

L'HOMME CERNÉ: LE RÉAMÉNAGEMENT  
“ENVIRONNEMENTALISTE” DE LA RAISON SOUS LES  
LUMIÈRES (MONTESQUIEU, DIDEROT, CABANIS,  
ROUSSEAU)

*Jean-Luc Guichet*  
(CIPh)

Partons du constat d'une contradiction ou au moins d'une tension propre aux Lumières. D'un côté se noue en ce siècle une très forte conception déterministe qui insiste sur le poids de la nature extérieure, ce qu'on appellera, d'un terme certes anachronique, l'environnement, conception due à la conjugaison de la montée des matérialismes, du triomphe de l'empirisme refondé par Locke, de la promotion des sciences de la nature prenant leur revanche sur l'empire métaphysique et mathématicien du XVII<sup>e</sup> siècle. De l'autre côté se prolonge pourtant le projet de conquête de la nature – que l'on appellera au choix cartésien ou baconien – hérité du siècle précédent et incarné à nos yeux au XVIII<sup>e</sup> siècle particulièrement par Buffon. Davantage, non seulement ce projet prométhéen se prolonge mais il se met à prendre véritablement réalité. Plus qu'un projet, il commence à faire monde: à la fois par les avancées technologiques, le développement de la production et des échanges, le démarrage déjà d'une économie coloniale et enfin le début d'un quadrillage scientifique du monde. À cet égard, l'expédition scientifique à laquelle participent Maupertuis et Bouguer en Laponie (1737) et celle en Équateur, beaucoup plus longue et difficile, dont font partie La Condamine et Joseph de Jussieu (1735-1743) – toutes deux visant à trancher par la mesure de la terre entre les interprétations géodésiques cartésienne et newtonienne – sont tout à fait symboliques de cette nouvelle prise de possession humaine sur l'environnement. De même, dans l'autre moitié du siècle, et pour le monde non seulement naturel mais humain, l'*Histoire des deux Indes*

(1<sup>ère</sup> édition en 1770) de l'abbé Raynal, si secondé comme on le sait par Diderot et aussi d'Holbach, esquisse un premier bilan de cette mondialisation de la maîtrise occidentale. Ainsi, le monde commence déjà à être fini, à peine passé le siècle précédent où l'on en était plutôt à découvrir son infinité – et cela souvent dans un profond désarroi comme le signifie le célèbre aveu de Pascal dans les *Pensées*: «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie»<sup>1</sup>.

Le problème est donc de savoir comment peuvent se concilier d'une part ce déterminisme qui replonge l'homme dans la nature – l'homme du XVIII<sup>e</sup> siècle sait bien désormais que l'homme n'est pas un empire dans un empire – et d'autre part cet anthropocentrisme ambitieux et conquérant qui prend désormais le visage incontestable d'une réalité tangible et engagée dans un devenir mondial. Comment celui que j'ai appelé «l'homme cerné», c'est-à-dire, on l'a compris, l'homme cerné par son environnement de plus en plus lourd, de moins en moins extérieur et de plus en plus structurant, peut-il en même temps être l'homme configurateur de cette même nature extérieure au point de faire de cette dernière de plus en plus *son* environnement? Comment conjuguer cette part foncièrement passive et cette part hautement active, d'un côté ce destin environnemental et d'un autre côté cette destination à laquelle s'autorise l'homme, d'une part cette raison théorique lucide et critique, ce naturalisme renouvelé et fortifié et, d'autre part, cette raison pratique conquérante, auto-promue, cet historicisme naissant et confiant, le tout composant ce mélange de contraires qui fait le cachet si particulier de ce siècle tout à la fois si déterministe et si optimiste? En outre, cette alchimie des Lumières aurait-elle capacité à instruire au plan éthique et politique? Les possibilités ouvertes de maîtrise environnementale du monde sont-elles applicables également au gouvernement de soi et des Peuples? Nous chercherons à le savoir à travers quatre auteurs majeurs: Montesquieu, Diderot, Cabanis et Rousseau.

---

<sup>1</sup> Pensée n° 201 (class. Lafuma)/206 (class. Brunschvicg).

### Les raisons d'un retour: pourquoi la perspective environnementaliste réapparaît-elle avec ce succès sous les Lumières?

Précisons tout d'abord que le terme et la notion d'environnement ne sont pas encore apparus au XVIII<sup>e</sup> siècle dans leur sens actuel. Le terme ne signifie encore assez platement que l'action d'environner ou le fait d'être environné. En revanche, il n'en demeure pas moins que l'idée d'un déterminisme de l'extériorité naturelle et sensible non seulement est déjà présente mais est même loin d'être nouvelle: d'origine hippocratique, cette perspective "environnementaliste" n'a en fait jamais cessé, alimentant toute une tradition médicale depuis l'antiquité, relayée par diverses conceptions également traditionnelles – et aussi plus ou moins rationnelles – mêlant microcosme et du macrocosme, influence des astres etc.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, elle passe aussi, et de façon décisive, par Descartes avec le thème de l'union de l'âme et du corps pour rebondir enfin au XVIII<sup>e</sup> siècle avec la théorie des climats, théorie en vogue (que l'on retrouve, comme c'est bien connu, chez Montesquieu) qui d'une certaine manière amplifie cette union cartésienne de l'âme et du corps, prolongeant la sensible influence du sensible proche en insensible influence du sensible en général: les humeurs humaines viennent alors se régler sur celles cosmiques de la température, du vent, de la pluie, et du rythme des saisons. Mais cette idée n'est donc pas spécialement ou uniquement philosophique: elle est médicale, elle est mythologique, symbolique et magique, elle est portée par des courants apologétiques mettant l'accent sur la faiblesse humaine en général, elle est bien certes également philosophique mais en se retrouvant aussi bien chez les cartésiens, les empiristes, les sceptiques et chez les matérialistes qui vont particulièrement la thématiser.

Donc, qu'y a-t-il de nouveau dans ce regain de faveur sous les Lumières qui voit passer le déterminisme du corps propre (Descartes) aux corps au pluriel, puis à une totalité météorologique qui tend à faire de proche en proche de la nature tout entière une sorte de vaste corps cosmique? En fait, deux facteurs de nouveauté: l'un métaphysique, l'autre épistémologique et scientifique.

L'élément métaphysique tient à la question de la causalité: rappelons que, de manière générale, la question de l'origine ou encore de

la causalité se pose depuis le XVII<sup>e</sup> siècle de manière tout à fait cruciale et urgente: le retrait progressif de la cause divine, prédominante dans la vision chrétienne antérieure, et le progrès des sciences amènent en effet d'abord au XVII<sup>e</sup> siècle à divers essais de reconfiguration des rapports de la causalité naturelle et de cette causalité divine – ce sont toutes les métaphysiques post-cartésiennes et leurs débats, de Spinoza à Malebranche en passant par Leibniz - puis ensuite, au XVIII<sup>e</sup> siècle, à la tentative de constituer une théorie cohérente de la causalité purement physique. Parmi ces conceptions de la causalité purement physique, celle “environnementale” est essentielle.

L'élément épistémologique pour sa part tient aux nouveaux appuis scientifiques qui peuvent étayer cette idée et lui conférer une sorte de nouvelle jeunesse. On verra que c'est le cas avec Montesquieu. Parmi ces facteurs scientifiques, il faut compter en bonne position l'étude de plus en plus poussée, circonstanciée et contextualisée, de la flore et de la faune – c'est la naissance de la géographie botanique et zoologique au tournant des deux siècles qui se prolonge par celle de la géographie humaine initiée déjà par Volney; de manière plus générale, cette perspective environnementaliste accompagne l'émergence de l'anthropologie, de façon liée à la littérature de voyage, en plein développement et dont il faut aussi mentionner l'importance.

#### Le déterminisme esthétique de l'histoire et de la politique: Montesquieu et la théorie des climats

Montesquieu est connu pour sa théorie des climats qu'il expose longuement dans *De l'Esprit des lois* (3<sup>ème</sup> partie, livres 14 à 17) et qui suscitera tant de discussions dans le cours du siècle comme on le sait, et spécialement chez les matérialistes, tant il est vrai que le matérialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle est avant tout un déterminisme. Montesquieu apparemment entend ce terme de climat essentiellement comme intervalle de température, tranchant dans la polysémie complexe de la notion. Comme on vient de le voir, loin d'être le créateur ou même le restaurateur de cette théorie environnementaliste, il est en fait précédé par bien des auteurs tant cette conception n'avait jamais été abandonnée depuis Hippocrate. De son temps se distingue particulièrement l'ouvrage de l'abbé Dubos: *Réflexions critiques sur la*

*poésie et la peinture* (publiées à Paris en 1719). Cependant, cette théorie chez Montesquieu ne peut à notre sens se résumer à l'inspiration hippocratique et être bornée à une simple application de ces conceptions au domaine de la société et de l'histoire, même si certes le lien au courant néo-hippocratique médical apparaît majeur. L'élément scientifique moderne est en effet chez Montesquieu prépondérant: plus précisément sa théorie des climats est avant tout une théorie physiologique, celle de la fibre. Chez l'auteur de *L'Esprit des lois*, pourtant si sensible à la complexité du réel et à la diversité des causes, se manifeste une sorte de besoin newtonien de la cause explicative unique, ou du moins centrale, comme chez bien d'autres auteurs des Lumières. La structure fibrillaire se place alors dans le déterminisme climatique littéralement comme sa cheville ouvrière, ce qui certes d'un côté le fortifie en lui donnant une base scientifique qui le dédouane de tout soupçon de simple intuition vague ou de pur empirisme médical comme chez Hippocrate, mais d'un autre côté ce mono-déterminisme fragilise cette théorie environnementaliste en la faisant dépendre trop exclusivement d'une autre théorie qui n'est peut-être qu'une mode de plus. Un peu comme dans le cas aussi, pour la question de la reproduction, de la théorie de l'emboîtement des germes à la même époque. Dans les deux cas, bien qu'il s'agisse précisément de conceptions qui tirent dans deux sens opposés – l'emboîtement des germes penchant du côté d'une indépendance par rapport aux contextes environnementaux –, le discours prétend délivrer, en quelque sorte clé en main, une explication totale d'un phénomène tout à fait mystérieux et d'abord rebelle à la raison.

Quoi qu'il en soit, c'est ce schéma fibrillaire qui distingue radicalement la reprise par Montesquieu de la théorie des climats d'avec l'état d'origine de cette théorie chez Hippocrate et même avec ses constantes réutilisations depuis. Il y a là chez Montesquieu l'idée d'une refondation et d'une modernisation validant et rendant opérationnelle avec toute la précision scientifique souhaitable une très ancienne conception relevant antérieurement autant de la sagesse des nations et au mieux de l'observation empirique que de la science véritable. Avec Montesquieu, on est bien loin du couple structurel du microcosme et du macrocosme qui était le support du succès de cette théorie des climats dans l'Antiquité.

Rappelons davantage cette théorie des fibres chez Montesquieu et montrons en quoi elle joue un rôle central pour la théorie des climats: la fibre se caractérise par sa contractilité, celle-ci étant dépendante de la température. Au froid, la fibre se contracte, au chaud, elle se dilate, cette idée étant directement liée à l'observation scientifique de l'action du froid et du chaud sur les matières. Appliqué au corps, surtout à celui exposé et particulièrement sensible de l'homme, cela signifie que l'état de ses nerfs est directement relié à la température. La sensibilité semble ainsi soumise au thermomètre et avec elle toute la psychologie humaine, l'économie des passions humaines dans telle ou telle contrée, et donc le style de relation des hommes en question avec les autres et avec eux-mêmes, donc encore de proche en proche – mais ce proche en proche est plus vite parcouru qu'on ne le pense souvent – les régimes politiques eux-mêmes et l'histoire tout entière.

Certes, ce déterminisme est indirect en ce qu'il croise beaucoup d'autres facteurs qui le relativisent. Ces autres facteurs sont les événements inattendus, les conquêtes, les influences diverses comme celles des cultures les unes sur les autres etc. Par conséquent il peut arriver et il arrive assez souvent que le devenir d'un peuple s'écarte considérablement du schéma initial de son destin climatique. Mais il n'en demeure pas moins que le climat est l'axe lourd auquel tendent et reviennent comme par attraction toutes les variables plus légères et passagères, comme une note sourde et constante dans le concert déterministe du monde. Le déterminisme climatique chez Montesquieu est donc extrêmement fort et assez souvent sous-estimé car heurtant de façon gênante d'autres idées de l'auteur, et cela en frôlant parfois la contradiction. Par exemple, comment en rester aux célèbres protestations ironiques de Montesquieu envers l'esclavage quand par ailleurs on sait que pour lui le climat dispose très fortement certains hommes à l'esclavage comme le déclare *L'Esprit des lois*: «Il ne faut donc pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres. C'est un effet qui dérive de sa cause naturelle»<sup>2</sup>. D'où l'indignation compréhensible de nombre d'auteurs des Lumières voy-

<sup>2</sup> *De L'Esprit des lois*, 3ème partie, Livre XVII, chap. II, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 425.

ant dans la théorie des climats une chaîne idéologique (pour employer un terme certes anachronique) de plus à l'émancipation des peuples.

Quoi qu'il en soit, le destin social, culturel et politique des hommes a partie étroitement liée au déterminisme climatique, qui est comme le marquage de la nature au cœur du politique, et il ne peut s'en extraire même s'il dispose de marges de jeu, celles-ci étant encore précisément sous sa détermination (ainsi le climat tempéré est-il le plus propice à cette marge de jeu).

### Le déterminisme esthétique de l'anthropologie: de Diderot à Cabanis

Chez Diderot en revanche, le déterminisme s'élargit à nouveau: il n'est plus celui exclusivement du climat et il se diffuse et se distribue dans la structure de la sensibilité en général. Plus précisément, on peut dire que le déterminisme, de nerveux et resserré chez Montesquieu, devient sensoriel et diffus chez Diderot.

Ce qui est intéressant avec Diderot, c'est qu'il va essayer, plus que les autres matérialistes du temps, de combiner les différents facteurs de détermination – entre lesquels tendent à se répartir et aussi à s'opposer les autres auteurs – dans une vision relativement équilibrée et ainsi rendre compte de la spécificité humaine et même du degré de liberté que l'homme peut atteindre malgré le cadre déterministe rigoureux qu'observe notre matérialiste.

L'organisation physique et sensorielle chez l'homme se révèle en effet selon Diderot tout à fait particulière : elle permet un équilibre.

Une singularité de l'espèce humaine par rapport aux autres est de se caractériser par l'égalité de ses organes sensibles. En dépit des possibilités communes avec l'homme, l'esprit animal est entravé par des sens non seulement trop puissants, mais surtout déséquilibrés, ce qui l'asservit à celui dominant. L'esprit humain en revanche est dans un rapport aux sens tout à fait autre : informé par de nombreux organes dont la puissance est à peu près équivalente, il est à leur égard dans une situation comparable à celle sereine et impartiale

d'un juge recevant les dépositions des témoins sans se laisser influencer par l'un plus que l'autre; citons la *Réfutation d'Helvétius*<sup>3</sup>:

Pourquoi l'homme est-il perfectible et pourquoi l'animal ne l'est-il pas? L'animal ne l'est pas parce que sa raison, s'il en a une, est dominée par un sens despote qui la subjugue. Toute l'âme du chien est au bout de son nez, et il va toujours flairant. Toute l'âme de l'aigle est dans son œil, et l'aigle va toujours regardant. Toute l'âme de la taupe est dans son oreille, et elle va toujours écoutant. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme. Il est entre ses sens une telle harmonie, qu'aucun ne prédomine assez sur les autres pour donner la loi à son entendement; c'est son entendement au contraire, ou l'organe de sa raison qui est le plus fort. C'est un juge qui n'est ni corrompu ni subjugué par aucun des témoins. Il conserve toute son autorité, et il en use pour se perfectionner. Il combine toutes sortes d'idées ou de sensations, parce qu'il ne sent rien fortement<sup>4</sup>.

Ainsi, tout à la fois le déterminisme environnemental opérant par le canal des sens est extrêmement puissant et en même temps il se neutralise lui-même en quelque sorte en mettant en balance précisément ces différents canaux sensitifs. La liberté devient possible non comme une exception extérieure mais au contraire paradoxalement comme une application d'un strict déterminisme et de ses jeux internes. Un peu comme si Diderot retrouvait mais dans le corps humain lui-même cette modération que Montesquieu situait climatiquement dans les pays européens.

Diderot ainsi représente la version matérialiste la plus riche car il associe de façon très équilibrée le courant médical organique et celui empiriste lockien de la perception et des sens dans lequel tend à s'enfermer par exemple Helvétius.

C'est ce qui permet à Diderot d'échapper largement aux apories de chacun de ces deux courants. Ainsi par exemple il peut déclarer à propos d'Helvétius qu'il juge beaucoup trop unilatéral: «Il [Helvétius] dit: l'influence du climat est nulle sur les esprits. Dites: on lui accorde trop»<sup>5</sup>.

Cet équilibre se retrouve à l'autre bout du demi-siècle chez Cabanis dans ses *Rapports du physique et du moral* (1802). Avec lui, on

<sup>3</sup> Dans cet ouvrage, Diderot développe davantage cette idée que l'on retrouve dans d'autres de ses livres.

<sup>4</sup> *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*, *Œuvres*, t. I, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 814-815.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 842.



voit comment le déterminisme physiologique peut être le relais du déterminisme environnemental: même si en effet Cabanis est connu pour avoir restauré les causes physiques internes, c'est, sans contradiction, pour aboutir finalement à un déterminisme environnemental résolu comme l'atteste cette conclusion:

Mais, de tous les animaux, l'homme est sans doute le plus soumis à l'influence des causes extérieures; il est celui que l'application fortuite, ou raisonnée des différents corps de l'univers, peut modifier le plus fortement et le plus diversement. Sa sensibilité plus vive, plus délicate et plus étendue; les sympathies multipliées et singulières des diverses parties éminemment sensibles de son corps; son organisation mobile et souple qui se prête sans effort à toutes les manières d'être, et en même temps, cette ténacité de mémoire, pour ainsi dire physique, avec laquelle elle retient les habitudes, si facilement contractées: tout, en un mot, se réunit pour faire prendre constamment à l'homme, un caractère et des formes analogues, ou correspondantes au caractère et aux formes des objets qui l'entourent, des corps qui peuvent agir sur lui. C'est en cela que consiste, à son égard, la grande puissance de l'éducation physique, d'où résulte immédiatement celle de l'éducation morale: c'est par là, qu'il est indéfiniment perfectible, et qu'il devient, en quelque sorte, capable de tout<sup>6</sup>.

On voit sur ces derniers mots que c'est finalement la perfectibilité qui, en se conjuguant au déterminisme environnemental, finit par donner à celui-ci un sens beaucoup plus actif et positif et permet de l'assumer. Cette conception déterministe de Cabanis s'avère également bien éloignée du déterminisme environnemental de Montesquieu qui semblait parfois toucher presque au fatalisme. Du coup, avec Diderot et Cabanis, on conçoit que ce déterminisme environnemental n'interdit nullement le projet de maîtrise rationnelle de cet environnement. L'homme est en quelque sorte heureusement déterminé par la nature à recevoir l'action de l'environnement de manière telle que cette action ne bride pas sa puissance et finalement sa capacité de détermination à son tour sur son environnement.

Cependant, ce raisonnement s'arrête-t-il au rapport à la nature ou s'étend-il plus loin: à l'action de l'homme sur lui-même par le biais de l'éthique, voire sur ses semblables par l'éducation et la politique? C'est ce que nous allons voir maintenant avec Rousseau.

---

<sup>6</sup> *Rapports du physique et du moral de l'homme*, 1844 (8<sup>ème</sup> éd.), p. 340.

Le déterminisme esthétique de l'éthique et de la politique:  
Rousseau et le «matérialisme du sage»

Nous prendrons le problème d'un déterminisme environnemental chez Rousseau par le biais du thème récurrent dans son œuvre du «matérialisme du sage». Les deux étant en effet liés dans sa pensée comme on le verra plus loin.

La formule de «matérialisme du sage» est de Rousseau lui-même et correspond à un projet mûri de longue date, celui d'un matérialisme du sage au sens de matérialisme employé de façon sage en opposition à un autre matérialisme, celui des matérialistes du temps de Rousseau, accusé implicitement par cette expression de ne pas être sage. Ce dernier matérialisme est considéré par lui comme dogmatique et de tendance athée en général. Ce qui s'oppose aussi bien au doute – ou du moins à la grande prudence de Rousseau concernant les questions métaphysiques –, à son affirmation de la liberté, et enfin à la déclaration récurrente de sa foi en Dieu.

Or, cette idée de matérialisme du sage ou de morale sensitive se révèle fondamentalement appuyée sur celle du déterminisme environnemental, elle-même liée au thème de la finitude humaine auquel Rousseau est très sensible. Cette finitude humaine se manifeste dans le domaine de la vie morale par un fait déroutant : celui de la fluctuation incessante du moi. Un texte de jeunesse déjà, *Le persifleur*, très certainement sous l'influence précisément matérialiste de Diderot, décrivait le moi comme un «protée» sans constance, sans forme fixe, impuissant à jurer fidélité à lui-même et à ses valeurs.

Or, cette parfois vertigineuse versatilité du moi provient selon Rousseau de la puissance des objets et de l'environnement sur l'âme, c'est-à-dire de la puissance des objets sur mes sens et de la puissance ensuite de ces sens sur moi, puissance qui sans cesse me dérouté de ma volonté première, m'aliène et me rend étranger à moi-même d'instant en instant.

L'idée-projet de Rousseau dérive donc d'abord de ce constat – celui de l'exposition de la faiblesse humaine à la puissance de l'environnement perçu qui induit cette défaite permanente, cette diaspora temporelle du moi. C'est la découverte que les percepts sont également des affects, qu'ils ne peuvent se réduire à des actes neutres de connaissance comme on le croit spontanément et illusoirement.

Mais, comme on l'a vu, cette idée d'une influence décisive de l'environnement sensible sur l'âme et ses dispositions n'est pas vraiment une idée neuve, et en outre Montesquieu vient de la renouveler avec éclat, en l'appliquant magistralement au domaine historique et politique.

Est-ce à dire que Rousseau n'apporterait ici rien d'original?

Non, en ce que le motif de Rousseau n'est pas simplement de constater cette influence environnementale mais de donner suite à l'espoir très optimiste de pouvoir instrumentaliser cette influence, de la faire agir, et cela dans un sens moral, c'est-à-dire de renverser ce constat de passivité en programme d'action éthique sur soi. C'est ce renversement du rapport traditionnel qui constitue l'innovation de Rousseau et son intérêt: le passage d'un déterminisme passif à un déterminisme actif, du thème convenu de la faiblesse humaine, voire d'un véritable esclavage au monde, au registre d'une force nouvelle ayant intégré les résistances, les obstacles et les contrariétés, pour fonder une alliance inédite capable d'apprivoiser les ennemis de toujours. Rousseau déclare d'ailleurs explicitement, dans un passage des *Confessions*, que le simple constat d'influence n'est pas une idée neuve, ni non plus utile en elle-même, mais que son projet précisément est de transformer cette idée relativement commune en idée à la fois nouvelle et utile<sup>7</sup>. Ainsi, Rousseau retourne le sens de cette dépendance: elle n'est plus seulement signe de la nécessité résultant de façon très spinoziste de notre insertion dans le système des êtres, elle est moyen indirect de contrôle et de direction de soi; elle est rapport à soi maintenu - comme rapport indirectement directif à soi - à travers le rapport de dépendance passive et directe à l'extériorité. Rousseau fait donc de ce consentement traditionnel résigné l'axe d'une méthode active de ressaisie de soi-même: il faut - et on le peut - agir sur cette action des objets sur nous, se faire indirectement actif sur notre passivité, pour s'installer alors dans une passivi-

<sup>7</sup> «Ce n'étoit pas pour établir *une chose aussi connue* que je voulois faire un livre: j'avois *un objet plus neuf et même plus important*. C'étoit de *chercher les causes de ces variations*, et de m'attacher à celles qui dépendoient de nous pour montrer *comment elles pouvoient être dirigées par nous-mêmes pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous*», *Confessions*, livre IX, O.C. t. I, p. 408, passages mis en italiques par nous. Toutes nos références aux œuvres de Rousseau renvoient aux *Œuvres complètes* éditées par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 5 tomes, 1959-1995.

té aménagée par notre activité et donc moralement garantie et contrôlée. Cette ambition ne peut d'aucune manière être taxée de prétention arrogante puisque précisément elle se fonde sur le réalisme de notre passivité et paradoxalement alimente notre force de notre faiblesse même. Le but est donc de moraliser l'action de la matière sur nous par une construction qui acquiert la tranquille puissance d'un donné, et ainsi de remonter cette chaîne qui attache l'âme au sensible, de la convertir en un ressort qui, au lieu d'aliéner, affermis et libère le moi et sa volonté. On peut dire qu'il s'agit au sens strict d'une véritable «éthique de l'environnement». L'idée est motrice et stimulante: transformer l'hyper-sensibilité en principe de volonté, d'ordre, de fermeté et de résistance; faire la synthèse entre l'importance nouvelle accordée sous les Lumières à la sensibilité d'une part et à l'exigence morale maintenue d'autre part. Rappelons-nous en effet que la notion de perfectibilité, si essentiellement chez Rousseau, est toujours mise par lui sous dépendance des circonstances extérieures: l'humain est fondamentalement pour Rousseau un potentiel quasi illimité mais dont le déclencheur est extérieur.

Il s'agit ainsi de restaurer d'une certaine manière l'état de nature de l'homme au sein de l'état historique devenu. En effet, toute la sagesse de l'homme dans cet état de nature se trouvait finalement dans la nature et aucunement en sa volonté, sagesse en quelque sorte objective et non subjective. Retrouver maintenant de façon construite et délibérée cet état naturel rompu de façon fortuite et accidentelle: tel est le projet de la morale sensitive ou matérialisme du sage. Ce projet peut par conséquent être vu comme une véritable parabole de l'effort de Rousseau dans toute son œuvre, c'est-à-dire se donnant pour objet de retrouver la nature par l'artifice. Plus précisément par un système réglé de circonstances, produisons et maintenons un ordre externe, un «régime extérieur»<sup>8</sup>, permettant la constitution et le maintien d'un ordre interne, ordre physique et moral. De même que la musique, il faut que l'environnement de-

---

<sup>8</sup> «Les frappantes et nombreuses observations que j'avois recueillies étoient au-dessus de toute dispute, et par leurs principes physiques, elles me paroissent propres à fournir un régime extérieur qui varié selon les circonstances pouvoit mettre ou maintenir l'ame dans l'état le plus favorable à la vertu», les *Confessions*, livre IX, O.C., t. I, p. 409.

viennent un art de l'ordre qui joue sa partition dans le sensible en vue d'objectiver et de fortifier l'ordre moral de la volonté.

Mais détaillons de façon plus concrète et précise ce matérialisme du sage en donnant quelques exemples:

- L'importance de l'air – essentiel dans la thématique des climats – est notable: ainsi les Valaisans visités par Saint Preux dans *La Nouvelle Héloïse* doivent-ils particulièrement à la qualité de l'air de leurs montagnes la paix si aisée de leur âme.

- L'importance particulière de ce qu'on pourrait appeler la filière végétale: pour commencer par le petit, c'est le bouquet de fleurs, si important malgré son insignifiance apparente que Rousseau envisage de dispenser à Paris des cours de composition des bouquets. Cet exemple montre bien l'importance jusque dans ses détails qu'exerce sur nous selon lui la totalité de notre environnement sensible: le moindre bouquet de fleurs à ses yeux a pouvoir sur l'âme. Mais cette filière végétale s'élargit jusqu'au jardin de Julie à Clarens, jardin qu'elle appelle son Elysée<sup>9</sup>, et finit par le plus grand: la promenade dans la nature, la forêt et la montagne, la pratique de la botanique représentant certainement une synthèse idéale. Rappelons que la profession de soi commence par un superbe lever de soleil, spectacle capable de déclencher sur une âme bien disposée le terrain émotionnel réceptif nécessaire.

- L'importance de l'environnement sonore: il s'agit bien sûr de la musique, mais aussi des bruits apaisants de la nature, du rossignol par exemple dont les *Dialogues* nous apprennent que Rousseau allait parfois tous les jours écouter son chant dans la nature à Berci<sup>10</sup>.

Remarquons au passage que, avec la mise en évidence de ce déterminisme psychologique qu'exerce à notre insu la perception sensible sur nous, Rousseau apparaît comme annonciateur d'une tendance de la psychologie, mettant l'accent sur le déterminisme actuel du monde perçu, dont Maurice Pradines représente un jalon

<sup>9</sup> *La Nouvelle Héloïse*, IV<sup>e</sup> partie, lettre XI de Saint-Preux à Milord Edouard, OC, t. II.

<sup>10</sup> «Je l'ai vu faire deux lieues par jour durant presque tout un printemps pour aller écouter à Berci le rossignol à son aise», *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 2<sup>e</sup> dialogue, OC, t. I, p. 807.

important et que nous appellerons, en suivant François Dagognet, «extérioriste»<sup>11</sup>.

Ainsi, ce matérialisme du sage consiste bien dans une sorte de sagesse environnementaliste. Sans cette reconnaissance du poids irréductible de l'environnement, sur quoi reposerait la sagesse du sage? Seulement sur sa force intérieure, sur sa seule volonté.

Après tout, c'est bien là le projet stoïcien, celui d'un héroïsme de la volonté qui, même s'il postule la rationalité secrète de l'événement et du cosmos et en dépit de la dimension matérialiste du stoïcisme associée à sa physique, repose avant tout sur lui-même.

Or, c'est là une illusion pour Rousseau. On l'a vu: le fond de l'amère expérience du moi est d'être toujours renvoyé à sa défection, à son manquement temporel à lui-même. Nous sommes, comme le soulignait Spinoza non pas *causa sui*, mais individualités sans cesse modifiées, causées par les choses. C'est ce que l'on pourrait appeler l'insoutenable légèreté de l'être selon Rousseau: nous nous croyons consistants et cette consistance dépend en fait des circonstances qui en révèlent au final bien souvent l'inconsistance. Telle est la «blessure narcissique» que Rousseau inflige au sujet humain. Mais cette constatation désabusée fournit la base d'une nouvelle maîtrise plus réaliste car appuyée sur l'être au monde plutôt que sur la pure volonté morale et son illusoire souveraineté. Ce que Rousseau critique donc ici – en quoi il n'est pas si romantique ou pré-romantique que cela –, c'est l'illusion d'autonomie de la belle âme qui plane au dessus des déterminations. L'expérience montre que cette autonomie fantasmée ne tient pas: il faut fixer l'âme, attacher sa bonne volonté par les mille liens des sens, l'ancrer par le poids des choses.

Si donc il est nécessaire de convertir le monde environnant en dispositif spécial pour soutenir les visées de la volonté morale par le secours des sens, c'est bien parce que la moralité est non pratique par elle seule. Voilà ce que veut dire en profondeur le matérialisme du sage de Rousseau: l'idée morale – la raison pure – n'est pas immédiatement pratique par elle-même. L'idée de matérialisme du sage est chez Rousseau une idée par avance non kantienne. Mais au-delà de Kant, Rousseau s'oppose par là aussi bien à toute une tradition

---

<sup>11</sup> Cf. Fr. Dagognet, «Défense d'une psychologie extérioriste», *Revue de la Société française de Graphologie*, cahier n° 4, n° 236, oct. 1999.

morale, ou du moins une tendance dont la conception kantienne n'est que l'expression finale et comme purifiée: une tendance foncièrement idéaliste de la morale.

La grande sagesse du matérialisme en matière morale est donc d'abord de nature critique, c'est de comprendre que le rapport durable de maîtrise à soi ne peut que très difficilement être direct, et par conséquent d'admettre que, logiquement, il doit être indirect: c'est seulement en gouvernant les choses qui nous gouvernent qu'on se gouvernera soi, c'est par leur efficace et constant intermédiaire qu'on réglera notre dérèglement, qu'on stabilisera notre incessante variabilité.

Et du coup, le bénéfique est double, c'est-à-dire des deux côtés de notre être, celui moral, celui physique et sensuel: et pour notre vertu, et pour notre existence concrète et sensible au monde. Dans le cadre de ce monde sagement et matériellement aménagé par le matérialisme du sage, on peut en effet s'abandonner à notre sensualité sans que moralement il puisse nous en coûter, puisque cette sensualité est englobée dans un solide garde-fou. Le matérialisme du sage chez Rousseau ouvre donc la possibilité très rousseauiste d'une sensualité qui soit en même temps morale sans contradiction ni danger. Il permet la synthèse du sensuel qui fait le plaisir de la vie, la matière du bonheur, avec l'austère vertu qui nous en rend digne, la synthèse encore de l'éthique et de l'esthétique, la possibilité d'être délicieusement moral, de faire d'un jardin – non pas seulement artistiquement mais éthiquement bien disposé – le complice involontaire de notre volonté; au lieu que la vertu solitaire s'épuisera inévitablement dans sa lutte inégale avec le monde et sera finalement à la merci de la moindre circonstance qui soldera son échec. Cette idée nous préserve de croire que la sagesse est au dessus des circonstances. Elle nous inspire au contraire une sagesse qui soit aussi sagesse des circonstances pour ne pas être précisément seulement sagesse de circonstance, une sagesse qui sait que l'essentiel gît souvent dans le détail. Cela afin de rendre nos penchants complaisants à nos volontés, supports paradoxalement de nos désirs d'élévation: voilà la ruse sensible de la raison morale qui tend à faire de la nature tout entière le corps de la pure vertu de l'âme. Bref, le matérialisme du sage, c'est la promesse du paradis ici bas, la récompense de l'âme vertueuse, la compensation sensible de la bonne volonté dès maintenant. Rousseau encore une fois n'est pas Kant: la moralité a un prix sen-

sible et qui doit être consommé dès aujourd'hui. La vertu n'attend plus le paradis de l'après-monde et ne suppose plus les postulats de la raison pratique, elle transforme ce monde-ci en paradis à la fois sensuel et moral et c'est précisément le monde idéal du premier *Dialogue*.

L'idée de ce matérialisme du sage est également le ressort de l'éducation d'Émile, à savoir le projet de construire des situations qui encadrent et dirigent l'apprentissage que l'enfant effectue de lui-même, le moteur de cet apprentissage étant son expérience stimulée par des incitations sensibles disposées au bon moment (par exemple, l'éveil de la pitié suscitée à l'adolescence par le spectacle d'animaux blessés ou expirants<sup>12</sup>). Or, une conception non matérialiste donne trop à l'influence directe du maître et à l'enseignement par le langage, ce qui constitue l'illusion idéaliste de l'éducation, qu'elle passe par l'autoritarisme traditionnel ou par le souci d'explication rationnelle à l'enfant comme le voulait Locke.

Se pose alors également la question politique. Finalement, le matérialisme du sage cherche à mettre en place une sorte de politique de l'environnement : pourquoi alors ne pas prolonger et miser aussi sur l'environnement politique ? Environnement qui doit mettre en place un milieu : celui idéologique et affectif des mœurs. Si la possibilité humaine est réglée finalement non sur une volonté pure « empire dans un empire » comme disait Spinoza, mais sur un environnement déterminant cette volonté (même si – remarquons-le – cet environnement est primitivement issu de cette volonté), alors on peut concevoir par exemple le miracle spartiate qui ne tient que par la puissance de la totalité sociopolitique sur l'individu. Certes le déterminisme environnemental est en général mobilisé plus comme élément d'explication ou au mieux comme paramètre dont il faut tenir compte que comme outil d'action politique. C'est pourquoi Rousseau le thématise non dans l'épure théorique du contrat social mais dans les écrits de politique appliquée tels le *Projet de constitution pour la Corse* ou les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. C'est qu'il en va tout différemment quand il s'agit d'instituer un Peuple de montagnards insulaires habitués à la résistance devant l'envahisseur venant toujours de la mer et un Peuple vivant dans une immense

<sup>12</sup> «Les convulsions d'un animal expirant lui donneront je ne sais quelle angoisse», *Émile*, livre IV, OC, t. IV, p. 505.



plaine continentale ouverte aux quatre vents. Dans le premier cas, l'institution politique s'attache à confirmer et fixer ce que la géographie a déjà naturellement préparé. Dans le second, elle vise tout au contraire à réparer en quelque sorte ce que la nature n'a pas fait et entreprend de fabriquer à grands frais d'artifice une entité nationale, constamment soudée par les cérémonies, les fêtes, les honneurs, et une idéologie patriotique savamment entretenue.

Ainsi, l'éducation et la pensée politique chez Rousseau prolongent largement le projet du matérialisme du sage. Cependant, le problème est qu'elles le réalisent au point de le dépasser: cette éducation qui use tant de la sollicitation sensible vise à porter un enfant à un état d'autonomie tel que, quel que soit son environnement, l'adulte qu'il est devenu parvienne idéalement à se régler par lui-même, seul espoir dans une société corrompue; ce modèle politique qui vise à modeler les individualités par un *ethos* collectif puissant dépasse la simple influence du sensible en constituant une totalité éthique et idéologique qui agit bien au-delà de cette influence. Le déterminisme environnemental ne saurait alors n'être qu'indirect, fort heureusement d'ailleurs dans la mesure où ce n'est qu'ainsi qu'il ne menacera pas d'hétéronomie la volonté individuelle ou générale.

Mais ce projet de reconstruction morale du sensible ne porte-t-il pas de toute façon en lui-même sa limite : comment serait-il en effet concevable de reconstruire la totalité du monde sensible? Les limites du matérialisme du sage sont celles donc du pouvoir humain sur l'environnement<sup>13</sup>, limites au-delà desquelles le sujet ne peut précisément que se retrouver livré de nouveau à l'entière altérité du monde, au-delà desquelles par conséquent le relais doit bien être passé à la politique ou restitué à la volonté éthique comme maîtrise de soi.

Il se pourrait que d'une certaine manière les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle aient été plus environnementalistes que nous. Du moins pour ce qui concerne – car, certes, il faut mettre à part le souci de protection de la nature dont ils ne pouvaient guère imaginer encore la

---

<sup>13</sup> Comme le reconnaît Rousseau lui-même: «C'étoit de chercher les causes de ces variations, et de m'attacher à celles qui dépendoient de nous pour montrer comment elles pouvoient être dirigées par nous-mêmes pour nous rendre meilleurs et plus sûrs de nous», les *Confessions*, livre IX, O.C., t. I, p. 408, mis en italiques par nous, passage déjà cité.

nécessité – la reconnaissance de la puissance de détermination de l'environnement sur nous. Mais en ce siècle, surtout en sa seconde moitié, le fatalisme virtuel susceptible de découler de cette idée déterministe rencontre une conviction de plus en plus affirmée qui non seulement y fait contrepoids mais qui peut même s'y associer en en convertissant le sens: celle de perfectibilité. Chez Rousseau, cette rencontre donne lieu au projet d'une éthique active et concrète – celle du matérialisme du sage – dont la fécondité semble peu discutabile autant que difficilement délimitable. S'associent ainsi ce que nous avons en notre temps toujours tendance à dissocier: esthétique et éthique liées par un rapport de renforcement réciproque dont nous n'avons plus guère d'idée. Sur ces bases, l'optimisme – de surcroît en règle générale sous horizon collectif – du siècle n'était peut-être pas nécessairement si utopiste que cela. Les valeurs fondamentales des Lumières n'imposent donc pas de nier ce déterminisme environnemental, contrairement à ce que semble penser Helvétius, et au contraire peuvent l'assumer. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Darwin rompra pourtant décisivement au plan scientifique avec cet environnementalisme des Lumières et cette rupture sera confirmée et accentuée au tournant du XX<sup>e</sup> siècle par la naissance de la génétique. L'idée, qui s'est depuis développée, de la puissance imprévisible des mutations et de la capacité adaptative de la vie nous a alors peut-être aveuglés. La raison chez les hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle était sans doute plus apte à résister à ce genre d'influences car certainement plus complète: loin de se cantonner à un plan théorique séparé, elle demeurait en effet toujours en même temps fondamentalement éthique et aussi politique, à distance de la scientificisation de la raison dans laquelle nous nommes peut-être trop excessivement enfoncés. Instruits par le darwinisme, la génétique, et la mécanique quantique, nous avons l'idée maintenant que le devenir est profondément aléatoire, et notre déterminisme est redevenu plutôt néoépïcure que newtonien. Du coup, ce relâchement du déterminisme tend paradoxalement à nous rendre moins actifs. L'environnementalisme des Lumières, accoué à l'idée motrice de perfectibilité et porté scientifiquement à son maximum par Lamarck, faisant de l'adaptation un projet de volonté et non un effet aléatoire, était plus vital et conquérant. Il n'est guère étonnant que Lamarck ait été préféré par Nietzsche au darwinisme: la colonne vertébrale de la Raison des Lumières est constitué par un volontarisme dont nous manquons bien sou-

vent aujourd'hui mais dont le secret est peut-être de reposer sur une alliance étroite avec la sensibilité qui lui insuffle sa force, tout comme chez Platon le cheval blanc avec le cocher de l'attelage de l'âme dans le *Phèdre*. De façon très kantienne au moins extérieurement, nous avons banni cette sensibilité du domaine de la morale précisément par souci moral et, par une étrange rétorsion, il se pourrait bien que ce soit là ce qui en définitive affaiblit notre moralité. Nous cherchons alors à excuser, ou masquer, ce défaut de volontarisme par un réalisme qui est également bien souvent une fausse et soumise rationalité. Tenir compte de la réalité a toujours été la base de la volonté véritable, c'est-à-dire autre chose qu'une velléité ou un simple souhait, mais constater la réalité ne saurait nous dispenser de vouloir lucidement et rationnellement la modifier.