

ROUSSEAU ET LE DÉBAT ÉCOLOGIQUE CONTEMPORAIN

par
Lyne Bossé

Thèse déposée à
l'École des études supérieures et de la recherche
en vue de l'obtention de la
maîtrise ès arts en sociologie

Directeur: professeur Raymond Murphy

Université d'Ottawa

Mai 1996



Lyne Bossé, Ottawa, Canada, 1996



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your title *Votre référence*

Our title *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-16406-3

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

Résumé

La présente thèse tisse un lien entre la tradition philosophique humaniste du XVIII^e siècle de Rousseau, la relation qu'entretiennent aujourd'hui les humains avec leur milieu naturel et conséquemment les discours variés composant le débat écologique actuel.

Cette recherche vérifie d'abord l'interprétation du philosophe Luc Ferry qui affirme que Rousseau introduit dans la pensée moderne une conception anti-nature de l'humanisme. Il semble que Rousseau ait un lien avec les environmentalistes modernes beaucoup plus complexe que celui décrit par Ferry.

L'analyse des propos tenus par Rousseau, Ferry et certains environmentalistes contemporains tels Murray Bookchin et Michel Serres mènera à un éclaircissement du débat écologique actuel et déterminera quels rapports culture-nature sont véhiculés aujourd'hui par les diverses philosophies de l'écologie. Cette analyse contribuera aussi à déterminer si une autre forme d'humanisme, autre que celle proposée par Ferry, est effectivement possible actuellement, dans un environnement qui semble voguer de plus en plus à la dérive.

À Raymond: source d'inspiration tout au long de ce séjour dans le siècle des Lumières et ce monde de l'esprit.

À toi papa et toi maman qui toujours furent dans mes pensées.

À vous deux chères soeurs pour l'aide précieuse et la patience que vous m'avez généreusement accordées.

TABLE DES MATIÈRES

| | page |
|---|------|
| <u>CHAPITRE I</u> | |
| INTRODUCTION | 1 |
| <u>CHAPITRE II</u> | |
| L'EMPLOI DE ROUSSEAU DANS LE DÉBAT ÉCOLOGIQUE CONTEMPORAIN | 12 |
| <u>CHAPITRE III</u> | |
| ROUSSEAU: RATIONALISME ET NATURE | 35 |
| <u>CHAPITRE IV</u> | |
| DES LUMIÈRES SUR LE DÉBAT ÉCOLOGIQUE | 56 |
| <u>CHAPITRE V</u> | |
| CONCLUSION | 83 |
| <u>BIBLIOGRAPHIE</u> | 96 |

CHAPITRE 1

INTRODUCTION

Notre société moderne entretient une relation avec son milieu naturel qui n'est pas des plus saines; une relation qui, il va sans dire, n'est point favorable non seulement à l'égard de la Terre, mais aussi à l'égard de tout ce qui y vit, notamment les animaux et l'homme lui-même. En effet, nous sommes bien loin des procès d'animaux en Europe entre les XIIIe et XVIIIe siècles qui accordaient à ceux-ci un certain statut juridique. Nous avons dépassé cette période pré-humanistique pour goûter pleinement l'humanisme moderne qui nous a rapidement catapultés dans ce que plusieurs appellent désormais la «post-modernité».

Depuis des décennies, sinon des siècles, l'être humain se voyant à l'extérieur de la nature, tente de la maîtriser. Tel est son objectif. Il voit la nature uniquement comme un mécanisme, comme un instrument qu'il peut utiliser, manipuler et reconstruire à sa guise comme si celle-ci ne consistait qu'en une matière plastique malléable. La nature comme force agissante disparaît; elle devient plutôt une chose passive et désenchantée que l'humain tente, par différents moyens, de contrôler. Toutefois, même si l'homme se plaît actuellement à croire qu'il maîtrise la nature, d'autres événements tels les catastrophes naturelles le ramènent à la réalité et démontrent qu'il existe toujours des circonstances incontrôlables. Et puis, qu'en est-il des déchets nucléaires, des pluies acides, de la pollution de l'eau et de l'atmosphère, de l'amincissement de la couche

d'ozone, etc.? Bref, on pourrait parler de manipulation plutôt que de maîtrise de la nature si l'on voulait qualifier aujourd'hui cette relation entre l'être humain et son milieu naturel.

Human control of large-scale atmospheric systems and ecosystems remains trifling. Far from mastering nature, the projects of the human reconstructors of nature have unleashed hitherto unknown dynamics of nature. Mastery of nature has eluded the human race. (Murphy, 1994: 13)

La manipulation de l'environnement s'est accentuée grâce au développement de la raison, de la rationalité, de la science et de la technique découlant du siècle des Lumières. Cette manipulation intensive et illimitée de la nature par l'être humain nous a menés et nous mène encore aujourd'hui, à une dégradation toujours plus considérable de l'environnement. La période de l'humanisme moderne, dont nous sommes les héritiers, est donc présentement vivement critiquée par divers mouvements moraux et culturels tels que l'écologie profonde (Devall & Sessions, 1985; Naess, 1986, 1989), l'écoféminisme (Val Plumwood, 1986, 1990, 1992; Diamond & Orenstein, 1990) et le mouvement de libération animale (Benton, 1993). Certains de ces mouvements, argumentant que la dégradation environnementale est le résultat de l'industrialisation depuis le siècle des Lumières, ont critiqué ce siècle caractérisé par une tradition humaniste et une culture anthropocentrique. Les revendications actuelles de ceux-ci prennent la forme d'un antimodernisme radical. Rien d'étonnant alors à ce que plusieurs penseurs, à l'orée du XXI^e siècle, aient recours aux écrits de cette époque afin de bâtir

une solide argumentation en faveur des diverses philosophies de l'écologie qui sont véhiculées par ces différents mouvements actuellement.

En opposition à ces mouvements, le philosophe Luc Ferry, fervent de l'humanisme moderne, décide de répliquer à ceux qui proposent une déconstruction complète de la période moderne et de ses précieux acquis. Il affirme dans son ouvrage Le Nouvel Ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme, que «... la haine des artifices liés à notre civilisation du déracinement est aussi haine de l'humain comme tel. Car l'homme est, par excellence, l'être d'anti-nature». (Ferry, 1992a: 33) Le moment décisif apparaîtrait avec le philosophe Jean-Jacques Rousseau. «Le premier il a su tirer les conséquences de la distinction cartésienne des animaux et des hommes sur l'émergence d'un monde de la culture spécifiquement humain» (Ferry, 1992a: 38), lorsqu'il a fait ressortir l'opposition de l'humanité et de l'animalité, de la liberté et de la nature dans ses écrits. Selon cette opposition, l'animal, dont la règle naturelle régit ses comportements, qui est à proprement parler l'instinct, se caractériserait par la «détermination» alors que l'humain, lui, serait plutôt «indéterminé» étant donné sa capacité de s'émanciper de son milieu; contrairement à l'animal il serait libre. «La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister...» (Rousseau, 1967a: 218)

Si la spécificité de l'humanité est sa faculté d'arrachement à l'ordre de la naturalité, nous devons nous interroger sur le rapport de cette humanité avec l'univers

naturel. Dans cette perspective, n'y a-t-il pas antinomie radicale entre le respect de la nature et l'essor de la culture? Le choix de tout ce qui est humain ne pourrait se faire que parallèlement à ce qui est contre la nature et vice-versa. Si nous admettons, tout comme Rousseau, que la faculté culturelle par excellence est cette capacité de l'être humain de s'arracher à sa propre naturalité, il semble que nous n'ayons point le choix de conclure que sa relation avec l'univers naturel ne sera pas l'une des meilleures. Elle sera inévitablement fatale non seulement pour son environnement car à la longue ce sera sa propre vie qu'il menacera. «Pour être «authentique», fidèle à son essence (qui est de ne pas avoir d'essence), ne faudra-t-il pas que l'être humain se fasse destructeur à l'égard de tout contenu qui risquerait de le déterminer?» (Ferry, 1992a: 56) En somme, si l'on s'en tient à cette interprétation de Rousseau, nous est-il possible d'articuler tradition et liberté, souci naturel et culture humanistique? Le défi semble peu facile à relever...

En fait, cette faculté de liberté propre à l'homme peut venir à le plonger dans le malheur et Rousseau semblait déjà l'avoir compris, du moins jusqu'à un certain point. «Les hommes dissolus se livrent à des excès qui leur causent la fièvre et la mort, parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore quand la nature se tait.» (Rousseau, 1967a: 218) Peut-être n'en avait-il pas reconnu toute la portée cependant... Les fervents de l'humanisme moderne n'ont-ils pas exploité cette distinction mise de l'avant par Rousseau au détriment de leur milieu naturel, indispensable à leur survie? Comme la nature de l'être humain est de ne pas avoir de nature, mais de posséder la

capacité de s'arracher à tout code où l'on prétendrait l'emprisonner, cela ne le portera sûrement pas à s'engager dans une relation avec son milieu naturel qui soit saine, et qui veille à sa conservation. Les préoccupations de l'homme se situeront plutôt ailleurs, surtout au XVIIIe siècle où l'on s'achamera à construire un nouveau monde de l'esprit.

Par ailleurs, le fait que nous soyons par excellence les héritiers du siècle des Lumières, voudrait dire que notre société actuelle aurait à quelque part une relation avec la nature qui découlerait ou du moins qui s'expliquerait en partie par la philosophie de l'époque. L'humanisme de Rousseau et de Ferry pourrait-il être ainsi responsable des problèmes environnementaux actuels? Est-ce cet homme d'anti-nature, qui, par l'entremise du marché capitaliste, l'organisation bureaucratique, la science et la technologie, ainsi que le système légal, a ignoré tout simplement les déterminismes de la nature et a ainsi dégradé l'environnement à un point tel qu'un retour en arrière semble dorénavant nécessaire? C'est du moins ce que croient les partisans de l'écologie fondamentale qui affirment que notre culture opprime la nature et qui veulent mettre un terme à cette philosophie humaniste qui voit l'homme uniquement comme le maître et possesseur de la nature.

Néanmoins, prenant un certain recul face à l'argumentation que nous propose Ferry, nous constatons l'existence de quelques contradictions au sein de celle-ci. Tout d'abord, n'apparaît-il pas paradoxal en un sens de dire que Rousseau est un humaniste anti-nature alors qu'il a toujours été considéré par la plupart des penseurs comme étant

proche de la nature, prescrivant même de vivre autant que possible à la campagne, où la sensibilité pouvait le mieux s'épanouir? Davantage, Rousseau n'a-t-il pas été l'un des grands initiateurs de la sensibilité romantique valorisant l'enracinement total des gens à leur milieu d'origine où l'homme ne saurait être véritablement homme que parmi les siens? Alors, Ferry a-t-il raison en affirmant que l'humanisme moderne de Rousseau est anti-nature? S'il a raison, peut-on pour autant utiliser ce philosophe pour critiquer des mouvements comme l'écoféminisme et l'écologie profonde? En effet, peut-être est-il temps d'amorcer un sérieux virage dans le projet que nous réservons à notre milieu naturel? Peut-être que Ferry lui-même ne l'a pas encore compris... Par contre, si Ferry n'a pas raison lorsqu'il attribue l'essence d'anti-nature à l'être humain, une réponse plus nuancée s'impose à propos de cette nature de l'homme.

Comment expliquer de même qu'un grand environnementaliste comme Murray Bookchin s'appuie sur Rousseau lorsqu'il propose une nouvelle société, meilleure à la fois pour tous les hommes de même que pour la nature, si l'homme est réellement cet être d'anti-nature dont parle Ferry? Bookchin (1993) voit Rousseau comme étant pro-nature malgré l'opposition qu'il a soulevé entre culture et nature, et non comme un humaniste anti-nature comme le perçoit Ferry. Il soutient de même que les causes de la dégradation environnementale actuelle sont essentiellement le marché capitaliste et l'organisation bureaucratique; plus précisément la hiérarchie sous toutes ses formes. Il propose de refaire la société; il propose l'écologie sociale anarchiste. Cette nouvelle société serait caractérisée par la décentralisation, l'élimination de toute forme de

hiérarchie, la participation, l'organisation et une technologie de petite échelle. N'y décerne-t-on pas là certaines idées reprises directement des écrits de Rousseau? En effet, «anarchist social ecology has been strongly influenced by the ideas of Rousseau concerning the need for direct action, hostility toward representation, and an uncompromising stance.» (Murphy, 1994: 76) Ainsi, Bookchin se servirait lui aussi des idées de Rousseau mais pour proposer une philosophie de l'écologie qui est bien différente de celle que nous propose Ferry.

Et qu'en est-il maintenant du philosophe Serres (1990, 1994) qui désire englober le contrat social de Rousseau dans un contrat qui serait dorénavant «naturel»? Ces deux contrats ne doivent-ils pas s'opposer si l'on s'en tient à Ferry? N'est-il pas curieux que Serres, qui est perçu comme un écologiste profond par Ferry, utilise le contrat social de Rousseau lorsqu'il expose ses idées sur une écologie souhaitable sur Terre, alors qu'il devrait plutôt dénigrer ce siècle qui est responsable aujourd'hui des maux de Dame nature?

Évidemment, Ferry, Bookchin et Serres s'appuient tous trois sur Rousseau. Cela signifie-t-il qu'il faut nuancer les propos de Ferry? À l'écart de l'homme qui est anti-nature ou de celui qui semble être anti-homme comme le sont, selon Ferry, les écologistes profonds, pourrait-il exister autre chose, un autre humanisme? Bref, est-ce que les grandes tensions au sein des discussions environnementales ont pris naissance avec Rousseau? Est-ce que Rousseau est monolithe comme le prétend Ferry ou bien

est-ce que les tensions actuelles à l'intérieur du mouvement environnementaliste, trouvent leurs racines dans les polarités de Rousseau?

Notre objectif, dans ce travail, est de tisser un lien entre la tradition philosophique humaniste du XVIIIe siècle de Rousseau, la relation qu'entretiennent aujourd'hui les humains avec leur milieu naturel et conséquemment les discours variés composant le débat écologique actuel. Nous désirons ainsi clarifier le lien complexe unissant Rousseau, Ferry et les environnementalistes contemporains. Notre travail de recherche consiste en une étude théorique. Notre première tâche sera de vérifier l'interprétation de Ferry qui affirme que l'humanisme de Rousseau est anti-nature. Nous examinerons donc s'il est vrai que Rousseau introduit dans la pensée moderne une conception anti-nature de l'humanisme.

Nous nous proposons de réaliser cet objectif en effectuant l'analyse de certains textes de Rousseau qui ont été soulevés et utilisés par Ferry, Bookchin, Serres ainsi que Schneider. Ces textes nous semblent pertinents dans le cadre de cette recherche puisqu'ils soulèvent les rapports qu'entretiennent les hommes avec la nature. Nous utiliserons dans un premier temps, le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, texte cité à plusieurs reprises par Ferry qui y puise ses principaux arguments. Nous porterons de même notre attention sur certains autres écrits de Rousseau, tels Les Confessions, La Nouvelle Héloïse, Les Rêveries du promeneur solitaire et l'Émile ou de l'éducation. Voulant préciser le lien unissant Rousseau et Ferry

au débat écologique actuel, il nous sera aussi nécessaire de nous référer aux discours variés des environmentalistes contemporains. Cette analyse des propos tenus par Rousseau lui-même, Ferry et les environmentalistes modernes nous permettra de tisser un lien plus précis entre ces penseurs et de déterminer quels rapports culture-nature sont véhiculés aujourd'hui par les diverses philosophies de l'écologie. Cette analyse contribuera aussi à déterminer si une autre forme d'humanisme, autre que celle proposée par Ferry, est effectivement possible actuellement, dans un environnement qui semble voguer de plus en plus à la dérive.

Enfin, par l'entremise de concepts tels que «humanisme» et «anti-nature», nous proposons l'hypothèse suivante. L'humanisme de Rousseau n'est pas anti-nature. Il est possible de trouver chez Rousseau des éléments confirmant une sympathie pour le monde «naturel» ainsi que l'inscription de la liberté humaine dans un certain rapport déterministe avec la nature. À notre avis, l'homme de Rousseau n'est pas cet être d'anti-nature dont parle Ferry, mais est plutôt tout simplement «dénaturé» et a la possibilité de renouer avec la nature. Cette perte de contact avec la nature expliquerait la relation actuelle des êtres humains avec leur environnement de même que la montée de mouvements penchant en faveur des droits de la nature et des animaux aujourd'hui. Si l'homme était vraiment anti-nature, nous ne croyons pas que l'existence de tels mouvements serait possible en cette période où un mouvement pro-nature commence à prendre de l'ampleur. Bref, on peut dire de l'homme qu'il est anti-nature dans un sens descriptif seulement, et non dans un sens philosophique essentialiste. L'homme pourrait

être pro-nature à la seule condition que la société développe une culture qui soit écologique. À notre avis, Rousseau a donc un lien avec les environmentalistes modernes beaucoup plus complexe que celui décrit par Ferry. L'objectif de cette thèse est d'explorer et de préciser ce lien.

Le chapitre qui suit consiste en la présentation des auteurs dont nous avons parlé ci-haut: Ferry, Bookchin et Serres. Dans un premier temps, nous nous concentrerons à décrire l'utilisation que fait chacun de ces penseurs de l'oeuvre de Rousseau afin d'alimenter le débat écologique actuel et d'exposer leurs vues sur une philosophie de l'écologie qui servirait de remède à la mauvaise relation que notre société entretient avec la nature et conséquemment de solution à la dégradation environnementale qui persiste. Dans un deuxième temps, nous dégagerons les parallèles et les divergences qui rapprochent et éloignent ces mêmes auteurs afin d'éclaircir ce débat.

Dans le chapitre trois, nous traiterons directement des écrits de Rousseau. Nous retournerons donc à la source afin d'exposer les idées de Rousseau quant aux thèmes «rationalisme» et «nature» et d'examiner si l'homme de Rousseau est bien cet être d'anti-nature dont nous parle Ferry. Nous vérifierons notre hypothèse décrite ci-dessus.

Le chapitre quatre nous permettra d'aborder une réflexion quant aux implications des écrits de Rousseau, et de Ferry pour le débat sur l'environnement. C'est ici que les liens deviendront plus clairs entre Rousseau et les penseurs contemporains au coeur des

discussions sur l'environnement.

Enfin, le chapitre final nous permettra d'apporter nos conclusions et d'éclaircir le débat écologique, à savoir si Rousseau a un lien beaucoup plus complexe que nous le décrit Ferry avec les écologistes modernes. Nous serons donc en mesure de savoir s'il existe un ou deux Rousseau, c'est-à-dire s'il y a une contradiction profonde dans son oeuvre ou si celui-ci a tout simplement été interprété de différentes façons.

CHAPITRE 2

L'EMPLOI DE ROUSSEAU DANS LE DÉBAT ÉCOLOGIQUE CONTEMPORAIN

Jean-Jacques Rousseau a souvent été présenté dans l'histoire de la littérature comme l'un des grands initiateurs de la sensibilité romantique. Cette image du rêveur, du vagabond, masquait cependant un autre Rousseau; le penseur politique. Ce sont les idées politiques de Rousseau dont celles du Contrat social qui nous ont profondément marqués «alors que les idées sociales qui occupent dans l'oeuvre de Rousseau une place bien plus importante ne nous ont pas marqués du tout». (Schneider, 1978: 59)

En ce qui a trait au débat écologique actuel, il semble que celui-ci reprenne à la fois les idées politiques et les idées sociales de Rousseau, entre autre ses idées sur la nature humaine, et engage aussi d'autres idées puisées dans l'oeuvre de ce philosophe tels ses idées sur ce qu'est et comprend la nature. Certains des penseurs que nous avons choisi d'examiner dans cette thèse utiliseront davantage les idées politiques de Rousseau (Serres, 1990; Bookchin, 1993), d'autres les idées sociales sur l'espèce humaine (Schneider, 1978; Ferry, 1992, 1994)). Quelles sont ces idées qu'ont reprises ces penseurs dans les écrits de Rousseau? À quelle fin veulent-ils les utiliser? dans le but de nous proposer quelle philosophie écologique exactement?

FERRY: L'HUMANISME ANTI-NATURE

Dans l'avant-propos du Nouvel ordre écologique, Ferry (1992) nous introduit à ce qu'il appelle les parenthèses de l'humanisme. Soulignant la période pré-moderne par la récitation imagée de procès d'animaux ayant lieu en Europe entre les XIII et XVIIIe siècles, il nous entraîne dans une époque qui nous semble quelque peu farfelue. En voici un avant-goût tel que nous le résume Daniel Bermond dans L'Histoire.

On citait à comparaître un cochon soupçonné d'avoir croqué un nourrisson ou mordu un quidam. Si la bête était reconnue coupable, un bourreau était commis pour l'exécuter. On pouvait aussi, en suivant d'autres procédures, assigner en justice une colonie de rats, de sauterelles ou de charançons accusés d'avoir détruit les récoltes... On demandait alors l'excommunication des bestioles. (Ferry, 1992b: 49)

Selon Ferry, le courant de pensée se dégageant de ces pratiques qui furent abandonnées lors de la période humaniste moderne semblent refaire surface aujourd'hui dans notre société et rallier bon nombre de gens, tels les écologistes profonds, les écoféministes et ceux désireux d'accorder un statut juridique aux animaux. L'humanisme n'aurait-il donc été qu'une parenthèse, questionne Ferry.

Ferry n'a jamais caché ses sentiments défavorables à l'égard de ceux qui sont en faveur de l'abandon des idéaux de liberté qu'apporta le siècle des Lumières au profit de projets révolutionnaires selon lui comme le «retour en arrière» proposé par les tenants d'une écologie «profonde». À tous ceux qui rejettent notre civilisation du déracinement,

il réplique avec force et assurance que l'essence de l'être humain est d'être anti-nature.

Examinons davantage ce que ce terme «d'anti-nature» signifie pour cet auteur.

Cette essence d'«anti-nature» qu'il attribue à l'homme et qui forme le coeur de son argumentation a été puisée dans les premiers écrits de Rousseau. De son oeuvre, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Ferry (1992a: 39) a choisi de citer le passage suivant:

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir jusqu'à un certain point de tout ce qui tend à la détruire ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine; avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. L'une choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté: ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits ou de grains, quoique l'un ou l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'en essayer. C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès qui leur causent la fièvre et la mort parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore quand la nature se tait. (Rousseau, 1967a: 218)

S'expliquant à son tour sur ce concept d'anti-nature, Ferry affirme en parlant de l'homme que

la nature lui est si peu un guide qu'il s'en écarte parfois au point de perdre la vie. L'homme est assez libre pour en mourir, et sa liberté, à la différence de ce qu'en pensaient les Anciens, renferme la possibilité du mal. Optima

video, deteriora sequor. Voyant le bien, il peut choisir le pire: telle est la formule de cet être d'anti-nature. Son humanitas réside dans sa liberté, dans le fait qu'il n'a pas de définition, que sa nature est de ne pas avoir de nature, mais de posséder la capacité de s'arracher à tout code où l'on prétendrait l'emprisonner. (Ferry, 1992a:40)

En fait, cette liberté dont parle Rousseau et Ferry, cet arrachement à la nature n'a cessé d'être interprété par la tradition des Lumières comme le signe du proprement humain. Ferry insiste sur ce point:

toutes les pensées qui font de l'homme un être de transcendance, qu'il s'agisse du judaïsme ou du criticisme post-hégélien par exemple, mais encore du républicanisme français, le définissent aussi comme l'être d'anti-nature par excellence. (Ferry, 1992a: 150)

En effet, à la suite de Rousseau, nombre d'autres penseurs s'inscriront dans la tradition républicaine et humaniste, dont Kant, Sartre, Fichte, etc. Et tout comme chez Rousseau, on retrouvera chez Kant l'idée que «l'homme serait défini par "l'arrachement" à une naturalité dont la bête resterait tout entière prisonnière». (Ferry, 1992a: 97) De même chez Sartre, continue Ferry, l'on retrouvera

les intuitions fondamentales de Rousseau et de Kant quant à la différence entre animalité et humanité: l'homme est par excellence l'être d'anti-nature, le seul qui soit capable de ne pas être de part en part déterminé par les conditions naturelles qui lui sont faites à sa naissance. (Ferry, 1992a: 176)

On voit donc bien que l'idée a fait son chemin, dirait le langage populaire, tout au long de ce siècle communément appelé les Lumières ou le siècle de la raison, où la lumière éclaira si bien les esprits que la raison en vint à primer sur les émotions et à dominer celles-ci, jusqu'à notre siècle actuel. Bien des philosophes reprendront le thème: «c'est parce que l'homme est originairement "néant", parce que, à la différence de l'animal, il n'est rien de déterminé par nature, qu'il est voué à une histoire qui est celle de la liberté».

(Ferry, 1992a: 44)

Enfin, Ferry conçoit l'homme en tant qu'être d'anti-nature dans la mesure où, contrairement à l'animal, il est libre et indéterminé. Cette essence d'anti-nature attribuée à l'être humain permettrait d'expliquer la relation que celui-ci entretient avec son milieu naturel et plus particulièrement son comportement à l'égard des animaux. L'homme anti-nature dans le sens libre et indéterminé risque de devenir anti-nature dans un sens vicieux et cruel.

Ainsi des poules plumées vivantes, des grenouilles dont on prélève les cuisses sans les assommer, des lapins dont on arrache les yeux pour les saigner, des porcs que l'on roue de coups («ça les rend meilleurs») avant de les égorger, si possible de façon lente et douloureuse... (Ferry, 1992a: 89)

Ferry poursuit: «je possède encore un livre de cuisine, publié en France entre les deux guerres, qui précise comment, pour le succès d'une certaine recette, «le lièvre demande à être écorché vif». Curieuse exigence en vérité...» (Ferry, 1992a: 89)

Décidément, l'homme est un être d'anti-nature, tel est l'argument central sur lequel Ferry s'appuie, avec à sa suite de nombreux exemples, pour illustrer la relation existant entre l'être humain et la nature, et afin de critiquer les radicaux tels les écologistes profonds, les écoféministes ainsi que les partisans du mouvement de libération animale. Nul doute que Ferry est défavorable aux idées révolutionnaires que ces mouvements mettent de l'avant, il préconise plutôt une alliance entre l'éthique de l'environnement et la démocratie.

Contrairement à ceux qui veulent élever l'animal au rang de l'homme, Ferry croit qu'il existe une philosophie humaniste anti-cartésienne qui évite de tomber dans l'alternative absurde que propose l'écologisme: le «pas en arrière» ou la «barbarie». Il voit d'ailleurs les mouvements écologistes qui revendiquent l'apparition du statut juridique des animaux, des forêts, etc., comme une réelle conversion au sens religieux qui non seulement suppose, mais nécessite une déconstruction complète de la tradition de l'humanisme hérité des doctrines du contrat social et des droits de l'homme auxquels il accorde une extrême importance. Il est clair à l'esprit de notre auteur que le réformisme est seul compatible avec la démocratie. Des visions radicalement anti-humanistes ouvrent à l'idéologie dogmatique. Le réformisme est décidément le seul qui ouvre un espace infini pour la réflexion et l'action comparativement aux idées d'au-delà de l'humanisme.

Selon Ferry, il faut faire justice au sentiment que la nature possède une valeur et que l'on a des devoirs envers elle sans pour autant tomber dans l'extravagance en l'entrevoiant comme un sujet de droit comme le veulent les écologistes profonds. Il faut donc à l'écart du cartésianisme, de l'utilitarisme et de l'écologie fondamentale, élaborer une théorie des devoirs envers la nature. Non pas dans le sens où, comme Michel Serres l'entend, elle serait le sujet et le partenaire d'un contrat naturel. Ferry croit plutôt que l'homme devrait «faire une phénoménologie des signes de l'humain dans la nature pour accéder à la conscience claire de ce qui, en elle, peut et doit être valorisé. » (Ferry, 1992a: 212)

Bref, ce sont seulement nous les humains qui déterminons ce qui est mieux pour la nature et quelle valeur il faut lui attribuer, nous établissons donc nécessairement une distinction entre animalité et humanité, ce qui veut dire que nous nous situons par le fait même dans une vision humaniste et anthropocentriste. Cette tradition humaniste visant le plein épanouissement de l'être humain existe depuis le XVIIIe siècle, elle découle du contrat social et des droits de l'homme, on ne peut la détruire du jour au lendemain. Il faut donc que l'écologie profonde, les écoféministes et les partisans du mouvement de libération animale se rendent compte que dans l'état actuel des choses, les projets révolutionnaires qu'ils proposent ne peuvent avoir lieu, et que la seule solution possible est la réforme qui est réalisable seulement si l'écologie accepte de se rallier à la démocratie. Telle est la position de Luc Ferry qui refuse de sacrifier les acquis de la

période humaniste tant critiquée au profit de solutions purement révolutionnaires et radicales.

BOOKCHIN: L'ÉCOLOGIE SOCIALE

Bookchin voit l'être humain comme faisant partie de la nature, et non comme un être à l'extérieur de celle-ci qui serait non déterminé. Il ne s'acharne pas à nous démontrer ce qui différencie l'animal de l'être humain, comme le fait Ferry. Il s'attarde plutôt à démontrer que cette seconde nature de l'homme, c'est-à-dire sa capacité d'être un être social dépend d'abord et avant tout de cette première nature de l'homme qui est déterminé par des conditions biologiques et un processus d'évolution. Il est important de s'attarder sur les différentes façons dont on conçoit la nature car ces conceptions diverses éclairent la relation que l'on entretient avec notre milieu naturel. Tout comme nous l'avons mentionné au début de notre introduction, le courant de pensée en vogue actuellement voit l'homme comme étant extérieur à la nature et comme le maître qui peut disposer à sa guise de son sujet et lui donner toute forme qui lui convienne. Bookchin croit qu'une

image quasi statique de la nature ne laisse qu'une place très secondaire au fait que les êtres humains sont eux aussi produits par la nature et que la société se développe dans ce processus évolutif, intégrant dans sa propre évolution le monde naturel sous forme de vie sociale. (Bookchin, 1993: 225)

Bookchin croit donc que la société naît de la nature; que l'évolution sociale est tout simplement un prolongement de l'évolution naturelle dans un domaine spécifiquement humain. Bref, Bookchin n'oublie pas l'influence déterminante qu'à la nature et ses processus dans le développement du social chez les êtres humains.

Contrairement à Ferry qui ne cesse d'opposer souci de la culture et respect de la nature, Bookchin croit que

la question...n'est pas de savoir si l'évolution de la société s'oppose à celle de la nature. Elle est de savoir comment l'évolution sociale peut se situer dans l'évolution naturelle, et pourquoi elle s'est trouvée...prise dans un mouvement contraire à l'évolution naturelle et la vie en général. (Bookchin, 1993: 56)

Davantage, «l'essentiel des problèmes qui dressent l'une contre l'autre la société et la nature proviennent de l'évolution même de la société, et non d'un conflit entre société et nature». (Bookchin, 1993: 46-47) C'est la pensée moderne qui s'est chargée de construire et appliquer ce dualisme entre le social et le naturel qui a mené inévitablement à un mauvais rapport des êtres humains avec le reste de la nature.

Enfin, tel que nous l'avons mentionné dans l'introduction, Bookchin croit en ce que l'état pollué de notre milieu naturel trouve ses causes dans toutes les formes hiérarchiques existantes; particulièrement dans le système capitaliste ainsi que la bureaucratie. Bookchin nous parle d'écologie sociale comme projet futur commun à

réaliser. Ce projet s'appuie sur les idées de Rousseau en ce sens qu'il prône la pleine participation de la société. En effet, Bookchin stipule que

quelle que soit l'interprétation que l'on fait de la «volonté générale» de Rousseau et de ses autres formules, l'impulsion fondamentale de cette déclaration constitue un idéal impérissable et non négociable de liberté humaine. Elle signifie qu'aucune démocratie de fait n'est possible et qu'aucune autogestion n'a de sens si les gens ne se réunissent pas en assemblées ouvertes et permettant la confrontation pour formuler les directions politiques de la société. (Bookchin, 1993: 161)

De plus, étant en faveur de la non-représentation tout comme Rousseau l'était, Bookchin affirme qu'«en réalité, aucune politique n'a de légitimité démocratique si elle n'a été proposée, discutée et décidée directement par le peuple, et non par de quelconques représentants ou substituts.» (Bookchin, 1993: 161) Bookchin insiste sur le fait qu'il faut remplacer le capitalisme par une société écologique qui serait fondée sur des relations non-hiérarchiques ainsi que des communautés décentralisées utilisant des technologies écologiques comme l'énergie solaire par exemple.

Bref, Bookchin ne condamne pas, comme le font les tenants d'une écologie profonde, les idéaux de liberté du siècle des Lumières.

...la tradition anarchiste... ne regarde pas le passé avec une nostalgie «primitiviste», mais distingue dans celui-ci les solutions restées inexploitées, en particulier les vastes possibilités de la communauté, de la confédération, de l'autogestion de l'économie, et recherche un nouvel équilibre entre l'être humain et la nature. (Bookchin, 1993: 175-76)

À son avis, ces idéaux ont été corrompus car ils étaient menacés au départ d'embourgeoisement. Bookchin veut récupérer ces idéaux et leur donner une nouvelle direction. La solution n'est pas de détruire ou jeter à la poubelle tout ce que le XVIII^e siècle nous a apporté comme le désirent les écologistes profonds, les écoféministes ainsi que ceux désirant conférer à la nature un statut juridique.

Dissoudre la société dans la nature en situant l'origine des problèmes sociaux dans des facteurs génétiques, instinctifs et irrationnels, c'est laisser la porte ouverte à tous les courants primitivistes qui encouragent les tendances racistes, misanthropes ou sexistes, chez les femmes comme chez les hommes. (Bookchin, 1993: 62)

Définitivement, c'est régresser dans la pensée écologique, affirme Bookchin, lorsqu'on lance des idées insensées et que l'on met des projets révolutionnaires comme ceux des tenants de l'écologie radicale de l'avant. Critiquant le biocentrisme que prônent ces mouvements, Bookchin affirme de cette approche qu'elle ne veut que minimiser la spécificité de l'humanité qui est la capacité qu'elle possède à s'engager consciemment dans des activités. Conséquemment, elle empêche les êtres humains de modifier leur monde et donc eux-mêmes. Enfin, Bookchin prône les bienfaits de l'écologie sociale en ce qu'elle vise une société non hiérarchique et exige que s'installe une éthique qui permette à l'être humain en tant qu'acteur de rendre l'évolution aussi libre que possible tout en satisfaisant les besoins des humains et des non-humains.

En ce qui concerne l'image que Bookchin a gardé de Rousseau maintenant, l'on peut dire que Bookchin ne le voit pas comme un humaniste anti-nature, mais plus étonnant que tout, Bookchin voit dans le discours de Rousseau quelqu'un qui désire, dans une certaine mesure, divorcer de l'humanité! En effet, Bookchin affirme que la passion idyllique que Rousseau avait pour la vie solitaire dans un cadre naturel cache quand même un aspect possiblement malsain. Un tel comportement peut mener une personne à rejeter la nature humaine, et à refuser d'entretenir toute relation sociale avec quiconque, donc, en conséquence, à opposer inutilement culture et nature encore une fois. Le comportement de Rousseau allait dans ce sens à ses dires.

Si, au XVIIIe siècle, Rousseau penchait vers cette attitude, c'était pour tout un ensemble de raisons... Mais Voltaire n'exagérait pas tout à fait lorsqu'il le qualifiait d'«ennemi de l'humanité». Le fou de nature qui se retire dans de lointaines montagnes et qui fuit la compagnie de ses semblables est à l'origine de toute la kyrielle de misanthropes qui traverse les âges. (Bookchin, 1993: 224)

Ces propos de Bookchin pourraient devenir davantage intéressants si on les associait à la critique qu'il fait du biocentrisme que véhiculent et prônent les écologistes profonds. Ce biocentrisme accorde à l'espèce animale la même valeur qu'à l'espèce humaine. Dans certains cas, cette approche va même jusqu'à accorder davantage de valeur aux végétaux d'abord, aux animaux et ensuite aux humains. C'est d'ailleurs pourquoi Bookchin qualifie cet écologisme de misanthrope parce qu'il peut conduire au rejet de la nature humaine tout simplement. À la lumière de ces autres affirmations, pourrions nous supposer que Rousseau, qualifié ni plus ni moins de misanthrope lui aussi, serait

en quelconque façon le père fondateur de ce courant radical? ou encore mieux, Rousseau serait-il à l'origine des divergences d'opinions que l'on retrouve dans les discussions environnementales actuellement dû aux contradictions que l'on retrouve dans ses écrits ou tout simplement par les différentes interprétations que l'on en fait? Par ailleurs, pourquoi tous ces mouvements finissent toujours par opposer culture et nature, et à privilégier l'un de ces deux concepts au détriment de l'autre? Il semble pratiquement impossible d'unifier les deux selon Bookchin si l'on observe les choix qui nous sont proposés: écologisme misanthrope, sexiste ou bien encore un environnementalisme écoeurant, à moins d'adhérer à l'approche qu'il nous propose ci-haut, soit d'adhérer à l'écologie sociale.

SERRES: DU CONTRAT SOCIAL AU CONTRAT NATUREL

Ce n'est point un hasard si Michel Serres a nommé l'un de ses derniers ouvrages Le contrat naturel. Serres voudrait passer du «contrat social» dont on parle Rousseau et bien d'autres penseurs, à ce nouveau contrat de type «naturel» qui réinventerait la Terre. Pourquoi réinventer la Terre et non pas la nature comme le propose la majorité des autres penseurs de l'écologie aujourd'hui? Celui-ci préfère plutôt utiliser un passage nouveau; celui de la terre-élément ou terre de l'agriculture à la Terre comme planète afin de souligner ce passage d'une perception locale à une conception globale de notre milieu naturel. Serres utilise une photographie bien connue qui symbolise cette nouvelle conception d'une globalité: celle prise d'un satellite qui nous fait voir la planète entière.

Cette image significative contribuerait à créer un lien nouveau entre l'humanité et la planète.

Le «contrat naturel» (qui sonne un peu comme le «contrat social» de Rousseau) s'applique à ce lien en formation. Une relation juridique avec l'ensemble de la planète est une idée étrangère aux générations précédentes. Or, de même que les sociétés humaines ne peuvent se penser sans le contrat social, la construction de la globalité et de l'unité du genre humain ne peut se penser maintenant sans la notion d'un contrat naturel. (Serres, 1994: 12)

Le contrat étant exclusivement social jusqu'à maintenant, il ne parlait que des hommes et ne parlait point du monde. Il en fut ainsi du contrat social, du droit naturel et de la déclaration des droits de l'homme. C'est ainsi que «la nature se réduit à la nature humaine qui se réduit soit à l'histoire, soit à la raison.» (Serres, 1990: 62) Le monde demeure tout simplement inexistant. Aujourd'hui, nous sommes forcés de tenir compte du phénomène de globalisation, sinon nous nous dirigeons vers l'extinction de notre espèce. En effet,

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 localités, à l'extinction automatique. (Serres, 1990: 32)

Le contrat social ne suffit pas, il faut passer au contrat naturel dorénavant si nous voulons sauver notre peau et celle de nos enfants.

Ce contrat naturel que Michel Serres nous propose vise simplement à créer un lien nouveau entre l'humanité et la Terre. L'obligation qui découle de ce lien constitue le contrat naturel. Plus précisément, Serres voit ce contrat comme

la reconnaissance, exactement métaphysique, par chaque collectivité, qu'elle vit et travaille dans le même monde global que toutes les autres; non seulement chaque collectivité politique associée par un contrat social, mais aussi chaque collectif quelconque, militaire, commercial, religieux, industriel..., associé par un contrat de droit, mais encore le collectif expert associé par le contrat scientifique. J'appelle ce contrat naturel métaphysique, parce qu'il va au-delà des limitations ordinaires des diverses spécialités locales, et, en particulier, de la physique. Il est aussi global que le contrat social et fait entrer celui-ci, en quelque sorte, dans le monde et il est aussi mondial que le contrat savant et fait entrer celui-ci, en quelque sorte, dans l'histoire. (Serres, 1990: 78)

Cette perspective suppose donc que l'on considère dorénavant la Terre comme un sujet alors que par le passé elle a toujours été traitée comme un objet. Considérer la Terre comme un sujet de droit! comment est-ce possible? Serres s'explique et justifie son idée.

Tous les progrès du droit ont consisté à considérer des choses qui étaient des objets et à en faire des sujets: les esclaves, qui étaient des objets, sont devenus des sujets de droit; de même les enfants, les embryons... Chaque fois que le droit avance, il transforme ainsi des objets en sujets. (Serres, 1994: 14)

Ce contrat naturel vise donc à accorder un statut juridique à la planète entière, bref, à tout ce qui forme et constitue cette planète. Puisque le droit n'existe pas en ce qui concerne le monde, il faut l'inventer, de façon philosophique d'abord, juridique et

politique par la suite. Nous en sommes présentement à la première étape et il faut dire que cette idée suscite bien des résistances parmi les philosophes et certains penseurs de l'écologie. Mais Serres, lui, croit qu'il est bien légitime d'instituer la nature en sujet de droit. La nature est pour lui

l'ensemble des conditions de la nature humaine elle-même, ses contraintes globales de renaissance ou d'extinction, l'hôtel qui lui donne logement, chauffage et table; de plus elle les lui ôte dès qu'il en abuse. Elle conditionne la nature humaine qui, désormais, la conditionne à son tour. La nature se conduit comme un sujet. (Serres, 1990: 64)

Nous sommes sur la bonne piste. Ce procès entre les utilisateurs d'un parc et le parc lui-même illustre bien ce nouveau lien dont nous parle Serres; ce lien entre l'humanité et la planète qui amène de nouvelles obligations. Ce sont ces nouvelles obligations qui nous feront nous diriger pas à pas vers ce contrat naturel dont la plus fière promesse est de nous sauver la vie.

Ce contrat naturel sera bien différent de notre contrat actuel ou bien de celui dont nous entretenait Rousseau à l'époque. C'est un fait selon Serres, le contrat actuel inverse en partie celui de Rousseau. L'idéal de Rousseau était que les hommes vivent ensemble en sachant tout de chacun, ce qui déterminait leurs droits et devoirs envers chacun et délimitait du même coup leur liberté. Ce contrat n'est plus aujourd'hui. Voici le nôtre. «Nous constituons une société à responsabilité limitée. Notre liberté tient de cette limitation. Elle vient en partie des espaces de non-droit. Par où pourrait passer la

nature». (Serres, 1990: 114) Et c'est ce qui se passe aujourd'hui. Les êtres humains ne sont pas plus ni moins que des parasites. Ils s'approprient les choses et abusent de leur hôte: leur milieu naturel dont ils dépendent malgré tout. Serres résume bien dans un petit récit imagé l'appropriation que l'on se fait de notre entourage, imitant ainsi les animaux.

Allons déjeuner ensemble tout à l'heure: quand passera le plat commun de salade, que l'un de nous crache dedans et aussitôt il se l'approprie, puisque nul autre ne voudra plus en prendre. Il aura pollué ce domaine et nous réputerons sale son propre. Nul ne pénètre plus dans les lieux dévastés par qui les occupe de cette façon. Ainsi la souillure du monde y imprime la marque de l'humanité, ou de ses dominateurs, le sceau ordurier de leur prise et de leur appropriation. (Serres, 1990: 60)

Telle est notre situation actuelle. Nous nous réduisons à l'état de parasites par notre désir de maîtrise et de possession. Le contrat naturel nous propose autre chose que ses désirs malsains; il nous propose d'être en symbiose avec la nature. «Le droit de symbiose se définit par réciprocité: autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là, devenu sujet de droit.» (Serres, 1990: 67) Ainsi, seul le droit pourrait limiter l'action parasitaire de l'homme en conférant un statut juridique à l'ensemble de la planète. Voilà le prochain contrat que nous propose Serres. Il faut bientôt passer à ce contrat naturel, avant qu'il ne soit trop tard et que le parasite, par la destruction totale de son hôte qu'il habite, s'amène lui-même à disparaître.

Bref, il faut non seulement tenir compte de cette nouvelle idée de globalité qui émerge, mais il faut aussi apprendre à vivre avec elle et en elle. Il faut abandonner ces idées cartésiennes qui veulent faire de nous les maîtres et possesseurs de la nature car cette maîtrise et possession ne peuvent nous mener qu'à notre propre perte. Il y a maintenant trop longtemps que subsiste cette situation où l'on agit comme si la nature n'existait pas et ne possédait pas ses propres forces. Rousseau avait bien compris, mais nul ne l'a écouté. «Il faut prendre ce dernier à la lettre: passé le contrat, il n'y a plus de nature que pour le rêveur solitaire; la société l'a oubliée.» (Serres, 1990: 117) Le temps presse, retrouvons nos manches et doublons le contrat social d'un contrat naturel tandis qu'il nous est encore possible de le faire. «Nous devons décider la paix entre nous pour sauvegarder le monde et la paix avec le monde afin de nous sauvegarder.» (Serres, 1990: 47)

DES SIMILITUDES AUX DIVERGENCES

Lorsque nous examinons les grandes idées de ces auteurs, on voit d'emblée que la démocratie est aussi chère à Bookchin qu'à Ferry; tous deux sont en faveur des principes qu'elle met de l'avant. Tous deux sont conscients de l'importance des acquis du XVIIIe siècle et préfèrent de loin les Lumières au Romantisme qui condamne l'humanité «aux particularismes locaux, au tribalisme et au nationalisme.» (Bookchin, 1993: 153) Même si ce siècle souffrait de graves lacunes, Bookchin n'est pas moins conscient des bienfaits qu'il nous légua. En effet, ce siècle

ramena l'esprit humain du ciel sur la terre, du règne du surnaturel à celui du naturel. Il opposa une vision claire et laïque au monde mythique obscur qui infestait le féodalisme, la religion et le despotisme royal. Il remit en question l'inégalité politique, la suprématie de l'aristocratie, la hiérarchie cléricale... (Bookchin, 1993: 153)

Serres, lui, n'est pas porté à clamer les louanges de ce siècle, comme le font Ferry et Bookchin. Il se concentre plutôt tout au long du Contrat naturel à nous convaincre que ce siècle non différent des précédents n'a pas tenu compte du monde, du milieu qui nous faisait vivre. Certes, il demeure qu'il est conscient que le contrat social a ses mérites puisqu'il ne veut point l'éliminer; il veut le doubler d'un autre contrat qui tiendrait compte dorénavant du milieu naturel dans lequel nous vivons. Il veut se servir du droit qu'ont instauré ses prédécesseurs et aller encore plus loin; il veut conférer à la Terre un statut juridique. Bref, il veut garder certains acquis du XVIIIe siècle, mais plus que tout il y voit des lacunes qu'il nous faut corriger aujourd'hui tandis qu'il en est encore temps.

La différence marquante entre ces auteurs ne me semble pas tant être l'adhésion au siècle des Lumières qu'une conception plutôt divergente de l'homme et de la nature. En effet, ce qui les mène à des camps opposés et qui nous permet de les différencier davantage, est qu'à l'opposé de Ferry, Bookchin et Serres ne s'affichent pas comme étant «anti-nature.» Ils semblent disposés à voir l'homme comme faisant toujours partie de la nature aujourd'hui, alors que Ferry, lui, semble en définitive l'avoir oublié. Alors que Ferry n'affirmerait pas qu'il est un animal avec une certaine spécificité, Bookchin n'hésite

pas à affirmer que, nous, les êtres humains, «ne sommes pas moins des animaux que les autres mammifères; cependant, nous sommes plus que les troupeaux qui paissent dans les plaines africaines.» (Bookchin, 1993: 32-33) Critiquant l'homme d'anti-nature, il affirme que

le vieux thème rousseausiste selon lequel la civilisation s'oppose inévitablement à la nature et corrompt la nature humaine elle-même refait surface aujourd'hui, alors précisément que le besoin d'une civilisation véritablement humaine et écologique n'a jamais été plus grand, si nous voulons sauver la planète et nous avec. (Bookchin, 1993: 23)

Quant à Serres, il critique tout comme Bookchin cette dissociation entre culture et nature. «Je n'aime guère ce mot de «culture» qui, comme celui de «nature», est un des plus propres à faire se battre les hommes» (Serres, 1994: 15) À son avis, la culture a horreur du monde et l'histoire ne tient pas compte de la nature. C'est essentiellement cette critique que l'on retrouve tout au long du Contrat naturel; nous n'avons pas tenu compte du monde dans lequel nous vivons, nous avons mis l'accent sur la sociabilité. Sa critique du mot «environnement» illustre bien la conception erronée que l'on se fait du milieu dans lequel nous vivons.

Oubliez donc le mot environnement, usité en ces matières. Il suppose que nous autres hommes siégeons au centre d'un système de choses qui gravitent autour de nous, nombrils de l'univers, maîtres et possesseurs de la nature... Non. La Terre exista sans nos inimaginables ancêtres, pourrait bien aujourd'hui exister sans nous, existera demain ou plus tard encore, sans aucun d'entre nos possibles descendants, alors que nous ne pouvons exister sans elle. De sorte qu'il faut bien placer les choses au centre et

nous à leur périphérie, ou mieux encore, elles partout et nous dans leur sein, comme des parasites. (Serres, 1990: 60)

Nous faisons donc partie intégrante de la nature. Nous ne pouvons nous dissocier d'elle. Nous avons tenté de le faire depuis bien longtemps et nous devons maintenant en assumer les conséquences. Nous avons la preuve aujourd'hui avec les menaces de plus en plus grandes que nous fait voir la planète que nous ne pouvons plus croire que nous sommes au centre de tout et qu'il est évident que nous dépendons de notre milieu afin d'assurer la survie de notre espèce. Quoi que l'on ait pensé jusqu'à maintenant et que certains continueront de penser dans le futur: nous faisons bel et bien partie de la nature, nous sommes en partie déterminé par celle-ci.

Si l'on s'en tient aux premières explications de Ferry et au discours de Rousseau, le terme «anti-nature» appliqué à l'homme ne signifierait point contre la nature comme le mot «anti» a tendance à nous le faire croire, mais signifierait plutôt la liberté pour l'homme de faire des choix, de prendre des décisions comparativement à l'animal qui n'a point cette possibilité. Pour Ferry, cette liberté n'a point de limite alors que pour Bookchin et Serres elle en a: l'homme est au sein de la nature. Est-ce que l'être humain peut vraiment s'arracher «à tout code» comme le prétend Ferry ou est-ce plutôt une illusion que se plaît à croire celui-ci? En effet, que fait Ferry de la maladie, du vieillissement et de la mort, de même que de notre dépendance envers les éléments naturels nous entourant et nous permettant de vivre tels l'eau potable, l'oxygène, etc.? Pourtant, nous constaterons dans le chapitre suivant que Rousseau, sur lequel s'appuie

Ferry, semble moins convaincu que ce dernier à propos de cette liberté absolue que possède l'être humain et semble y voir des limites. Serait-ce un oubli de la part de Ferry ou tout simplement une différente interprétation des écrits de Rousseau? Cela reste à voir.

Toutefois, il demeure important de faire la distinction entre ces deux significations «d'anti-nature» décrites ci-haut car elles finissent par se rejoindre. Même si l'homme possède la capacité de faire davantage de choix comparativement à l'animal qui est déterminé par l'instinct d'être pro-nature, il a quand même décidé de polluer la terre et tout ce qui y vit, et d'aller jusqu'à mettre en péril sa propre vie et celle des générations futures. L'être humain a définitivement oublié qu'il faisait partie des processus de l'évolution, donc de la nature même et qu'il était toujours d'abord et avant tout déterminé par celle-ci. Ferry étant conscient des conséquences néfastes de cette liberté de l'être humain sur son milieu naturel, semble malgré cela, comme bien d'autres d'ailleurs, avoir oublié que cette indétermination de l'être humain a ses propres limites et quoi que l'on dise, celui-ci fera toujours partie intégrante de la nature et sera, dans un premier temps, déterminé par celle-ci.

Ferry n'hésite pas à qualifier l'humanisme de Rousseau «d'anti-nature». «Anti-nature», dans le premier sens d'abord, c'est-à-dire dans le sens où l'être humain est indéterminé par la nature comparativement à l'animal et dans le deuxième sens aussi où celui-ci peut poser des gestes nuisibles envers le milieu naturel où il habite aussi bien

qu'envers lui. Il dissocie complètement les deux mondes culture et nature comme la plupart des philosophes. Il perçoit donc Rousseau comme étant un humaniste anti-nature, tout comme ses écrits. Les arguments qu'il utilise pour critiquer les mouvements écologiques radicaux sont basés sur cet humanisme anti-nature de Rousseau.

Comment expliquer alors que Bookchin, un grand penseur de l'écologie et Serres, un écologiste profond selon Ferry, se servent tous deux de Rousseau pour proposer une nouvelle société, un nouveau contrat pour remédier à la situation actuelle qui fait peu pour l'espace où nous vivons? À l'opposé de Ferry, Bookchin a même qualifié Rousseau de misanthrope, tellement il s'est éloigné de la société pour se retrouver seul dans la nature sauvage. Quant à Serres, il voit Rousseau comme un rêveur solitaire fuyant la société dans la nature. Généralement, la réputation qu'à Rousseau parmi la plupart des penseurs est celle d'un des grands initiateurs de la sensibilité romantique ou d'un écologiste.

Comment alors mettre en place une philosophie de l'écologie, basée sur les écrits de Rousseau, qui soit adéquate pour tous si l'humanisme de ce philosophe est réellement anti-nature? Enfin, comment expliquer toutes ces contradictions? Il nous faut effectivement retourner à la source même, c'est-à-dire aux écrits de Rousseau afin d'éclaircir les liens entre ces auteurs et approfondir les diverses utilisations qu'ils font de l'oeuvre de Rousseau.

CHAPITRE 3

ROUSSEAU: RATIONALISME ET NATURE

Jean-Jacques Rousseau, ayant vécu il y a déjà de cela deux siècles, nous surprend toujours aujourd'hui par l'actualité de ses préoccupations et par la modernité de ses propos, à l'heure justement où les écologistes en ont assez de s'alarmer et crient dorénavant «Urgence!», sinon c'est la fin. Marcel Schneider, auteur de l'ouvrage intitulé Jean-Jacques Rousseau et l'espoir écologiste, dit de celui-ci qu'il a inventé l'état d'esprit de l'écologie et que les écologistes aujourd'hui suivent la voie qu'il avait déjà tracée dans ses écrits.

Les arguments qu'il a développés pour protester contre une forme de civilisation aussi perverse que matérialiste n'ont rien perdu de leur force aujourd'hui. Nos écologistes les reprennent à leur compte: si l'objet de leur contestation est nouveau, leur attitude morale et philosophique reste celle de Rousseau. (Schneider, 1978: 18)

Pourtant, ce n'est pas du tout des propos semblables que tient Luc Ferry à l'égard de Rousseau et de ses écrits. Au contraire, il affirme plutôt que ses écrits ont appuyé l'essence même de l'homme qui est d'être anti-nature. Étant perçu par certains, dans ses écrits, comme un romantique, amoureux fou de la nature, et par d'autres comme un véritable humaniste anti-nature, il est normal d'être quelque peu confus quant aux écrits de Rousseau. Ce pourquoi nous examinerons, dans ce chapitre, certains textes de

Rousseau qui nous fourniront les éléments nécessaires nous permettant d'éclaircir ces diverses interprétations.

DU RATIONALISME

a) La liberté de l'homme

Il est vrai que Rousseau s'est appliqué, dans son Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes à différencier l'animal de l'homme. L'homme est en plusieurs points semblable à la bête explique Rousseau, mais une caractéristique spécifique à lui fait qu'il nous faut les distinguer. Cette distinction se base sur la qualité d'agent libre que possède l'homme comparativement à l'animal.

Tout animal a des idées, puisqu'il a des sens; il combine même ses idées jusqu'à un certain point: et l'homme ne diffère à cet égard de la bête que du plus au moins; quelques philosophes ont même avancé qu'il y a plus de différence de tel homme à tel homme, que de tel homme à tel bête. Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre. La nature commande à tout animal, et la bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister...(Rousseau, 1967a: 218)

Cette liberté permet à l'être humain de poser des choix, de prendre des décisions, et ces actions n'ont rien à voir avec les lois de la mécanique comme l'est l'instinct chez les animaux. L'humain apparaît ainsi indéterminé par la nature.

Une autre caractéristique découle de cette liberté de l'être humain qui ne peut être contestée selon Rousseau; celle-ci concerne la faculté de se perfectionner. Il en est autrement des animaux qui sont au bout de quelques mois ce qu'ils seront toute leur vie, après avoir atteint leur stade final de développement. Chez l'être humain, cette perfectibilité l'amène à développer toutes ses autres facultés et plus particulièrement la faculté de raisonner sur laquelle Rousseau s'attarde dans ses écrits.

Rousseau a su établir un lien entre passion, raison et perfection; lien qui nous éclaire davantage si l'on veut comprendre la relation qu'entretiennent aujourd'hui les êtres humains avec leur milieu naturel. Voici ce lien:

...l'entendement humain doit beaucoup aux passions, qui, d'un commun aveu, lui doivent beaucoup aussi; c'est par leur activité que notre raison se perfectionne; nous ne cherchons à connaître que parce que nous désirons de jouir; et il n'est pas possible de concevoir pourquoi celui qui n'aurait ni désirs ni craintes se donnerait la peine de raisonner. (Rousseau 1967a: 218)

Telle est la situation que nous vivons dans l'état de raisonnement. Les passions prennent naissance dans nos besoins et s'amplifient au fur et à mesure qu'il y a accumulation de connaissances. Pour l'homme sauvage qui est privé de lumière, ses désirs se résument uniquement à ses besoins physiques. Il en est autrement de nous, êtres civilisés que nous sommes, ayant développé cette capacité de raisonner à un point tel qu'elle semble pouvoir nous nuire si l'on se fie à la haute technologie mise sur pied qui semble aggraver notre cas plutôt que le soulager, par ses conséquences néfastes sur

l'environnement. Aujourd'hui, on ne retrouve plus chez l'âme humaine, «que le difforme contraste de la passion qui croit raisonner, et de l'entendement en délire.» (Rousseau, 1967a: 209) Dans ce cas, est-ce dire que cette perfectibilité de l'être humain, malgré ses bienfaits qu'on nous vantait et ses nombreuses promesses, cachait ses vices?! Fort probable.

b) Les avatars de la liberté

Il ne faut pas faire l'erreur de croire que cette perfectibilité chez l'homme n'entraîne que le bien. Il faut être conscient que cette liberté de l'homme renferme la possibilité du mal comme du bien. C'est ainsi que si l'homme voyant le bien, choisit le mal; il devient corruptible. Ainsi, cette liberté chez l'être humain n'entraîne non seulement la possibilité d'une perfectibilité, mais d'une corruptibilité. Rousseau, sans avoir utilisé dans ses écrits le terme «corruptibilité», semblait voir qu'il allait de pair avec celui de «perfectibilité» sur lequel il s'est davantage attardé. Jugez-en vous mêmes dans les réflexions qui suivent.

Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée (qu'est la perfectibilité) est la source de tous les malheurs de l'homme: que c'est elle qui le tire à force de temps de cette condition originaire dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents, que c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature. (Rousseau, 1967a: 218)

Il semble que Rousseau ait compris bien des choses avant son temps. Rousseau sous-entend-il ici que cette perfectibilité de l'homme l'a porté à devenir maître de la nature et à mettre en danger sa propre vie? Est-ce ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme que l'homme devient «le tyran de lui-même et de la nature»? Peut-être... Est-ce par son désir de jouir, de posséder et de s'approprier que l'être humain en est devenu à être caractérisé comme le voulait Descartes comme le maître et possesseur de la nature et à aller jusqu'à mettre en danger la vie de son espèce?

N'est-ce pas ces passions incontrôlées, ces passions qu'on ne veut point refréner qui nous amènent parfois à choisir le pire au détriment du profitable, à mettre la survie de notre espèce et celle des autres en danger au profit de quelconques progrès technologiques? Cette idée se retrouve justement dans le passage de Rousseau que Ferry a choisi d'utiliser pour bâtir son argumentation contre les fervents de mouvements écologiques radicaux que nous avons cités au chapitre deux. Ce passage va comme suit: «c'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès qui leur causent la fièvre et la mort parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore quand la nature se tait.» (Rousseau, 1967a: 218) Cette citation décrit assez bien notre situation actuelle: la nature n'en peut plus, on n'y prête pas l'oreille, ni les yeux, nous nous laissons emporter par un désir toujours plus grand de bien-être et de bénéficier de quelques nouveaux jouets technologiques qui nous permettront de gagner davantage de temps et d'augmenter la production, le développement, etc. Est-ce dire que c'est derrière ces passions de l'être humain que se cache le vrai problème, la vraie cause à

nos problèmes environnementaux aujourd'hui? Est-ce à cause de ce présupposé à propos de l'espèce humaine affirmant que l'être humain est insatiable, qu'il veut toujours avoir plus que ce qu'il a, qu'il y a problème? Peut-être que l'origine de notre mauvaise relation avec la nature provient d'ailleurs, peut-être est-elle tout autre...

DE LA NATURE

Il semble que Rousseau nous entretienne largement de la nature dans ses écrits, mais dans un sens la plupart du temps différent du nôtre. L'utilisation qu'il fait du terme nature renvoie à ce qu'il appelle «l'état de nature» qui se réfère plutôt à un temps ou à une période qui retrace l'histoire du genre humain; de l'homme sauvage avant qu'il ne vive en société. Précisons ici que cette période n'a peut-être jamais existé, elle est un idéal chez Rousseau pour démontrer l'état dans lequel l'homme serait le plus heureux. Par ailleurs, cet homme sauvage, lui, vit dans la nature au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire au sens où elle est un milieu physique déterminé par des processus et des éléments qui en font partie. Tentons d'éclaircir ici ces deux sens de «nature».

a) La nature comme idéal

Au tout début de son Discours, il semble que Rousseau par sa sagesse avait déjà bien compris les maux dont nous menaçait la société moderne malgré les louanges et les bienfaits qu'acclamaient la plupart des philosophes à cette époque. En effet, exposant l'état de nature comme étant la situation idéale à l'être humain, il affirmait:

Mécontent de ton état présent par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentements encore, peut-être voudrais-tu pouvoir rétrograder; et ce sentiment doit faire l'éloge de tes premiers aïeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux qui auront le malheur de vivre après toi. (Rousseau, 1967a: 212)

Cet état de nature dont nous parle Rousseau se compose de deux principes chez les êtres humains antérieurs à la raison qui caractérise la sociabilité aujourd'hui. Ce premier principe consiste en le bien-être et la conservation de notre espèce et le deuxième en la répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible, principalement nos semblables.

C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel: règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand, par ses développements successifs, elle est venue à bout d'étouffer la nature. (Rousseau, 1967a: 210)

L'homme sauvage ne fera jamais de mal à un autre homme ou à tout être sensible si ce n'est pour assurer sa propre conservation. Cela va de soi et est naturel; nul besoin de lui dicter ses devoirs. Ce désir d'auto-conservation l'amène à éprouver de la pitié pour tout être souffrant.

Malheureusement, avec l'apparition de l'état de raisonnement, ce sentiment s'effrite et ne subsiste presque plus. La raison fait plutôt apparaître l'amour-propre, met

dorénavant l'emphase sur ce sentiment et relègue aux oubliettes l'amour envers son espèce.

C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige. C'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant: «Péris, si tu veux; je suis en sûreté». (Rousseau, 1967a: 224)

La pitié sert donc de loi, de moeur et de vertu dans l'état de nature. Il en est autrement dans l'état de sociabilité.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, passion et raison vont de pair. Dans l'état de nature les passions des hommes ne dépassaient pas leurs besoins physiques. En effet, il est vrai qu'«ils n'avaient entre eux aucune espèce de commerce, qu'ils ne connaissaient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris, qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien...» (Rousseau, 1967a: 225) Dans l'état de raisonnement, les hommes, afin d'assouvir leurs passions, deviennent égoïstes et sont prêts à tout, même à nuire intentionnellement à leur voisin. Ce premier principe antérieur à la raison qu'est de veiller à son bien-être et à sa conservation semble être d'une plus grande importance que le deuxième principe dorénavant. L'équilibre entre ces deux principes est rompu. Voilà le malheur qu'entraîne l'état de raisonnement.

Enfin, même si Rousseau nous entretient longuement de l'homme sauvage ou de l'homme originel dans ce Discours, il ne faut pas faire l'erreur de confondre «état de nature» et «sauvagerie» selon Marcel Schneider.

L'état de nature prôné par Rousseau est un point de vue, un concept idéal sans réalité historique; «les attributs qui lui correspondent, l'innocence, la pureté, l'indifférence au bien comme au mal, doivent être pensés comme des références abstraites; il s'agit simplement de baliser l'horizon à partir duquel pourra être défini, par différence, l'état de civilisation ou de société». (Schneider, 1978: 27)

Rousseau admet lui-même que cet état de nature est tout simplement un idéal qui vise à nous mettre en garde contre certains aspects malsains découlant de la situation des hommes vivant en société ainsi qu'à nous faire réfléchir sur l'état de la civilisation. À son avis, il est difficile «de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais». (Rousseau, 1967a: 209) Tout comme Schneider l'affirme, cet état de nature ne nous révèle point l'histoire exacte de l'homme et Rousseau nous en prévient au tout début de son Discours.

Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde. (Rousseau, 1967a: 212)

Cet homme sauvage dont nous parle Rousseau avec toutes ses qualités n'a peut-être jamais existé, qui sait? Malgré tout, Rousseau semble convaincu que cet état était beaucoup plus favorable aux hommes et leur apportait davantage que dans l'état de raisonnement.

Dans cet état de nature, nul besoin n'était d'ériger des lois et des droits pour veiller à la conservation des espèces animales et humaines. Étant donné la sensibilité des animaux,

l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble en effet que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible, qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre. (Rousseau, 1967a: 210)

Répetons-le, cette vision n'existait que dans l'état de nature. Il en est autrement dans l'état de raisonnement. Rousseau reprochait d'ailleurs aux modernes d'associer les lois uniquement aux êtres moraux libres et capables de raisonner, donc de borner la loi naturelle aux êtres humains seulement. Ce sont les mêmes reproches que font aujourd'hui les écologistes radicaux et les défenseurs des droits des animaux aux penseurs d'une écologie réformiste. L'égalité biocentrique que préconise les écologistes profonds est critiqué de tout côté par ceux qui refusent d'accorder un statut juridique aux autres composantes de ce monde, que l'on parle des animaux, d'un parc, etc., justement sous principe qu'ils ne sont pas des agents moraux.

Rousseau préconise l'état de nature car la société corrompt les hommes. Rousseau fait figure d'opposant et de contestataire à cette époque puisqu'il s'en prend à la culture et à la société. Le sauvage de Rousseau explique tout simplement sa théorie que la vertu appartient plus fidèlement au sauvage qu'à l'homme civilisé et que le vice a pris naissance dans la société.

Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. (Rousseau, 1967a: 231)

La corruption fait son apparition du fait que les hommes sont réunis en masse. S'assemblant, «chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même...celui qui chantait ou dansait le mieux, le plus beau, le plus fort, le plus adroit, ou le plus éloquent, devint le plus considéré». (Rousseau, 1967a: 230) C'est de là que naquirent la vanité, le mépris, la honte et surtout l'envie. Ces nouveaux sentiments contribuèrent à l'éveil de passions chez l'être humain dont celles de posséder et de jouir, qui ne réussirent qu'à le rendre malheureux. Les questionnements de Rousseau le démontre.

Je demande laquelle, de la vie civile ou naturelle, est la plus sujette à devenir insupportable à ceux qui en jouissent. Nous ne voyons presque autour de nous que des gens qui se plaignent de leur existence, plusieurs même qui s'en privent autant qu'il est en eux; et la réunion des lois divine et humaine suffit à peine pour arrêter ce désordre. Je demande si jamais

on a ouï dire qu'un sauvage en liberté ait seulement songé à se plaindre de la vie et à se donner la mort. (Rousseau, 1967a: 222)

Enfin, nul doute que Rousseau préconise l'état de nature et non l'état de l'homme en société. Seul cet état de nature était «le plus propre à la paix et le plus convenable au genre humain». (Rousseau, 1967a: 223)

b) La nature matérielle

Le sauvage ou l'homme originel dans l'état de nature vivait dans la nature où nous l'entendons, comme milieu physique. «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, 1967a: 212) Il semble que l'homme originel contrairement à l'homme civil vivait en harmonie avec la nature et n'abusait point de son hôte. Ainsi, «la terre abandonnée à sa fertilité naturelle et couverte de forêts immenses que la cognée ne mutila jamais...» (Rousseau, 1967a: 213) Il en est autrement dans l'état de raisonnement où l'homme modifie tout sur son passage et cause d'irréversibles dommages en bouleversant les processus naturels. Dans l'Emile ou de l'éducation, Rousseau critique vivement l'action de l'homme civil.

Tout est bien en sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. Il force une terre à nourrir les productions d'un autre, un arbre à porter les fruits d'un autre; il mêle et confond les climats, les événements, les saisons; il mutilé son chien, son cheval, son esclave; il bouleverse tout, il défigure tout, il aime la difformité, les monstres; il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme; il le

faut contourner à sa mode, comme un arbre de son jardin. (Rousseau, 1967d: 19)

L'homme manipule ainsi son milieu naturel comme nous l'avons expliqué au début de ce travail. Depuis l'époque néolithique l'homme modifie la nature, tous s'accordent pour l'admettre. Ce que nous appelons aujourd'hui nature est tout simplement une création artificielle, un écosystème inventé par l'homme croit Schneider. L'homme a déformé l'écosystème qui existait jadis. Il a abattu la forêt afin de cultiver la terre et se nourrir des plantes qui lui étaient utiles. «Il a simplifié les échanges entre les différents milieux, les ramenant autant que cela dépendait de lui, à deux niveaux: production et consommation, alors que les cycles naturels sont infiniment plus nombreux, plus complexes, plus hasardeux». (Schneider, 1978: 35-6) Rousseau n'a peut-être pas été très clair, mais il semble qu'il nous ait mis quelque peu en garde contre les limites de la nature dans certains passages qu'il nous laisse. N'est-ce pas ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme que «les hommes dissolus se livrent à des excès qui leur causent la fièvre et la mort, parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore quand la nature se tait»? (Rousseau, 1967a: 218)

De même, Rousseau a établi une distinction entre l'animal et l'homme, disant de ce dernier qu'il était indéterminé par la nature comparativement à l'animal. C'est ce que Ferry a affirmé aussi nous l'avons vu. Cependant, Ferry a négligé de démontrer que Rousseau semblait voir des limites à cette spécificité de l'être humain. Rousseau a

soulevé l'existence de certaines vérités naturelles pouvant faire obstacle à cette liberté de l'homme. La citation qui suit nous indique qu'il croit en certains déterminismes de la nature.

D'autres ennemis plus redoutables, et dont l'homme n'a pas les mêmes moyens de se défendre, sont les infirmités naturelles, l'enfance, la vieillesse et les maladies de toute espèce; tristes signes de notre faiblesse, dont les deux premiers sont commun à tous les animaux, et dont le dernier appartient principalement à l'homme vivant en société. (Rousseau, 1967a: 216)

Ainsi, l'homme n'a pas la capacité de s'arracher totalement du milieu naturel dans lequel il vit, il demeure en quelque sorte déterminé, jusqu'à un certain point du moins, par la nature tout comme l'est l'animal. L'individu ne peut toujours faire des choix, il dépend effectivement des mécanismes naturels qu'il ne peut détourner. L'être humain apparaît ainsi limité dans sa capacité de s'arracher au milieu naturel dans lequel il vit. Et si Rousseau n'utilise pas le terme «déterminismes de la nature», il parle quand même d'une inégalité naturelle ou physique qu'il appelle ainsi «parce qu'elle est établie par la nature, et qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme.» (Rousseau, 1967a: 211)

De même, la perfectibilité qui s'ensuit de cette liberté de l'homme a elle aussi ses limites. Rousseau l'avait déjà réalisé.

Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme, reperdant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa perfectibilité lui avoit fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la bête même? (Rousseau, 1967a: 218)

Cette liberté et cette perfectibilité de l'homme n'étant point absolue, la vieillesse rétablira ainsi les droits de la nature sur ceux de la liberté. Rousseau n'a peut-être pas écrit mot pour mot dans ses écrits le fait qu'il voyait des limites à cette liberté, mais il l'a fait en ce qui concerne la perfectibilité en disant de celle-ci qu'elle était «presque illimitée». Et de toute façon, il n'y a qu'à porter son attention sur certains passages du Discours afin de comprendre que celui-ci tentait de nous mettre en garde contre les limites de la nature. «Vous sentirez combien la nature nous fait payer cher le mépris que nous avons fait de ses leçons.» (Rousseau, 1967a: 252)

Bref, il est vrai que l'être humain est libre, mais il faut garder à l'idée que cette liberté a des limites aujourd'hui, elle en aura dans le futur, de même qu'elle en avait dans le passé qui n'ont pas été respectées. La nature établit elle-même ses propres limites, nul besoin de l'homme pour le faire. Soit qu'elle limite l'homme dans ses capacités ou soit qu'elle se voit elle-même limitée dans ses possibilités de modification. Jean-Jacques Rousseau a vu ces limites et nous en a informé, les hommes modernes ont décidé de passer outre ces conseils. Les déterminismes de la nature sont là, et on ne peut les contourner, il faut apprendre à vivre avec eux.

Il apparaît donc que certains écrits de Rousseau semblent l'avoir éloigné en même temps que de l'avoir rapproché de la nature. C'est du moins ce que nous constatons dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Par ailleurs, il semble que d'autres de ses écrits n'aient contribué qu'à le rapprocher de la nature. Dans ceux-ci, il nous entretient longuement des jardins de ses amis, de ses promenades et des endroits magiques qu'il a visités. Rousseau préfèrait une nature à l'état sauvage qu'une nature savamment articulée; artificielle. Schneider affirme que Rousseau désirait que l'homme manifeste autrement ses désirs de domination sur l'univers. Ceux-ci «ne peuvent s'affirmer en tant qu'animaux supérieurs d'une espèce privilégiée, unique, que par la perversion et l'anéantissement de tout ce qui existe dans le monde.» (Schneider, 1978: 44) L'un des passages de La Nouvelle Héloïse retrace fidèlement cette idée.

La nature semble vouloir dérober aux yeux des hommes ses vrais attraits auxquels ils sont trop peu sensibles, et qu'ils défigurent quand ils sont à leur portée: elle fuit les mieux fréquentés; c'est au sommet des montagnes, au fond des forêts, dans les îles désertes qu'elle étale ses charmes les plus touchants. Ceux qui l'aiment et ne peuvent l'aller chercher si loin sont réduits à lui faire violence, à la forcer en quelque sorte à venir habiter avec eux, et tout cela ne peut se faire sans un peu d'illusions. (Rousseau, 1889: 138-139)

Rousseau ne veut point modifier l'aspect naturel des arbres dont les branches poussent à leur gré et donner une autre direction que celle entamée aux cours d'eau. «Et surtout pas de boulingrins, pas de gazons uniformes, pas de treillages, ni charmilles, ni vases ni statues!» (Schneider, 1978: 64) C'est dire qu'il a prit part à la querelle entre jardins à

la française et jardins à l'anglaise au XVIIIe siècle. Comme nous nous en doutons, Rousseau, au nom du «naturel» prônait les jardins à l'anglaise. «Tout est verdoyant, frais, vigoureux, et la main du jardinier ne se montre point: rien ne dément l'idée d'une île déserte qui m'est venue en entrant, et je n'aperçois aucun pas d'hommes.» (Rousseau, 1889: 137) Bref, Rousseau ne cache pas sa préférence pour les jardins à l'anglaise qui ne pavane pas ce goût du luxe et de géométrie parfaite qu'incarnent les jardins français.

Rousseau ne se gêne pas d'ailleurs pour critiquer ces riches propriétaires de terrains vastes et l'oeuvre des artistes qui les ont façonnés à leur gré, qui se sont entêtés à modifier et cacher la nature. «La nature emploie-t-elle sans cesse l'équerre et la règle? Ont-ils peur qu'on ne la reconnoisse en quelque chose malgré leurs soins pour la défigurer?» (Rousseau, 1889: 143)

Rousseau aime à se prélasser et rêvasser dans les espaces verts et beaux jardins qu'il redécouvre à chaque fois, alors que ces prétendus gens de goût, dont il qualifie les admirateurs du jardin de Versailles, ne semblent vouloir profiter de ce petit bonheur. Rousseau semble en être outré.

Enfin, n'est-il pas plaisant que, comme s'ils étoient déjà las de la promenade en la commençant, ils affectent de la faire en ligne droite pour arriver plus vite au terme? Ne diroit-on pas que prenant le plus court chemin, ils font un voyage plutôt qu'une promenade, et se hâtent de sortir aussitôt qu'ils sont entrés? (Rousseau, 1889: 143)

Bref, Rousseau ne cessait de vanter non seulement la promenade, mais les merveilles de la nature et le charme et les bienfaits de la rêverie.

Les arbres, les arbrisseaux, les plantes sont la parure et le vêtement de la terre. Rien n'est si triste que l'aspect d'une campagne nue et pelée, qui n'étaie aux yeux que des pierres, du limon et des sables. Mais vivifiée par la nature et revêtue de sa robe de noces au milieu du cours des eaux et du chant des oiseaux, la terre offre à l'homme dans l'harmonie des trois règnes un spectacle plein de vie, d'intérêt et de charme, le seul spectacle au monde dont ses yeux et son coeur ne se lassent jamais. Plus un contemplateur a l'âme sensible, plus il se livre aux extases qu'excite en lui cet accord. Une rêverie douce et profonde s'empare alors de ses sens et il se perd avec une délicieuse ivresse dans l'immensité de ce beau système avec lequel il se sent identifié. (Rousseau, 1967c: 529)

Personne ne devait venir briser ces doux moments de Rousseau, cette union avec la nature. Il est très clair dans les écrits de Rousseau, que ces moments étaient pour lui des instants privilégiés. Résidant à Montmorency en 1762, Rousseau décrit ses occupations quotidiennes dans une lettre à M. de Malesherbes.

Avant une heure, même les jours les plus ardents, je partais par le grand soleil avec le fidèle Achate, pressant le pas dans la crainte que quelqu'un ne vînt s'emparer de moi avant que j'eusse pu m'esquiver; mais quand une fois j'avais pu doubler un certain coin, avec quel battement de coeur, avec quel pétilllement de joie, je commençais à respirer en me sentant sauvé, en me disant: «Me voilà maître de moi pour le reste de ce jour!». (Rousseau, 1991: 173-174)

Est-ce à cause de propos semblables et de ce comportement que Rousseau s'est vu qualifié de misanthrope par certains? Schneider, lui, ne le voyait certainement pas

comme tel. Il vient plutôt à sa rescousse. «Cet homme singulier, qui a eu un tel amour des hommes, n'a pu continuer à les aimer qu'en s'éloignant d'eux». (Schneider, 1978: 173)

Mais est-ce dire que Rousseau passait la plupart de son temps à la campagne ou dans la nature? Certainement pas puisqu'il a passé presque toute sa vie dans des villes. Ces moments en campagne furent d'une brève durée. Cela l'éloigne-t-il pour autant de la nature? Non, affirme Schneider, «ce qu'il n'a cessé de dire, c'est que si nous aspirons au bout du monde, île déserte, asile verdoyant où se respire la félicité, c'est en nous-mêmes qu'il faut recréer la solitude de la forêt primitive». (Schneider, 1978: 43) Est-ce dire que Rousseau ne croyait pas qu'il soit nécessaire de revenir à la nature? C'est du moins ce que Schneider croit. «Rousseau n'a pas envisagé le retour à l'état de nature sachant très bien que les fleuves ne remontent pas à leur source». (Schneider, 1978: 35) Il a d'ailleurs tenté de se protéger des critiques des autres penseurs en ce qui concerne cette possibilité. «Quoi donc! faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours? conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer. » (Rousseau, 1967a: 254) Permettons-nous de douter quelque peu des propos de Schneider. Rousseau a suggéré à ceux qui étaient capables de le faire de retourner dans la nature sauvage.

O vous à qui la voix céleste ne s'est point fait entendre, et qui ne reconnaissez pour votre espèce d'autre destination que d'achever en paix cette courte vie; vous qui pouvez laisser au milieu des villes vos funestes

acquisitions, vos esprits inquiets, vos coeurs corrompus et vos desirs effrénés, reprenez, puisqu'il dépend de vous, votre antique et première innocence; allez dans les bois perdre la vue et la mémoire des crimes de vos contemporains, et ne craignez point d'avilir votre espèce en renonçant à ses lumières pour renoncer à ses vices. (Rousseau, 1967a: 254)

Ces affirmations ne suggèrent-elles pas un retour en arrière? Effectivement. Par contre, si l'on poursuit, on observe qu'il suggère à ceux, pour qui il est trop tard, de demeurer en société en faisant de leur mieux.

Quant aux hommes semblables à moi, dont les passions ont détruit pour toujours l'originelle simplicité, qui ne peuvent plus se nourrir d'herbes et de glands, ni se passer de lois et de chefs: ceux qui furent honorés dans leur premier père de leçons sumaturelles; ceux qui verront, dans l'intention de donner d'abord aux actions humaines une moralité qu'elle n'eussent de longtemps acquise, la raison d'un précepte indifférent par lui-même et inexplicable dans tout autre système, ceux, en un mot, qui sont convaincus que la voix divine appela tout le genre humain aux lumières et au bonheur des célestes intelligences: tous ceux-là ...respecteront les sacrés liens des sociétés dont ils sont les membres. (Rousseau, 1967a: 254)

À la lumière de ces citations et des autres écrits de Rousseau, l'on peut dire qu'il semble que Rousseau n'envisageait pas un retour à l'état de nature, du moins, dans le but de constituer un remède aux maux qu'engendrait la société moderne. Il semble qu'il baissait plutôt les bras devant celle-ci. Une fois que l'homme passait à l'état de raisonnement, il semble que tout était perdu, l'homme ne retrouverait jamais son originelle simplicité.

Enfin, il semble que Rousseau dans ses nombreux écrits s'est à la fois éloigné et rapproché au même temps de Mère Nature. Il nous incombe maintenant la tâche

d'éclaircir ses nombreuses et diverses affirmations en les reliant aux idées et projets des environmentalistes contemporains.

CHAPITRE 4

DES LUMIÈRES SUR LE DÉBAT ÉCOLOGIQUE

Les écrits de Rousseau ont marqué bien des gens. Encore aujourd'hui Rousseau demeure d'actualité. Ses idées sont sans cesse reprises par divers penseurs afin d'appuyer leurs propres affirmations, que ce soit dans les domaines politique, social ou autre. Pourtant, tous ne se sont pas attardés sur les mêmes passages des écrits de Rousseau, chacun a choisi avec minutie lesquels de ceux-ci étaient de mise pour soutenir leur argumentation, contribuant ainsi à de nouvelles connaissances. Conséquemment naquirent diverses interprétations de l'oeuvre de ce philosophe et c'est à cette difficulté que nous sommes confrontés aujourd'hui dans ce travail.

À la lumière des écrits du chapitre précédent, où nous avons certes nous-mêmes sélectionné certains passages de son oeuvre, nous serons en mesure d'éclaircir le lien entre Rousseau et les divers penseurs de l'écologie qui ont utilisés ses écrits soulevés au chapitre 2. Ont-ils raison ou plutôt peuvent-ils tous avoir raison? Si tel est le cas, nous n'aurons d'autre choix que de conclure que les tensions actuelles dans le débat écologique entre ces penseurs trouvent leur origine dans les écrits de Rousseau qui a semé la confusion parmi les modernes. Si tel n'est pas le cas, il faudra peut-être nuancer leurs propos à l'aide de l'analyse des écrits de Rousseau que nous avons faite au précédent chapitre.

L'ESPÈCE HUMAINE: DÉTERMINÉE OU INDÉTERMINÉE PAR LA NATURE?

Si l'on s'en tient aux écrits de Rousseau, à première vue, l'être humain apparaît indéterminé par la nature comparativement à l'animal. Il est possible pour l'être humain de faire des choix et de prendre des décisions; il est libre alors que l'animal, lui, n'est guidé que par l'instinct. Il est vrai que cette distinction a été faite par Rousseau dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes; distinction importante dont Ferry s'est servi pour bâtir toute son argumentation. «Rousseau met au jour l'opposition entre le déterminisme de l'instinct animal et la liberté humaine qui consiste à s'arracher aux conditions particulières de notre existence afin qu'elles n'agissent plus sur nous comme des déterminations». (Ferry, 1994: 253)

Cependant, et nous avons tenté de le démontrer, cette liberté a ses propres limites. Rousseau l'a reconnu contrairement à Ferry qui semble toujours croire que l'être humain peut s'arracher à tout ce qui pourrait le déterminer. Rousseau, tout comme les tenants d'une écologie profonde croit en ce que cette liberté de l'homme est limitée par les déterminismes de la nature. L'homme moderne a négligé cette vérité et s'est mis dans des situations incontournables aujourd'hui qui menacent sa vie. N'est-ce pas ce que Ferry lui-même et les capitalistes font aujourd'hui en considérant seulement la liberté humaine et en ignorant les facteurs naturels dont dépendent tous les êtres humains? N'est-ce pas à cause de ce présupposé que l'on s'est permis de détruire, de polluer et de dégrader le milieu naturel dans lequel nous évoluons? N'est-ce pas là la cause

même du problème de la dégradation environnementale alors que Ferry se sert aujourd'hui de ce présupposé pour critiquer les écologistes profonds et tenter de détruire toute leur argumentation. Il est évident que Ferry a négligé de démontrer que malgré tout, Rousseau voyait des limites à ce qui fait la spécificité de l'homme; à sa liberté, et voyait donc ce que l'homme partage avec les autres espèces vivantes: sa dépendance envers les processus de la nature.

Une lecture plus attentive du passage-clé de Rousseau où il a fait cette distinction entre l'animal et l'homme nous indique justement que la nature a contribué à l'état de l'espèce humaine; elle n'est pas absente de ce processus. Reprenons ces premières lignes:

Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir jusqu'à un certain point de tout ce qui tend à la détruire ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine*; avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre.(Rousseau, 1967a: 218)

Dans ces quelques lignes, Rousseau a simplement voulu souligner la spécificité de l'homme. À aucun moment il n'a mentionné que l'être humain était indéterminé par la nature comme l'a fait Ferry. Il semble que ce soit l'homme moderne qui ait fait cette distinction, qui ait choisi ce terme «d'indéterminé». L'être humain n'est pas indéterminé (*Souligné par nous.)

par la nature. Nous pourrions dire qu'il l'est par rapport à certains aspects, comme le fait de faire des choix et de prendre des décisions, mais encore là, n'est-ce pas la nature qui a faite que l'homme soit ainsi, qui lui a donné cette possibilité? En d'autres mots, n'est-ce pas la nature qui a déterminé que l'être humain était indéterminé dans certains aspects de sa vie?

Finalement, «indéterminé» s'avère être un terme qu'on ne devrait peut-être point utiliser puisqu'il nous porte à croire que notre espèce peut faire fi de la nature. Peut-être devrions-nous plutôt utiliser celui de «déterminé» par la nature puisque nous faisons partie de l'écosystème autant que les animaux et que Dame Nature influe sur nous. Au lieu de s'attarder et débattre sur ce qui nous différencie d'avec les autres espèces animales et composantes de ce monde, nous devrions plutôt nous attarder à réaliser ce à quoi nous sommes tous reliés et ce qui nous unit. Déterminer ce que nous partageons avec toutes les autres espèces, qu'elles soient végétales, animales, etc. nous conduirait à développer une vision holiste de la nature et mettrait fin à cette constante dissociation entre culture et nature.

Bien entendu Rousseau a fait une distinction entre l'animal et l'homme et s'est attardé sur la spécificité de l'homme, mais Rousseau a pris soin de même de souligner les apports de la nature dans la constitution de l'espèce humaine. Ce fait n'est point à négliger et Rousseau aurait peut-être dû lui accorder davantage d'importance... Malheureusement, il semble que les modernes aient vu cette distinction entre l'animal

et l'homme comme une confirmation pure et simple de l'opposition entre culture et nature en ce qui concerne ces deux espèces, alors que tel n'est pas le cas.

On ne retrouve pas dans le passage ci-haut du deuxième Discours de Rousseau l'opposition entre culture et nature que souligne Ferry, mais simplement une distinction entre l'animal et l'homme qui a pour but de démontrer la spécificité de ce dernier. Si Ferry avait utilisé le reste du Discours pour démontrer cette opposition entre culture et nature que fait Rousseau, nous n'aurions pu qu'acquiescer. Bien des penseurs admettent l'opposition qu'à fait Rousseau entre ces deux concepts dans ses écrits (Serres, 1990; Bookchin, 1993; Duchet, 1971). Et nous de même. Cela aurait contribué à démontrer que l'être humain est un être d'anti-nature dans un sens descriptif et non point dans un sens essentialiste comme l'indique Ferry. L'homme n'est pas entièrement libre comme le prétend Ferry, ce n'est pas là l'essence de l'homme ou sa nature. Par contre, l'homme étant donné cette liberté qu'il possède comparativement à l'animal peut devenir anti-nature, c'est-à-dire qu'il peut poser des gestes qui vont à l'encontre de la nature; des gestes vicieux et cruels nous l'avons déjà illustré.

Rousseau, dans ses écrits a à la fois opposé culture et nature, et soulevé à quelques reprises l'importance des déterminismes de la nature chez l'espèce humaine. Cependant, Rousseau n'a point insisté sur ce fait; ce qu'on peut très facilement lui reprocher aujourd'hui. En effet, les hommes se sont crus invincibles et n'ont mis aucun

frein à leurs passions. Ils voulaient s'ériger en maîtres et possesseurs de la nature. Voilà le malheur de l'homme civil.

Moins les besoins sont naturels et pressants, plus les passions augmentent, et, qui pis est, le pouvoir de les satisfaire; de sorte qu'après de longues prospérités, après avoir englouti bien des trésors et désolé bien des hommes, mon héros finira par tout égorger jusqu'à ce qu'il soit l'unique maître de l'univers. (Rousseau, 1967a: 252)

Rousseau a eu le mérite de voir ce qui pourrait arriver, cependant, il n'a point assez insisté sur ces malheurs qui nous menaçaient.

Bref, Ferry n'avait point raison lorsqu'il a qualifié l'homme d'être anti-nature. Rousseau a reconnu une certaine dépendance de l'homme envers la nature et ses processus. L'homme ne peut être entièrement libre ou indéterminé. Au contraire, l'homme est déterminé par la nature comme l'est l'animal mais d'une façon différente. La nature a donné à l'espèce humaine des caractéristiques physiques qui lui servent d'outils pour raisonner, réfléchir, etc., mais elle n'a pas déterminé ce que l'homme ferait avec ces outils. C'est ici que l'homme acquiert cette liberté dont nous parle Ferry. C'est ici que l'homme doit choisir, décider parmi diverses options au meilleur de sa connaissance. Mais tel n'est pas toujours le cas.

Serge Mongeau dit des humains qu'ils «se distinguent des plantes et des animaux par le développement de leurs facultés intellectuelles, qui permet notamment

l'émergence de la conscience. C'est là une ressource de plus pour assurer leur survie et celle de l'espèce.» (Mongeau, 1994: 84) Ce n'est pourtant pas ce que les êtres humains ont fait jusqu'à maintenant. Ils se sont plutôt servis de cette ressource pour se libérer de leurs liens avec la nature. En effet,

cela a toujours fait partie des aspirations des humains de contrôler toutes les contingences de la vie, de se rendre indépendants des «caprices» de la nature et ainsi, d'assurer leur survie en toutes circonstances. (Mongeau, 1994: 36)

Pourtant, chemin faisant, l'être humain ne contribuait pas à assurer sa survie mais plutôt à menacer celle-ci et à accélérer sa mort. L'être humain moderne n'est point prévoyant et il n'est pas différent du Caraïbe que nous décrivait Rousseau à l'époque: «il vend le matin son lit de coton, et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine» (Rousseau, 1967a: 219) Cette capacité intellectuelle chez l'être humain ne le mettait pourtant pas à l'abri de ses propres erreurs; de sa propre irrationalité. Par contre, si l'homme moderne avait développé une différente perception de la nature que celle qui prévaut aujourd'hui, c'est-à-dire une nature qui inclut l'espèce humaine, peut-être la situation serait-elle différente aujourd'hui... Peut-être n'aurions-nous point à faire subir à la génération qui suivra une telle dégradation environnementale. Si les fervents humanistes n'avaient pas attribué ce trait d'«indéterminé» à l'espèce humaine avec autant d'insistance et d'assurance, peut-être n'aurions-nous jamais eu besoin de parler de crise environnementale et de mettre tant

d'efforts aujourd'hui à sensibiliser une population sur les possibles méfaits de ses actions. La solution afin de mettre un terme à la dégradation de l'environnement actuellement serait-elle de modifier notre perception de la nature, de ce qu'elle englobe et comprend? Quelle définition de la nature alors serait la plus appropriée et devrait être appliquée avant qu'il ne soit trop tard?

VERS UNE DÉFINITION ADÉQUATE DE LA NATURE

Ceux qui affirment, comme le fait Ferry, que l'être humain est indéterminé par la nature et qu'il se doit d'être le maître de celle-ci confirment du même coup que l'être humain ne fait pas partie de la nature. Qu'en est-il de Rousseau? L'on sait que Rousseau s'est attardé tout au long de ses écrits à dissocier culture et nature, sans pourtant oublier une certaine dépendance de l'homme envers les processus de la nature. Mais cette dépendance envers la nature implique-t-elle pour autant que l'être humain fasse partie de la nature aux yeux de Rousseau?

Andrew McLaughlin soulève deux définitions possibles de la nature. La première se réfère à tout ce qui existe, du moins sur la terre. Cette définition est très large et n'exclut pas l'homme du milieu naturel dans lequel il vit; l'homme fait définitivement partie intégrante de la nature. McLaughlin nous explique davantage cette définition que préconisent l'écologie sociale et l'écologie profonde.

Within this understanding of nature, we are not outside of, nor exempt from, the natural processes which result in solar systems, cities, and forests. All human actions, even thinking itself, are natural processes. Values and ideas, as well as canyons and sunsets, are parts of nature. (McLaughlin, 1993: 2)

Par contre, l'autre définition de la nature souligne clairement la distinction entre l'humanité et la nature. «This concept takes humanity as existing at some distance from nature and presumes a dualism between humanity and nature. «Nature» is distinguished from «humanity» as an other.» (McLaughlin, 1993: 2) Selon la philosophie qui règne en général présentement dans notre société et dans le contexte des discussions environnementales, notons que cette définition de la nature, celle qui oppose humanité et le reste de la nature, est en définitive celle qui prédomine aujourd'hui. C'est de même cette définition que critiquent vivement Bookchin et les écologistes profonds. En général, l'être humain se voit à l'extérieur de la nature, séparé de celle-ci.

Selon McLaughlin, il faut retenir les deux conceptions de la nature nommées ci-haut et les combiner. «Just as we are surely within nature, we are also, just as surely, a distinct sort of creature, not to be simply identified with «all that is».» (McLaughlin, 1993: 5) Il y a quelque chose de fondamental à propos du concept dualiste de «nature», le nier voudrait dire nier un élément essentiel de l'expérience humaine. Donc, Rousseau s'apparente un peu à McLaughlin dans le sens qu'il insiste lui aussi sur la spécificité de l'homme comparativement à l'animal, sans pour autant développer cette vision holiste où la nature est un tout dont nous, les êtres humains, faisons partie intégrante.

Rousseau voit l'homme vivant dans les bois, dans la nature au sens d'un milieu naturel ambiant. Il semble croire aussi à certaines forces de la nature et à ses déterminismes. Cependant, il ne voit pas l'homme comme faisant partie de ce milieu naturel, il le voit à l'extérieur de celui-ci. Il dissocie état de nature et état de raisonnement. Il se situerait donc dans cette deuxième définition de la nature que nous propose McLaughlin. Celle qui oppose inévitablement «nature» et «culture». En effet, Rousseau ne voit pas le passage de l'homme dans l'état de nature à l'homme dans l'état de raisonnement comme faisant partie de l'évolution naturelle des choses, comme déterminé par la nature. Cela nous apparaît très clair dans un passage qu'il nous livre dans la première partie de son discours. Se prononçant sur la vie dans l'état de nature qu'il décrit comme une manière de vivre simple, uniforme et solitaire, Rousseau affirme «si elle nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé.» (Rousseau, 19--: 216)

Pour sa part Bookchin prône précisément les mêmes idées que McLaughlin. Il souligne la spécificité de l'homme mais n'écarte point ce qui nous rapproche des animaux, soit notre dépendance envers la nature. Il croit fermement que nous faisons partie de la nature au même titre que les autres espèces. D'ailleurs, cette seconde nature de l'homme: l'homme social, dépend de sa première nature: celle déterminée par des facteurs biologiques et l'évolution de la nature. L'évolution sociale est tout simplement un prolongement de l'évolution naturelle. «La vie en société n'apparaît pas

nécessairement face à la nature comme un adversaire dans une guerre sans merci. L'émergence de la société est aussi un fait naturel, qui trouve son origine dans la biologie de la socialisation humaine.» (Bookchin, 1993: 37) Bookchin et McLaughlin véhiculent donc une même définition de la nature.

Serres, lui, diverge un peu de la pensée de ces deux auteurs. Contrairement à Bookchin et McLaughlin il n'affirme pas aussi clairement que l'être humain fait partie de la nature. Il critique plutôt la philosophie anthropocentrique qui caractérise notre société actuelle, et déplore l'usage de certains termes comme celui d'«environnement». (voir p. 30) Il tente de démontrer notre dépendance envers la nature et ses processus en tant qu'être humain sans pour autant dire de front que celui-ci fait partie de la nature tout comme les autres espèces.

Serres utilise un nouveau terme afin de caractériser l'espèce humaine, celui de «parasite». Qu'est-ce justement qu'un parasite si ce n'est un organisme qui détériore le milieu où il vit; qui détériore son hôte? À première vue, cette définition semble impliquer une dissociation entre l'hôte d'un côté et le parasite de l'autre, donc entre le milieu naturel et l'être humain. Mais si l'on y regarde bien, cette définition soulève plutôt une dépendance du parasite envers son hôte, soit une dépendance de l'être humain envers son milieu naturel. Un parasite est un organisme qui vit aux dépens d'un autre, qui lui porte préjudice. Un parasite abuse de son hôte et dépend de lui pour sa survie; il ne peut subsister si son hôte meurt.

L'emploi des termes «parasite» et «hôte» par Serres va de pair avec la définition de la nature qu'il nous livre. La nature est pour lui ce qui permet à l'être humain de survivre ou de mourir, non seulement celui-ci agit sur elle, mais l'inverse de même. C'est dans une certaine mesure une relation de réciprocité qui se développe entre ces deux éléments. L'hôte peut agir sur le parasite dans le sens où s'il meurt il entraîne aussi avec lui la disparition du parasite. Soyons clair cependant, cette analogie que fait Serres illustre bien la dépendance de l'être humain envers le milieu naturel où il vit et non pas une dépendance réciproque entre les deux éléments. L'être humain dépend du milieu naturel pour sa survie cela est indéniable, toutefois, il n'en est pas ainsi du milieu naturel qui lui pourrait très bien exister sans nous.

Bref, la définition que donne Serres de la nature est très semblable à celle que nous laissent Bookchin et McLaughlin contrairement à celle de Rousseau. Pour ce dernier, la nature y est pour quelque chose dans la constitution de l'espèce humaine et celle-ci dépend des processus de la nature. Pourtant, l'homme est pour lui une entité et le milieu naturel une autre. Quant à Serres, il souligne la dépendance des humains envers la nature et voit une nature où vit l'homme; une nature qu'il doit protéger puisqu'il fait partie de celle-ci. Utiliser un concept de nature qui englobe à la fois le milieu naturel et l'espèce humaine comme le font Bookchin, McLaughlin et Serres est plus adéquat que la définition de la nature que nous livre Rousseau et contribue davantage à nous éloigner de cette constante dissociation entre culture et nature. Enfin, s'avère-t-il possible et

réaliste d'éviter cette dissociation? Il semble bien que peu d'auteurs y soient arrivés, s'il en est quelques-uns...

L'OPPOSITION ENTRE NATURE ET CULTURE

Tout au long de son deuxième discours, Rousseau ne fait qu'opposer «culture» et «nature». Toutes les affirmations de Rousseau vont, la majorité du temps, dans ce sens. Enfin, il est vrai qu'essentiellement ce deuxième discours de Rousseau oppose culture et nature, par contre il est vrai aussi qu'à quelques reprises celui-ci souligne de différentes façons les apports de la nature dans la constitution de l'espèce humaine. Les tensions que l'on retrouve au sein des discussions environnementales aujourd'hui se trouveraient ainsi au coeur même de Rousseau. Duchet croit d'ailleurs que les écrits de Rousseau prêtaient à bien des confusions. «Les concepts d'état de nature, d'état sauvage, d'état social renvoient à la succession des «temps» du Discours, avec une si grande rigueur que le texte devient incompréhensible si on les confond.» (Duchet, 1971: 324) Chose certaine est qu'en dissociant état de nature et de raisonnement, Rousseau oppose inévitablement nature et civilisation. «À la plénitude du bonheur primitif s'oppose une histoire humaine envahie par l'évènement». (Duchet, 1971: 327)

Rousseau a comparé l'homme à l'animal afin de mieux opposer l'espèce humaine à toutes les autres.

S'il reprend à Buffon l'idée que l'homme est «organisé le plus avantageusement de tous» (les animaux), c'est pour montrer que, grâce à cette supériorité naturelle, il n'est nullement contraint, pour assurer sa subsistance, de s'associer à son semblable. Dès l'origine, l'histoire de l'homme se trouve ainsi placée sous le signe de la liberté, et non sous celui de la nécessité. (Duchet, 1971: 331)

C'est cette liberté de l'homme qui lui permet de donner une direction à son histoire, qui lui permet de façonner celle-ci. Les sociétés animales, elles, sont sans histoire puisqu'elles ne sont guidées que par l'instinct.

Incapable de se soustraire aux règles que lui a fixées la nature, l'animal est condamné à répéter les mêmes comportements de génération en génération. Au contraire, l'homme est capable d'innovation constante et, dans la mesure où il est perfectible, il est ouvert au progrès et participe à la création de son histoire personnelle autant que collective. (Ferry, 1994: 253)

En général, les sociétés animales ne peuvent s'arracher à leur naturalité croit Ferry. Bien sûr, l'on peut soulever certaines exceptions à la règle comme le langage des singes et des dauphins, le suicide des baleines ou encore le dévouement du chien. «L'ennui, bien sûr, c'est que ces distances prises par rapport aux commandements de la nature ne se transmettent pas d'une génération à l'autre pour tisser une histoire.» (Ferry, 1992: 41)

Dans l'état de nature, Rousseau imagine un «sauvage» qui se suffit à lui-même à l'aide des ressources de son milieu, il n'a nul besoin de ses semblables. La nature lui

suffit. Il dénonce les artifices du monde culturel par la suite; cet état de raisonnement qui corrompt la nature humaine, qui devient le «tyran de la nature». L'état de civilisation n'est pas la fin naturelle que doit suivre l'espèce humaine selon Rousseau. L'état de raisonnement n'est point naturel; il n'est point un état vers lequel tend naturellement l'homme. «C'est donc le principe même de l'anthropologie des philosophes qui est ici contesté: pour celle-ci, les sociétés humaines étaient une sorte de milieu naturel où l'espèce entière trouvait les conditions de sa survie et de son progrès». (Duchet, 1971: 332)

Justement, il y va d'une raison précise pourquoi Rousseau a inventé le mot «perfectibilité», cela démontrait tout simplement qu'il n'acceptait pas «que l'espèce engendre l'homme et que tout se passe sous le signe de la nécessité». (Duchet, 1971: 333) Par contre, cette perfectibilité pouvait de même entraîner une corruptibilité chez l'espèce humaine, nous l'avons déjà soulevé. Ceci implique que les êtres humains sont des agents libres et puisqu'ils peuvent faire des choix, leurs actions peuvent pencher vers le bien comme le mal et cela en ce qui concerne leur propre espèce ou encore celles que l'on retrouve à l'échelle planétaire. À vouloir construire son histoire et mener sa destinée et à force de tenter de s'arracher aux conditions naturelles pour s'élever vers ce monde de l'esprit tant valorisé, l'homme a oublié la nature et croit que ses capacités sont supérieures à celle-ci. À quelques reprises, Rousseau dans ses écrits nous a mis en garde contre les conséquences néfastes que pouvait produire cette caractéristique spécifique à l'espèce humaine. Il n'avait pas tort selon Serres car une fois la société

établie, c'est-à-dire le contrat passé, la nature n'existe plus, la société l'a tout simplement oubliée. (Serres, 1990: 117) L'homme construit alors son histoire et ce n'est que ce qui a de l'importance. «Brûlante, l'histoire reste aveugle à la nature». (Serres, 1990: 22)

L'homme dans l'état de nature a peu besoin de chose si ce n'est que combler ses besoins physiques tel la nourriture, une femelle et le repos. Ses désirs n'excèdent point ses besoins.

L'homme «épars parmi les animaux», «l'homme errant dans les forêts», l'homme «sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaisons, sans nul besoin de ses semblables»... à l'intérieur de l'état de nature, ces négations s'appellent les unes les autres. C'est la culture qui va transformer en «besoins» tous ces manques, et anéantir l'état de nature comme «système» de relations négatives. (Duchet, 1971: 335)

Voici donc le passage de la Nature à la Culture. La Nature fournit à l'homme ce dont il a besoin alors que la Culture n'est que manque et besoins incessants.

Comme Duchet l'exprime si bien,

l'erreur des philosophes est d'avoir projeté sur «l'homme sauvage» l'image déformante de l'homme vivant en société ou en troupe, d'avoir fait de la socialité et du langage des critères d'humanité et d'avoir ainsi donné des «bornes» à la nature. Pour tracer une frontière entre l'animalité et l'humanité, il ne faut retenir que «ce qui est essentiel à l'espèce», en se gardant de privilégier une certaine façon d'être homme, devenue avec le temps une seconde nature. (Duchet, 1971: 337)

Si l'homme avait été défini par sa faculté de se perfectionner au lieu de caractéristiques secondaires qu'il a acquis au long de son histoire tel le langage par exemple, l'opposition entre culture et nature serait moins évidente aujourd'hui. Pourtant, Rousseau a défini l'homme de cette façon et il semble pourtant que l'opposition Nature-Culture soit présente dans ses écrits. Pourquoi? Rousseau refuse de voir l'état de raisonnement comme une simple étape dans l'évolution naturelle des choses. Et c'est là que se trouve le problème. C'est ici qu'il y a dissociation entre culture et nature. «L'homme primitif ressemble à un animal farouche, mais agissant librement, il use de la faculté accordée à son espèce et invente à chaque instant son humanité». (Duchet, 1971: 339) L'erreur de Rousseau serait-elle d'avoir dissocié état de nature et état de raisonnement et de ne pas avoir inclus l'espèce humaine dans la nature? Est-ce que les modernes auraient répété cette erreur?

Il semble que ce soit le cas du moins en ce qui concerne Ferry qui n'hésite pas à s'associer à cet humanisme anti-nature qui est responsable de cette opposition entre nature et culture. Il est encore plus ferme que ne l'était Rousseau face à cette dissociation puisque pour lui l'être humain peut complètement s'arracher aux conditions naturelles dès sa naissance alors que Rousseau n'oublie pas que la nature nous fait subir ses contraintes. Il semble donc qu'il existe un lien direct entre la définition que l'on donne de la nature et cette opposition existant entre nature et culture. Voir l'homme à l'extérieur de la nature ne peut que résulter en une dissociation entre nature et culture. Cela est inévitable. Par contre, voir l'homme comme faisant partie de la nature au même

titre que les autres espèces animales et végétales ne peut que nous mener à voir ce que nous partageons ensemble, notre dépendance les uns envers les autres, au lieu de s'attarder à ce qui nous différencie. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il faut laisser de côté la spécificité de l'espèce humaine au profit d'un quelconque biocentrisme.

Des auteurs que nous avons présenté dans ce travail, il semble que Bookchin, McLaughlin et Serres se soient réellement dissociés de ce mouvement humaniste voulant contribuer à maintenir consciemment ou non cette dissociation entre nature et culture au nom de l'humanité. S'ils ont réussi c'est dû au fait qu'ils ont fait une critique de la définition de la nature qui prévaut aujourd'hui dans les discussions environnementales et qu'ils croient que celle-ci devrait être modifiée et inclure l'espèce humaine. Cette définition serait à leur avis, une définition adéquate de la nature. Ce que nous croyons aussi. Toutefois inclure l'espèce humaine dans la nature impliquerait-il qu'il faille accorder des droits similaires à cette dernière puisque les humains, eux, disposent de droits qui veillent à leur protection et conservation? Qu'en disent ces penseurs? et qu'en pensait Rousseau à l'époque?

DES DROITS DES ANIMAUX OU DES DEVOIRS ENVERS LES ANIMAUX?

Rousseau nous a entretenu de la perfectibilité de l'homme mais il s'est surtout attardé à nous démontrer ce que cette caractéristique chez l'espèce humaine pouvait entraîner, soit des conséquences malheureuses par l'insouciance de son espèce et la

persévérance de sa volonté. Ne nous parle-t-il pas des malheurs de l'homme dans l'état de raisonnement? de ses vices? de ses passions incontrôlées qui mènent à une corruptibilité chez lui? Ferry lui aussi est conscient que l'être humain peut tout aussi bien décider de choisir le mal même en sachant ce qui est bien. Ne nous a-t-il pas démontré comment les gens pouvaient être cruels envers les autres espèces de la nature.

De nos jours, en Australie, on doit se débarrasser des nuées de lapins qui, de temps à autre, deviennent un réel fléau. Faut-il pour autant organiser ces parties de base-ball où l'animal, qui vient remplacer la balle, explose littéralement sous la batte du relanceur à la grande joie d'un public nombreux et enthousiaste? (Ferry, 1992a: 88)

Ferry rejoint ici Rousseau lorsqu'il accorde une sensibilité aux animaux; tout comme lui il est anti-cartésien. Il y a longtemps que Descartes est réfuté. Maupertuis l'affirmait déjà: «Si les bêtes étaient de pures machines, les tuer serait un acte moralement indifférent, mais ridicule: ce serait briser une montre.» (Ferry, 1992a: 90) Il croit fermement qu'il faut «à l'écart du cartésianisme, de l'utilitarisme comme de l'écologie fondamentale, élaborer une théorie des devoirs envers la nature» (Ferry, 1992a: 211) Rousseau lui-même était très clair à ce sujet, du moins en ce qui concerne les animaux. Dans son opposition entre animalité et humanité il qualifie l'animal de machine, par contre, il est incontestable pour lui que les animaux sont sensibles et disposés à souffrir.

Tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que

l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs. (Rousseau, 1967a: 210)

Les animaux sont capables de douleur, de souffrance au même titre que les humains. Les cris et les tentatives de fuite dont nous sommes témoins lorsque l'on tente de contraindre un animal à notre bon vouloir ne nous laissent point indifférents. «En vérité, nous savons bien qu'il souffre». (Ferry, 1992a: 90)

Non seulement, ajouterait Rousseau, les animaux sont-ils capables de souffrance comme les hommes, mais cette sensibilité naturelle les mène à ressentir de la pitié envers leur propre espèce ainsi que l'espèce humaine. Ferry précise que «ce sentiment n'est toutefois universel et ne s'applique aux hommes ou aux animaux que dans la mesure où il suppose au préalable la connaissance de la douleur.» (Ferry, 1994: 373)

On observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant. Un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce: il y en a même qui leur donnent une sorte de sépulture; et les tristes mugissements du hétel entrant dans une boucherie annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe. (Rousseau, 1967a: 224)

Pour sa part, Ferry croit que les animaux peuvent parfois démontrer des signes sensibles d'affection, de dévouement et d'intelligence. (Ferry, 1992a: 208) N'est-ce pas alors accorder des caractéristiques aux animaux que l'on retrouve chez les êtres humains? N'est-ce pas contribuer au discours des écologistes profonds qui désirent accorder un

statut juridique aux animaux, qui désirent étendre le droit à l'espèce animale? Est-ce dire que Ferry est d'accord avec le contrat naturel que propose Serres? La nature, selon Ferry, ne doit pas être «le sujet et le partenaire d'un contrat naturel - ce qui n'a guère de sens» mais on doit élaborer une théorie des devoirs envers elle

parce que l'équivocité de certains êtres ne saurait laisser indifférents ceux qui tiennent aux idées qu'ils nous font le bonheur d'incarner. Équivocité est bien le terme qui convient: êtres mixtes, synthèses de matière brute et d'idées cultivés, ils participent autant de la naturalité que de l'humanité. (Ferry, 1992a: 211)

C'est donc à l'homme de protéger les baleines et non l'inverse croit Ferry. «Maîtrise et possession, voilà le maître mot lancé par Descartes, à l'aurore de l'âge scientifique et technique, quand notre raison occidentale partit à la conquête de l'univers.» (Serres, 1990: 58) Pourtant nous dit Ferry l'homme «ne doit pas être maître et possesseur de la Terre, mais maître et protecteur». (Ferry, 1992c: 15) Mais attention, cette vision peut nous sembler satisfaisante à priori, mais elle ne l'est point puisqu'encore une fois l'homme se voit comme le maître de la nature alors qu'il dépend tout comme les autres espèces des processus de la nature.

Il ne faut pas nous illusionner: la maîtrise de la nature par l'homme n'est pas aussi complète qu'elle le paraît, comme en témoignent les problèmes environnementaux de plus en plus nombreux auxquels nous sommes confrontés (Mongeau, 1994: 36)

L'être humain doit assurément se faire le protecteur de la nature. Il est «le seul être moral, le seul être au monde capable de porter des jugements de valeur et respecter quelqu'un ou quelque chose d'autre que lui» (Ferry, 1992a: 15) Cependant, ce n'est pas ce qui lui donne le droit pour autant de se prévaloir du titre de «maître de la nature». Cette vision de Ferry n'est, quant à nous, point préférable à celle des tenants d'une écologie radicale qui désire que l'on protège d'abord la Terre, les espèces vivantes et finalement les êtres humains. Ferry s'oriente davantage vers ce que Bookchin appelle un «environnementalisme écoeurant» (Bookchin, 1993: 20) qui ne vise pratiquement aucun changement et qui persiste à voir l'humain au centre de tout. Il doit sûrement être possible de développer une autre forme d'humanisme ou d'écologisme autre qu'un humanisme anti-nature comme celui de Ferry qui s'apparente aux environnementalistes contemporains, et autre qu'un écologisme misanthrope comme celui des écologistes profonds ou encore sexiste comme celui des écoféministes. Chose certaine est qu'«il faut donc changer de direction et laisser le cap imposé par la philosophie de Descartes». (Serres, 1990: 61) Serait-ce alors l'humanisme pro-nature de Bookchin qu'il nous faudrait développer? Est-ce que la solution à ce débat écologique serait l'écologie sociale que nous propose Bookchin?

Bookchin affirme que la contrainte, la douleur et la souffrance existent dans la nature, mais non la cruauté, dont seul les humains sont capables. «La capacité d'intention et la volonté des animaux sont trop limitées pour produire une éthique du bien et du mal». (Bookchin, 1993: 51) Ferry est d'accord sur ce point, nous l'avons

mentionné ci-haut. Seul l'homme est capable de choisir entre le bien et le mal. Est-ce impliquer par conséquent que lui seul ait des droits? Tenter de répondre à cette question nous amène à la question de la valeur intrinsèque de la nature qui sert d'argument-clé aux écologistes profonds désireux d'accorder un statut juridique aux autres espèces animales et végétales. Est-ce que la nature possède une valeur intrinsèque en elle-même, indépendamment de la valorisation subjective de l'être humain?

LA VALEUR INTRINSÈQUE DE LA NATURE

Pour les penseurs influents de l'écologie profonde tels Arne Naess, George Sessions et Bill Devall (Devall & Sessions, 1985; Naess, 1986), nul doute que cette valeur intrinsèque de la nature existe bel et bien. Naess et Sessions ont exposé les termes et les phrases clefs qui sont à la base de l'écologie profonde. Leur première observation suppose l'existence d'une valeur intrinsèque de la nature. Ainsi, le bien-être et l'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur la terre sont des valeurs en soi et ces valeurs sont indépendantes de l'utilité du monde non humain pour les fins de l'homme. Ils préciseront par la suite ce premier point, «the presence of inherent value in a natural object is independent of any awareness, interest, or appreciation of it by a conscious being». (Devall & Sessions, 1985: 71) La nature aurait donc une valeur, et ce, indépendamment de l'action de l'homme pour la lui conférer.

Bien des philosophes et penseurs s'opposent à cette affirmation. (Ferry, 1992; Watson, 1983; Weston, 1985; McLaughlin, 1993) C'est l'homme qui décide d'accorder une valeur à la nature, et cela même s'il n'y voit aucun gain en sa faveur. Il est vrai que les humains peuvent décider par pur choix d'accorder une valeur particulière à la nature, qu'elle soit intrinsèque, inhérente ou autre, simplement du fait qu'elle existe, mais on ne peut tout simplement pas évincer l'action de l'homme dans cet acte subjectif qu'est la valorisation. Watson ne croit pas à l'idée d'une valeur intrinsèque ou de droits intrinsèques dus aux animaux. «On this planet at least only human beings are full members of a moral community. We ought to be kinder to nonhuman animals, but I do not think that this is because they have any intrinsic rights». (Watson, 1983: 256) Ainsi, Watson en affirmant qu'il ne croit pas que les animaux aient des droits intrinsèques implique conséquemment, même s'il ne le dit pas ouvertement, qu'il ne croit pas non plus en ce que les animaux possèdent une valeur intrinsèque et encore moins le reste de la nature.

J. Baird Callicott, un écologiste profond, a fait une distinction très intéressante entre valeur intrinsèque et valeur inhérente. La première se définit comme étant indépendante de toute conscience valorisante alors que la deuxième est une valeur qui existe quand une chose est valorisée pour elle-même, indépendamment d'une valeur instrumentale qui pourrait ou non lui être attribuée par une conscience valorisante. Il ne croit pas à l'existence d'une valeur intrinsèque, «there is no value that is not dependent on a human valuer». (McLaughlin, 1993: 161) Par contre, il croit que l'homme peut

accorder à la nature une valeur inhérente, c'est-à-dire qu'il peut la valoriser simplement, par le fait qu'elle existe et non parce qu'elle peut lui être bénéfique ou utile pour arriver à ses fins. Une valeur inhérente peut exister selon Callicott à la seule condition qu'elle soit créée par l'homme car lui seul peut attribuer une valeur à toute chose. Ainsi, il ne se rallie pas à l'idée d'une valeur intrinsèque de la nature telle que la définissent les écologistes profonds en général. Il en va de même pour McLaughlin, lui aussi admet que seul l'homme peut, par un acte subjectif, déterminer ce qui a de la valeur ou non. «Only humans pose the question of what is morally important». (McLaughlin, 1993: 314)

À son tour, Anthony Weston, affirme que le débat actuel est aux prises avec des définitions et des problèmes qui l'empêche d'avancer à cause de la notion traditionnelle de valeur intrinsèque, plus particulièrement dû au fait qu'on exige que cette notion soit abstraite et autosuffisante. Weston n'hésite nullement à affirmer que seulement l'être humain a la capacité de valoriser, que l'on parle d'objets inanimés ou d'organismes vivants, y compris la nature. Par contre, il ne faut pas pour autant croire que seul l'homme doit être valorisé... «Even if only human beings value..., it does not follow that only human beings have value; it does not follow that only human beings must be the sole or final objects of valuation». (Weston, 1985: 322) La majorité de ces penseurs ne semblent pas adhérer à l'idée d'une valeur intrinsèque de la nature tel que revendiqué par les écologistes profonds. On ne peut accorder des droits aux animaux et à la nature sous prétexte que ceux-ci possèdent une valeur intrinsèque car celle-ci n'existe pas, du moins selon la définition qu'en donnent les écologistes profonds.

Tout comme Ferry et ces penseurs, Bookchin critique cette valeur intrinsèque et ce biocentrisme que prône l'écologie profonde. Ces concepts «font de l'être humain l'équivalent de l'escargot pour ce qui est de leur «valeur intrinsèque» (quoi que veuille dire cette expression)». (Bookchin, 1993: 296) Et cela est ridicule à son avis. Il ne faut pas nier les caractéristiques spécifiques de l'espèce humaine. Certes, au début se trouve une nature première ou originelle avant que n'existe l'être humain et par la suite une seconde nature qui est atteinte au stade humain, c'est-à-dire une nouvelle nature sociale. Cette deuxième nature permet à l'homme de s'engager consciemment dans une activité et de s'associer aux autres membres de son espèce. Bookchin critique donc cette approche biocentrique parce qu'elle

cherche à atténuer le trait le plus spécifique de l'humanité: sa capacité à s'engager consciemment dans une activité. Elle refuse à l'être humain le pouvoir de changer le monde, et donc, en grande partie, de se changer lui-même. (Bookchin, 1993: 296)

Bookchin insiste donc sur ce qui différencie l'être humain des autres espèces et croit fidèlement qu'en «vérité, l'humanité est le porte-parole potentiel d'une nature devenue consciente d'elle-même et capable de se transformer». (Bookchin, 1993: 295) Bookchin ne parle pas de devoirs envers la nature comme le font Ferry et Rousseau ou de droits qui devraient revenir à celle-ci comme le fait Serres. Ce dernier, pour sa part, se rapproche des écologistes profonds. Il veut instituer la nature en sujet de droit. C'est ce que vise son contrat naturel. C'est du point de vue de la nature que Serres veut se

placer: «une fois de plus, il nous faut statuer sur les vaincus, en écrivant le droit des êtres qui n'en ont pas». (Serres, 1990: 63) Toutefois, il ne veut pas perdre les acquis du siècle des Lumières et ne vise pas une dérationalisation comme le désirent les écologistes radicaux. Il vise plutôt une rerationalisation dans laquelle le contrat social serait doublé d'un contrat naturel qui enfin tiendrait compte du milieu dans lequel la société vit. «Par un nouvel appel à la globalité, il nous faut inventer une raison rationnelle et pondérée ensemble, qui pense vrai en même temps qu'elle juge prudemment». (Serres, 1990: 146) Pour ce faire, il faut mettre un frein à nos désirs, ambitions, volontés et libertés. Serres rejoint Rousseau ici qui, à quelques reprises, nous a mis en garde contre les malheurs dans lesquels pouvaient nous plonger nos actions menées seulement par le désir. Avec le contrat social moderne «le collectif habite son histoire qui n'habite nulle part» (Serres, 1990: 170) et c'est exactement ce que Serres veut changer.

Enfin, à la lumière de ce chapitre, il semble que ces auteurs adhèrent à certaines idées se rapprochant ou étant identiques à celles de Rousseau, de même qu'à des idées qui vont à l'encontre des écrits de celui-ci. Pourtant, plusieurs d'entre eux font référence à Rousseau lorsqu'il propose une philosophie de l'écologie qui serait adéquate pour la nature. Rousseau n'aurait-il pas été assez clair ou consistant dans ses écrits? Aurait-il réussi à semer la confusion la plus totale parmi nous? Qu'en conclure?

CHAPITRE 5

CONCLUSION

Initialement cette thèse avait comme objectif la vérification de l'argumentation de Luc Ferry, affirmant que l'humanisme de Rousseau est anti-nature. La thèse voulait clarifier le lien complexe unissant Rousseau, Ferry et les environmentalistes contemporains. Nous voulions examiner si les tensions au sein des discussions environnementales actuelles ont pris naissance avec Rousseau dû à des interprétations divergentes des écrits de ce penseur ou encore à l'existence de contradictions au sein de ceux-ci. Nous voulions de même tenter de déterminer si un humanisme autre que celui de Ferry pourrait être développé aujourd'hui dans notre société, soit un humanisme pro-nature. Dans ce dernier chapitre de conclusion de la thèse nous procéderons en deux temps où nous tenterons d'abord de faire ressortir i) les grandes lignes de notre clarification des écrits de Rousseau suivie de ii) ses implications pour une clarification du débat écologique actuel.

Au fil des chapitres précédents nous avons examiné attentivement l'opposition entre l'animal et l'homme de Rousseau (voir p.13) qu'a utilisé Ferry afin de critiquer les divers mouvements se prêtant à une philosophie de l'écologie dite radicale. Suite à cet examen, nous affirmons que l'humanisme de Rousseau n'est pas anti-nature comme le prétend Ferry. Il est vrai que l'homme est libre comparativement à l'animal, mais il est vrai de même que cette liberté a des limites; celles instaurées par la nature. Rousseau

a soulevé à plusieurs reprises la dépendance de l'espèce humaine envers les déterminismes de la nature donc des limites à la liberté de l'homme. On peut caractériser l'être humain comme étant anti-nature dans un sens descriptif seulement et non dans un sens essentialiste comme l'affirme Ferry. L'essence de l'homme ou la nature de l'homme n'est pas d'être libre et ainsi de s'arracher à toute naturalité. Par contre, la spécificité de l'homme est bien cette faculté de liberté qu'il possède comparativement aux sociétés animales. Cette faculté l'amène parfois à poser des gestes qui vont nuire à la nature ce qui nous permet de lui attribuer le trait d'anti-nature de façon descriptive.

L'humanisme anti-nature de Ferry est un humanisme qui insiste uniquement sur la liberté de l'homme et qui mystifie la dépendance des êtres humains envers leur milieu naturel. Contrairement à Ferry, Rousseau est bien conscient de cette dépendance de l'espèce humaine envers les processus de la nature, nous l'avons démontré au chapitre 3. Rousseau critique justement le fait qu'une fois le contrat de sociabilité passé entre les humains, la nature est présumée inexistante. Une fois l'état de raisonnement entamé, on oublie la nature et les êtres humains deviennent dénaturés. L'opposition entre l'animalité et l'humanité qu'a fait Rousseau ne soulève point un conflit entre nature et culture comme tente d'en nous convaincre Ferry, mais insiste plutôt sur la spécificité de l'espèce humaine comparativement à l'espèce animale. Ce passage de Rousseau que nous avons cité à la page 13 illustre très bien que la nature contribue non seulement à l'état des animaux mais aussi à celui des êtres humains et que leur constitution dépend de

celle-ci. Ce sont les modernes, et nul doute que Ferry est du nombre, qui ont interprété ce passage de Rousseau comme une pure confirmation du conflit existant entre culture et nature. Si Ferry s'était appuyé sur le reste du Discours afin de démontrer cette opposition nous n'aurions pu qu'acquiescer car il est vrai que Rousseau pose le problème des rapports entre culture et nature dans celui-ci.

Rousseau souligne à la fois les déterminismes de la nature et la dépendance de l'espèce humaine envers ceux-ci, ce qui contribue à un humanisme «naturel», au même temps qu'il s'attarde longuement à opposer les concepts de culture et de nature en dissociant constamment l'état de nature et l'état de raisonnement, ce qui contribue à un humanisme «dénaturé». C'est donc un humanisme à la fois «naturel» et «dénaturé» que nous décrit Rousseau tout au long de ses écrits et non un humanisme anti-nature où les limites naturelles à la liberté de l'être humain sont écartées comme nous le présente Ferry. Il est vrai que l'humanisme «anti-nature» de Ferry, tout comme l'humanisme «dénaturé» de Rousseau, souligne l'opposition entre culture et nature, cependant, Ferry insiste davantage sur cette liberté qui caractérise l'être humain alors que Rousseau soulève les déterminismes de la nature comme obstacle à cette liberté. Il est donc préférable d'utiliser le terme «dénaturé» pour qualifier une partie de l'humanisme de Rousseau que celui d'«anti-nature» afin de ne pas confondre les divergences dans la pensée de Rousseau et de Ferry. Précisons à nouveau que cet humanisme «dénaturé» que nous transmet Rousseau ne se retrouve pas dans son opposition entre l'animal et l'homme comme le prétend Ferry, mais plutôt dans le reste de ses écrits.

Que conclure alors de Rousseau? Est-il davantage proche de la nature comme le serait l'écologie sociale et l'écologie profonde ou bien plus distant de celle-ci comme le seraient les philosophes humanistes du type de Ferry? Il semble que cette dissociation que fait Rousseau entre la nature et la culture l'amène à se rapprocher de la nature, donc à contribuer à un humanisme «naturel», en même temps que s'éloigner de celle-ci, ce qui contribue à un humanisme «dénaturé». Il se rapproche de la nature dans la mesure où, dans son deuxième discours, il préconise l'état de nature où la nature matérielle est bien présente, et non l'état de raisonnement ou de société qui tente de faire fi de la nature et qui corrompt la nature humaine. Selon Rousseau, la vertu appartient à l'homme sauvage et le vice a pris naissance dans la société. L'homme guidé par ses désirs et ses passions n'a plus aucun frein et ses actions le mettent parfois dans des situations malheureuses dont il ne peut s'échapper comme le démontre la dégradation environnementale aujourd'hui. Pour ces raisons, Rousseau préconise l'état de nature et c'est ce qui nous permet d'affirmer qu'il se rapproche de la nature au sens matériel puisque celle-ci, non seulement fait acte de présence, mais détient une extrême importance dans cet état.

Rousseau a davantage démontré qu'il était proche de la nature dans ses écrits tels La Nouvelle Héloïse, Les Confessions, Les Rêveries du promeneur solitaire et l'Émile ou de l'éducation. Il est évident dans ces ouvrages qu'il préférait la nature à l'état sauvage qu'une nature artificielle, qu'une nature remaniée. Il se plaisait à passer du temps à la campagne loin de ceux qui pourraient venir gâcher son plaisir; loin des

hommes. Ainsi Bookchin ne le perçoit pas comme un humaniste anti-nature comme le fait Ferry, mais plutôt comme quelqu'un qui semble vouloir se dissocier du reste de l'humanité. Il croit que Voltaire n'avait pas tort lorsqu'il qualifiait Rousseau d'«ennemi de l'humanité». Mais peut-on vraiment le qualifier ainsi? Même s'il est vrai qu'une partie de ses écrits et de son vécu l'a éloigné de l'humanité, cela ne veut pas dire pour autant qu'il soit l'ennemi de celle-ci. Par ailleurs, notons que Rousseau n'a pas fait que s'éloigner de l'humanité en se recueillant dans la nature et en préconisant cet état, il s'est aussi rapproché de celle-ci d'une toute autre façon cependant.

Rousseau en dissociant état de nature et état de raisonnement dans son deuxième Discours a contribué à maintenir le conflit existant entre culture et nature. Rousseau est donc responsable au même titre que ses prédécesseurs de cette dissociation entre nature et culture qu'il critique lui-même. Si Rousseau avait clairement défini la nature comme étant la résultante de l'union entre l'état de nature d'où ressort le milieu naturel et l'état de raisonnement où se situe l'homme social, il n'y aurait peut-être pas de tensions aussi grandes dans le débat écologique actuellement. En effet, Rousseau aurait dû clairement définir la nature comme comprenant à la fois le milieu naturel ainsi que l'humanité. La nature a contribué à l'état de l'être humain, à sa constitution. C'est elle qui lui a donné les outils nécessaires afin d'assurer sa survie en lui accordant la capacité de raisonner, de méditer, de réfléchir, etc. C'est aussi la nature qui a accordé à l'espèce humaine une certaine liberté lui permettant de faire des choix grâce à ces outils. Pour quelle raison alors, ces outils, dont la nature elle-même a doté

les êtres humains, ne pourraient point faire partie de ce que nous appelons la nature? Et pour quelle raison l'être humain ne pourrait-il lui-même faire partie de la nature si celle-ci a contribué à son état présent, d'autant plus qu'il dépend d'elle pour assurer sa survie?

Une bonne définition à notre avis en serait une qui engloberait non seulement le milieu naturel, mais les êtres humains de même. Pourquoi serait-ce une bonne définition? Parce que de cette façon, il y aurait probablement davantage de chance que l'être humain, se voyant à l'intérieur de la nature, cesse d'endommager celle-ci et s'acharne plutôt à la sauvegarder qu'à tenter de s'en rendre le maître et possesseur. Bien sûr c'est une hypothèse... Mais nous croyons tout de même qu'une telle définition de la nature, contrairement à celle qui prévaut actuellement, contribuerait davantage à modifier la relation malsaine que les sociétés humaines entretiennent aujourd'hui avec leur milieu naturel. Malheureusement, Rousseau n'a pas su développer cette conception de la nature. Il a insisté pour opposer état de nature et état de raisonnement. Cette opposition entre nature et culture qu'il a fait résulter donc en une distanciation par rapport à la nature. Rousseau s'éloigne de la nature par cette opposition puisqu'il conçoit l'être humain comme étant extérieur à la nature et contribue par le fait même à cette philosophie qui est à la base de nos problèmes écologiques aujourd'hui. Rousseau affirme que la nature a participé à la constitution de l'espèce humaine tel qu'elle est, mais il refuse de voir l'état de raisonnement comme faisant partie des processus de la

nature et de l'évolution de celle-ci. L'état de raisonnement, soit la réflexion et la méditation sont des états contre nature selon lui.

Ainsi, Rousseau se rapproche donc de Ferry puisqu'il voit l'être humain d'un côté et de l'autre le milieu naturel, mais il s'en éloigne tout aussitôt car il voit les effets qu'à la nature sur l'homme. Il demeure toutefois que Rousseau ne voit point une nature qui englobe l'homme et le milieu naturel. C'est cette définition de la nature n'incluant point le milieu naturel ainsi que les êtres humains qui prévaut aujourd'hui et qui est la moins tolérée par les tenants d'une nouvelle philosophie de l'écologie qui désirent la modifier. Si Rousseau avait développé une définition de la nature incluant à la fois l'espèce humaine et le milieu naturel, il se serait rapproché de l'humanisme que l'on qualifie de «pro-nature» que semble vouloir développer certains penseurs tels Bookchin, McLaughlin et Murphy.

Bref, il semble donc qu'en faisant cette opposition entre les concepts de culture et nature, Rousseau se soit rapproché et éloigné de la nature. Il s'en est éloigné par la dissociation qu'il a émise entre l'état de raisonnement et l'état de nature et il s'en est rapproché en choisissant l'état de nature où la nature est présente préférablement à l'état de raisonnement d'où la nature est tenue pour absente. Il devient donc difficile pour nous de tenter de le rallier soit au camp de l'écologie profonde ou sociale, de même qu'aux philosophes humanistes tel Ferry. Rousseau a semé la confusion parmi les modernes en n'étant pas constant ou encore assez clair lorsqu'il nous a transmis sa

pensée. Les tensions que l'on retrouve aujourd'hui dans le débat écologique ont donc pris naissance dans les écrits de Rousseau où chacun a choisi les passages qui lui semblait pertinents afin d'appuyer son argumentation. Rousseau n'a pas su être clair et il serait aisé de le lui reprocher. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que Rousseau à son époque faisait figure de contestataire et n'était pas en accord avec les valeurs de la société dans laquelle il vivait. Il a vu les malheurs dans lesquels l'être humain pouvait s'aventurer par ses désirs insatiables et son irrationnalité, et a tenté de nous en prévenir. Voilà l'un des mérites de Rousseau. Malheureusement, l'homme moderne n'a pas su écouter et l'on se demande encore aujourd'hui s'il le saura un jour...

Éclaircir les écrits de Rousseau nous permet conséquemment d'en faire autant avec le débat écologique actuel. Nous en sommes maintenant assurés, les tensions dans le débat environnemental contemporain proviennent en partie de Rousseau. Vers quel camps se tourner alors? Accepter l'humanisme anti-nature que nous propose Ferry semble dire accepter le statu quo de la situation actuelle. Le capitalisme d'aujourd'hui encourage excessivement, comme jamais il ne l'a fait auparavant, la consommation de ressources provenant de la nature et exploitent sans limites ces dernières dans le but de développer davantage l'économie. Il est incontestable que des changements en ce qui concerne notre attitude face à la nature ne pourraient s'avérer que bénéfiques. Bien sûr, selon Ferry l'homme serait dorénavant le maître et protecteur de la nature au lieu d'être le maître et possesseur comme Descartes le désirait, mais le problème persiste toujours car l'on se leurre depuis des siècles, nous ne pouvons pas maîtriser la nature,

nous ne pouvons qu'être en tant qu'humains les manipulateurs et protecteurs de celle-ci. La dégradation environnementale illustre bien que l'être humain ne peut se libérer de tout et que la maîtrise qu'il croit avoir sur la nature n'est en fait qu'une manipulation de celle-ci. La nature peut réagir sans que nous ne puissions le prédire. N'est-ce pas le cas en ce qui concerne la couche d'ozone ou bien encore la résistance que développe les bactéries aux antibiotiques?

Bref, cet humanisme de Ferry insiste trop sur ce qui différencie l'espèce humaine de l'espèce animale. L'espèce humaine détient une extrême importance aux dépens de celle animale. C'est pourquoi Ferry n'hésite pas à affirmer qu'entre la nature et l'homme, il choisit l'homme (Ferry, 1992c). Mais pourquoi Ferry fabrique-t-il cette opposition? Ces deux possibilités ne sont pas mutuellement exclusives. L'homme doit choisir la nature et l'homme et non l'un ou l'autre. Il est important de reconnaître la spécificité de l'homme comparativement aux autres espèces, cependant non seulement l'homme doit être valorisé mais les autres espèces aussi.

La définition de la nature de Ferry se rapproche de celle de Rousseau, il dissocie lui aussi l'être humain et le milieu naturel. La nature n'englobe pas, selon lui, ces deux éléments. Toutefois, il s'éloigne par la suite de celui-ci puisqu'il ne fait point ressortir la dépendance des êtres humains envers leur milieu naturel. C'est sur ce point que divergent nos auteurs et c'est ce qui nous permet de les distinguer. Curieusement, Rousseau ayant vécu au XVIIIe siècle, se dirigeait davantage vers une définition

adéquate de la nature que ne le fait aujourd'hui Ferry, deux siècles plus tard... Cependant, la définition de la nature que nous laisse Rousseau n'est pas entièrement satisfaisante. Celle de Bookchin, McLaughlin et Serres que nous avons décrite au chapitre 3 l'est davantage. En effet, la nature devrait inclure l'environnement naturel de l'homme qui se définirait comme étant tout ce qui fait partie du milieu naturel où les êtres humains vivent et dont ils dépendent, ainsi que les êtres humains eux-mêmes qui y créent leur culture. C'est ainsi que Bookchin, McLaughlin et Serres conçoivent la nature. Cette définition semble être plus propice au développement d'une bonne relation entre l'être humain et son milieu naturel et elle permet de mettre un terme à cette constante dissociation entre culture et nature que l'on s'acrame à maintenir depuis des siècles.

Inclure l'espèce humaine dans la nature ne veut pas dire pour autant prôner le biocentrisme comme le font l'écologie profonde qui refuse de reconnaître la spécificité de l'homme et accorde à celui-ci une valeur identique à celle de l'escargot. De cette façon, les écologistes profonds privent l'espèce humaine de sa capacité à se changer elle-même ainsi que le milieu naturel dans lequel elle vit. Bookchin et McLaughlin sont très explicites sur ce point et insistent sur la spécificité de l'espèce humaine qui la distingue de l'espèce animale. Ainsi, le biocentrisme ne constitue pas une solution à la dégradation environnementale qui persiste pas plus que l'humanisme «anti-nature» de Ferry. Enfin, entre cet humanisme que nous propose Ferry qui écarte la dépendance des êtres humains envers les déterminismes de la nature et le biocentrisme que proposent les écologistes profonds qui ne reconnaît pas la spécificité de l'être humain, il semble

que l'humanisme «pro-nature» de Bookchin, McLaughlin et Murphy semble la solution la plus satisfaisante pour modifier la relation malsaine que l'on entretient présentement avec la nature. Il nous apparaît donc possible de développer une culture qui soit proche de la nature et où l'être humain s'en fait non le maître, mais le protecteur.

Cet humanisme que nous qualifions de «pro-nature» se caractériserait par la définition de la nature qui prévaut chez Bookchin, McLaughlin et Serres que nous venons d'exposer et par la reconnaissance de la valeur inhérente de la nature tel que Callicott nous l'a proposé. Ce qui voudrait dire que l'être humain étant le seul à pouvoir accorder une valeur à toute chose, valoriserait la nature simplement du fait qu'elle existe et non pour ses possibilités d'utilité ou de rendements bénéfiques aux fins de l'homme. Adopter ces deux éléments, soit une définition adéquate de la nature qui englobe les sociétés humaines ainsi que la reconnaissance de la valeur inhérente de la nature, mènerait au développement d'une philosophie de l'écologie qui serait davantage favorable à une meilleure relation entre l'être humain et son milieu naturel.

Par ailleurs, adopter cette définition de la nature que propose Bookchin, McLaughlin et Serres où les sociétés humaines sont incluses et y développent leur culture voudrait-il dire justement que la culture fasse partie de la nature alors? Et pourquoi pas? Tout ce que l'homme a créé il l'a fait à partir de ce que lui fournissait son milieu naturel, que l'on parle d'oeuvres d'art, de technologie, de médicaments, etc. tout comme l'abri que se construit le castor. Selon cette approche, le jardin de Versailles ferait partie de

la nature tout autant que le jardin sauvage que préférait Rousseau. Pourtant, il ne nous faut pas tomber dans un naturalisme grossier qui nous mènerait à ne point distinguer entre les créations des êtres humains et celles qui proviennent de la nature même. Le jardin de Versailles ne sera jamais aussi naturel que le jardin sauvage qui n'a point été touché par les mains de l'homme. Il faut donc faire une distinction entre les créations de la nature «non-humaine» d'une part et les créations de l'homme d'autre part, à partir de cette même nature. Cette distinction s'apparente à celle que Bookchin a mise de l'avant lorsqu'il disait qu'en tant qu'êtres humains nous sommes des animaux, donc nous faisons partie de la nature, mais nous avons aussi notre spécificité. Ainsi, les créations de l'homme font partie de la nature, mais elles ont aussi leur caractère distinct. Ainsi, il ne nous faut pas tomber dans un naturalisme malsain.

Présentement, il semble que ce soit une culture anti-nature qui caractérise le mieux la relation que nous entretenons avec notre milieu naturel. L'homme abuse et détruit la nature de multiples façons afin d'arriver à ses fins. Aucun remords de conscience non plus. État d'urgence déclarent les environmentalistes! Un humanisme de ce genre ne fait que réduire la vitesse à laquelle nous nous dirigeons vers la destruction de la planète au lieu d'opter pour un changement de voie. Adopter cet humanisme anti-nature conduirait certainement à notre propre perte un jour ou l'autre. Ainsi, voici maintenant le temps de faire place aux nouvelles idées des environmentalistes qui nous proposent de pousser plus loin encore la réflexion sur ce débat et de faire de l'être humain, un être naturé qui sera en harmonie avec la nature.

Cet être nature développera une culture qui sera favorable à sa propre condition ainsi qu'à celle du reste de la nature. Cette nouvelle culture fera preuve d'un nouvel humanisme que l'on qualifiera d'«humanisme pro-nature». Cet humanisme permettra à notre société de développer une relation avec son milieu naturel qui soit davantage saine, non seulement en ce qui concerne les animaux et la Terre, mais aussi à en ce qui a trait aux êtres humains eux-mêmes. Alors place à ce nouvel humanisme avant qu'il ne soit trop tard!

BIBLIOGRAPHIE

- BABER, Zaheer
1994 «Beyond hyper-constructivist fads and foibles: toward a critical sociology of science, technology and the environment», Critical Sociology, 20, 2: 125-138.
- BECK, Ulrich
1995 Ecological Enlightenment. Essays on the politics of the risk society, New Jersey, Humanities Press.
- 1992 Risk Society. Towards a New Modernity, London, Sage.
- BENTON, Ted
1993 Natural Relations. Ecology, animal rights and social justice, London, Verso.
- BIEHL, Janet
1991 Rethinking Ecofeminist Politics, Boston, South End Press.
- BOOKCHIN, Murray
1980 Toward and Ecological Society, Montréal, Black Rose.
- 1983 Sociobiologie ou écologie sociale, Lyon, Éditions I.R.L./Atelier de création libertaire.
- 1986 Post-Scarcity Anarchism, Montréal, Black Rose.
- 1987 The Modern Crisis, Montréal, Black Rose.
- 1990 The Philosophy of social ecology, Montréal, Black Rose.
- 1991 (1982) The Ecology of freedom, Montréal, Black Rose.
- 1993 (1989) Une société à refaire: vers une écologie de la liberté, Montréal, les Éditions Écosociété.

- BRUNDTLAND, Gro Harlem
1994 «Notre avenir à tous», Les entretiens du courrier de l'UNESCO, 19-28.
- CATTON, William R. et Riley E. DUNLAP
1978 «Environmental Sociology», American Sociologist, 13, 41-49.
1980 «A new ecological paradigm for post-exuberant sociology», American Behavioral Scientist, 24, 15-48.
- Commission mondiale sur l'environnement et le développement
1988 Notre avenir à tous, Montréal, Éditions du Fleuve.
- COMMONER, Barry
1969 Quelle terre laisserons-nous?, Paris, Seuil.
1972 The Closing Circle: Nature, Man and Technology, New York, Bantam Books.
- COUSTEAU, Jacques-Yves
1994 «Sauver la planète bleue», Les entretiens du courrier de l'Unesco, 29-41.
- d'EAUBONNE, Françoise
1974 Le féminisme ou la mort, Paris, Pierre Horay.
- DEVALL, Bill et George SESSIONS
1985 Deep Ecology. Living as if nature mattered, Salt Lake City, Gibbs M. Smith, Inc.
- DIAMOND, Irene et Feman ORENSTEIN, Gloria (editors)
1990 Reweaving the Wcrld: The Emergence of Ecofeminism, San Francisco, Sierra Club Books.
- DUCHET, Michèle
1971 Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières, Paris, F. Maspero.

- EHRENFELD, David
1978 The Arrogance of Humanism, New York, Oxford University Press.
- FEENBERG, Andrew
1981 «L'écologie: politique de survie ou politique tout court?», L'homme et la société, 59-62: 161-180.
- FERRY, Luc
1992a Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme, Paris, Grasset.
- 1992b «Le procès de l'écologie (entrevue avec Daniel Bermond)», L'Histoire, 161, 48-50.
- 1992c «Luc Ferry: Entre la nature et l'homme, je choisis l'homme (entrevue avec Anne Declèves)», La Vie, 2465, 15-16.
- 1994 «Droits de l'homme et droits de la nature», Les entretiens du courrier de l'UNESCO, 43-60.
- FERRY, Luc et Claudine GERMÉ
1994 Des animaux et des hommes, Paris, Librairie Générale Française.
- FOREMAN, David
1991 Defending the Earth: A Debate between Murray Bookchin and Dave Foreman, Montreal, Black Rose Books.
- FOX, Warwick
1989 «The Deep Ecology - Ecofeminism Debate and its Parallels», Environmental Ethics, 11, 5-25.
- FRANKLE, Victor
1952 Les animaux dénaturés, Vercors and Editions Albin Michel.
- GROETHUYSEN, Bernard
1949 J.-J. Rousseau, Paris, Gallimard.

- LOVELOCK, J.E.
1986 La terre est un être vivant: l'hypothèse Gaïa, Monaco, Éditions du Rocher.
- MAURANDE, Gil et Chantal PIERRE
1989 La pollution: survivre sur une planète en péril, Boucherville, Éditions G. Vermette.
- MCLAUGHLIN, Andrew
1985 «Images and Ethics of Nature», Environmental Ethics, 7, 293-319.
1993 Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology, New York, State University of New York Press.
- MONGEAU, Serge
1994 L'écosophie ou la sagesse de la nature, Montréal, les Éditions Écosociété.
- MUNGALL, C. et D.J. MCLAREN
1990 La terre en péril, Canada, Société royale du Canada.
- MURPHY, Raymond
1994 Rationality and Nature: A Sociological Inquiry into a Changing Relationship, Boulder, Westview Press.
- À paraître Sociology and Nature: For the analysis of social action in its content, Boulder, Westview Press.
- NAESS, Arne
1973 «The shallow and Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary», Inquiry, 16, 95-100.
1986 «The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects», Philosophical Inquiry, 8, 10-31.
1989 Ecology, community and lifestyle, New York, Cambridge University Press.

- NASH, Roderick
1989 The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics, Madison, University of Wisconsin Press.
- NORTON, Bryan G.
1984 «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism», Environmental Ethics, 6.
- PLANT, Judith, ed.
1989 Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism, Philadelphia, New Society Publishers.
- PLUMWOOD, Val
1986 «Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments», Australian Journal of Philosophy, 64, 120-138.
- 1990 «Women, Humanity and Nature», In Sean Sayers and Peter Osborne (eds), Feminism and Philosophy: A Radical Philosopher Reader, London, Routledge.
- 1992 «Feminism and Ecofeminism: Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men and Nature», The Ecologist, 22, 8-13.
- PRADES, José, TESSIER, Robert et Jean-Guy VAILLANCOURT
1991 Environnement et développement: questions éthiques et problèmes socio-politiques, Montréal, Fides.
- 1992 Gestion de l'environnement, éthique et société, Montréal, Fides.
- QUESNEL, Louise (sous la dir. de)
1995 Les Sciences sociales et l'environnement, Ottawa, les Presses de l'Université d'Ottawa.
- RIBES, Jean-Paul
1978 Pourquoi les écologistes font-ils de la Politique?, Paris, Seuil.

ROTHENBERG, David

- 1992 «Does the ecology movement have a philosophy?», Social Policy, 22, 3: 49-55.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

- 1889 La Nouvelle Héloïse, Paris, Librairie des Bibliophiles, IV.
- 1967a «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», Oeuvres complètes, II, 204-267.
- 1967b «Les Confessions de J.-J. Rousseau», Oeuvres complètes, I, 117-375.
- 1967c «Les rêveries du promeneur solitaire», Oeuvres complètes, I, 497-542.
- 1967d «Émile ou de l'éducation», Oeuvres complètes, III, 16-114 (Livre I, II).
- 1967e «Discours sur les sciences et les arts», Oeuvres complètes, II, 52-68.
- 1967f «Du contrat social ou Principes du droit politique», Oeuvres complètes, II, 518-180.

ROUSSEAU, Jean-Jacques et Chrétien-Guillaume de Lamoignon de MALESHERBES
1991 Correspondance, Paris, Flammarion.

SCHNEIDER, Marcel

- 1978 Jean-Jacques Rousseau et l'espoir écologiste, Paris, Éditions Pygmalion.

SERRES, Michel

- 1990 Le contrat naturel, Paris, Éditions François Bourin.
- 1994 «Réinventer la Terre», Les entretiens du courrier de l'UNESCO, 11-18.

SIMON, Julian

- 1985 L'homme notre dernière chance: croissance démographique, ressources naturelles et niveau de vie, Paris, PUF.

VAILLANCOURT, Jean-Guy

1981 «Écologie sociale et mouvements écologiques», Sociologie et Sociétés, XIII, 1, numéro entier.

1982 Mouvement écologiste, énergie et environnement: essais d'écologie sociale, Montréal, Éditions coopératives Albert St-Martin.

WATSON, Richard A.

1983 «A critique of anti-anthropocentric biocentrism», Environmental Ethics, 5, 245-256.

WESTON, Anthony

1985 «Beyond intrinsic value: pragmatism in environmental ethics», Environmental Ethics, 7, 321-339.