

Senancour écocritique : la conception pastorale

YVON LE SCANFF

Université Sorbonne Nouvelle

Orcid : 0000-0002-3568-556X

Résumé : Le rapport de l’homme avec la nature est tout autant un rapport de l’homme avec sa nature. C’est l’apport fondamental de la pensée de la nature chez Étienne Pivert de Senancour (1770-1846). L’auteur indique les chemins méthodiques d’une conversion de l’humain vers le naturel en identifiant de façon problématique les voies déviantes de l’anthropisation. Son analyse relève différentes directions qui dessinent une forme d’égarement qui font sens, mais aussi contre-sens : l’illusion d’une destination conçue comme extension indéfinie, mais aussi comme dénaturation et égale dévaluation de l’homme et de la nature. Face à cela, Senancour propose une forme de restauration de la valeur, d’une valeur d’usage de la nature, et une réévaluation de la place et de la mission de l’homme dans ce qu’on pourrait appeler une nouvelle conception pastorale.

Mots-clés : Senancour, nature, pastorale (vie), romantisme, écocritique.

Abstract: The relationship of man with nature is just as much a relationship of man with his nature. This is Étienne Pivert de Senancour’s (1770-1846) fundamental contribution to the studies of nature. He analyses the conversion from the human to the natural by identifying, though in a problematic way, the deviant paths of anthropization. His analysis identifies different elements pointing to a form of misguidance that makes sense, but also counter-sense: the illusion of a destination conceived as an indefinite extension, but also as a distortion and equal devaluation of man and nature. Senancour thus advocates a form of restoration of value, of a use value of nature, and a reassessment of the place and mission of mankind in what could be called a new pastoral conception.

Keywords: Senancour, nature, pastoral (life), romanticism, ecocriticism.

Étienne Pivert de Senancour (1770-1846) met en œuvre une pensée naturelle – pour ne pas dire écologique – qui est tout à la fois typologique, anthropologique et métaphysique. Elle est à comprendre dans une continuité avec l’esprit des Lumières (en raison notamment de son scepticisme méthodologique et de sa réévaluation de l’expérience sensible), mais aussi en rupture avec une certaine modernité qui en est issue, au nom du reste d’un romantisme naissant qui fait jouer Rousseau contre ces mêmes Lumières. La nature est au centre de la réflexion morale et anthropologique de Senancour et il la pense comme un tout, comme un milieu ; c’est pourquoi il pense le rapport de l’homme à la nature dans sa relation à sa propre nature. La nature n’est donc pas chez lui un environnement, mais bien plutôt une idée ; et cette idée “rétrograde” en quelque sorte pour se régénérer comme

1 “Rétrograder” est un concept important chez Senancour. Il signifie « ramener l’homme à

conception pastorale qui s'oppose à l'illusion d'une destination métaphysique, à l'erreur d'une déviation ontologique (l'extension) et d'une dénatura-tion anthropologique. Face à cette dévaluation sensible, Senancour veut restaurer la véritable valeur d'usage de la nature.

La destination

Le rapport de l'homme avec son environnement est tout d'abord fondé sur une idée métaphysique, celle de "destination" : « La moralité de l'homme, et son enthousiasme, l'inquiétude de ses vœux, le besoin d'extension qui lui est habituel, semblent annoncer que sa fin n'est pas dans les choses fugitives » (Senancour 2003 : 197). Cet éloge de la sublimité de l'homme est un des fondements de la conception humaniste de la nature humaine. Le fameux *Traité du Sublime* de Longin prouve par exemple l'excellence et la destination suprême de l'esprit humain par sa capacité à penser ce qui le dépasse infiniment : « on peut connaître par là, à quoi nous sommes nés » (1995 : 125). L'homme sublime ainsi la nature qui de son côté « n'a point regardé l'homme comme un animal de basse et de vile condition ; mais elle lui a donné la vie, et l'a fait venir au monde comme dans une grande assemblée pour être spectateur de toutes les choses qui s'y passent » (125). L'humanisme d'accomplissement, l'humanisme antique en somme, avait pensé cette position intermédiaire entre la nature et la divinité à la fois comme une valeur (vis-à-vis d'un en-deça) et comme une limitation (vis-à-vis d'un au-delà). Cette position métaphysique livrait ainsi les fondements séculaires d'une éthique de la responsabilité (valeur) et de la tolérance (limitation)². Le célèbre texte de Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, rappelle cette conception comme un acquis fondamental de l'humanisme :

L'homme, disent-ils, est un intermédiaire entre les créatures, familier des êtres supérieurs, souverain des inférieurs, interprète de la nature – grâce à l'acuité de ses sens, à la perspicacité de sa raison, à la lumière de son intelligence –, situé entre l'éternel immobile et le flux du temps (2016 : 3).

Mélange d'animalité et de divinité, l'homme n'est pas au centre mais « au milieu du monde » (7) entre la création et le créateur, les pieds sur la terre et la tête tournée vers le ciel. C'est lui qui donne sens à la création, il est le témoin de sa sublimité car « son œuvre achevée, l'architecte désirait

ses habitudes primitives, à cet état facile et simple composé de ses vrais biens, [...] et indiquer cette route de rétrogradation, devenue si nécessaire et que l'on croit si difficile » (Senancour 1999a : 5).

² Sur ce point, voir Panovsky (1969).

qu'il y eût quelqu'un pour peser la raison d'une telle œuvre, pour en aimer la beauté, pour en admirer la grandeur » (5-7).

La destination implique aussi une mission. Le pouvoir se double d'un devoir : témoigner de la divinité de la nature d'une manière ou d'une autre, mais aussi en un sens entretenir et continuer l'œuvre de Dieu. C'est en somme une conception féodale : la nature est le fief de l'homme (domination, mais protection). Elle est à fois régie par son empire auquel on lui demande de faire allégeance, mais elle est également sous sa responsabilité, pour la faire persévérer, la parfaire, la perfectionner. Et ce fief est de droit divin. Buffon le rappelle en 1764, dans l'optique de l'humanisme chrétien : « [...] l'homme placé pour seconder la Nature, préside à tous les êtres ; seul entre tous, capable de connaître et digne d'admirer, Dieu l'a fait spectateur de l'Univers et témoin de ses merveilles » (2007 : 990). L'homme spiritualise ainsi la nature en l'arraisonnant et il se spiritualise lui-même en la contemplant. La contemplation métaphysique va de pair avec une esthétisation généralisée de la nature, et donc son artialisation. C'est ainsi que Buffon, après avoir loué la mission quasi apologétique de l'homme et fait l'éloge de la nature comme le Grand Livre de la Création, en vient à montrer sa préférence pour la nature dénaturée par la main de l'homme, pour la nature artificielle conçue comme spirituellement supérieure à la nature sortie des mains du Créateur : « Qu'elle est belle, cette Nature cultivée ! Que par les soins de l'homme elle est brillante et pompeusement parée ! » (990). C'est décidément une nature bien mondaine, bien trop humaine, qui est devenue le reflet de la créature et non de son créateur. De fait, à mesure que l'homme se persuade qu'il vaut plus et mieux que cette place médiocre (le mot prend précisément un sens péjoratif au XVIII^e siècle), il pense que l'idée d'une responsabilité souveraine sur son environnement va de pair avec l'aspiration à la perfectibilité ou à l'extension indéfinie : « son affaire est de travailler à l'amélioration ou à la réparation du monde » (Senancour 2003 : 197). En ce sens, l'homme serait alors « comme l'agent de la nature, employé par elle à achever, à polir son ouvrage » (197). Mais le génitif est désormais subjectif : c'est bien comme agent extérieur que l'homme va intervenir sur la nature. Pour reprendre la typologie de Pierre Hadot, c'est désormais « l'attitude prométhéenne » qui supplante « l'attitude orphique » (2004). Dès lors, un régime absolutiste renverse l'ancien pacte féodal fondé sur une théocratie qui n'est désormais plus de façade : l'homme-dieu se suffit à lui-même, d'une part pour s'autofonder comme autonome par la révélation d'une volonté libre et absolue ; d'autre part, pour se présenter « comme maître et possesseur de la nature », selon la fameuse expression cartésienne³.

3 Descartes fait l'éloge des savoirs pratiques comme la physique contre l'abus de la « philosophie spéculative », car ils peuvent « ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Descartes ajoute : « Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de

En 1778, dans *Des époques de la nature* (*Septième époque. Lorsque la puissance de l'homme a secondé celle de la Nature*), Buffon entérine une distinction de nature pourrait-on dire entre « la Nature brute » et « la Nature cultivée », tout à l'honneur de la seconde.

L'extension

Comment expliquer que l'homme ait pu donc croire que la nature lui était dédiée, destinée ? Que de fait lui-même ne pouvait décentement pas ou plus en faire partie ? On peut certes alléguer une forme d'illusion transcendante dans l'usage abusif des causes finales que Spinoza met en cause dans l'« Appendice » au Livre Premier de son *Éthique*⁴. Mais plus fondamentalement, comment expliquer que l'homme ait compris que sa place moyenne, médiane, était en fait ou de droit une position surplombante ?

L'immanence naturelle a besoin de la transcendance humaine pour se comprendre et s'accomplir ; l'homme éprouve par là combien il excède toutes les bornes de la nature et de sa nature. Il s'agit donc de faire advenir au sein de la nature ce qui la dépasse, de la transcender pour qu'elle s'accomplisse en raison de la destination que l'homme a reçue. En un sens, l'accomplissement de la nature, comme de la nature de l'homme, résiderait donc dans son dépassement. En effet, l'homme n'est pas seulement « en position intermédiaire » (Pico della Mirandola 2016 : 9) au sein de la Création : il y est en surplomb. Cela n'atteste pas la médiocrité, toute d'or qu'elle soit, mais bien une « supériorité de la nature humaine » (3). Le célèbre discours de Pic de la Mirandole montre précisément ce basculement de l'accomplissement vers le dépassement. L'homme n'est pas exactement dans une situation intermédiaire, mais bien plutôt dans un état d'indétermination essentielle. Il peut se tourner vers le haut ou s'en détourner pour lui préférer le bas. Il peut donc être ce qu'il veut, il s'invente lui-même sa propre destination, ainsi que le Créateur l'aurait voulu lui-même et en ces termes :

Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois

toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé » (2016 : 98-99).

4 Spinoza y dénonce les illusions transcendantales et autres préjugés anthropocentriques et superstitions anthropomorphiques qui ont fait que les hommes en sont venus à « considérer toutes les choses existant dans la Nature comme des moyens à leur usage » et que Dieu avait dirigé « la Nature entière au profit de leur désir aveugle et de leur insatiable avidité » (2019 : 628-629).

que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature (7-9).

L'homme se sculpte lui-même, il se façonne, se donne forme. Il se crée ainsi une seconde nature au sein même de la nature et à partir de sa nature première. « L'homme de la nature » devient ainsi « l'homme de l'homme » (Rousseau 1995 : 385)⁵. La limitation est alors interprétée comme un défaut de valeur, mais aussi comme la preuve idéaliste de son illimitation métaphysique. Prométhée et Icare deviennent par exemple, certes avec des évaluations différentes et souvent ambivalentes, les nouvelles figures de cet humanisme de dépassement. Prométhée emblématise le passage de la limitation à la valeur⁶, de la limitation comme valeur, et ouvre à l'idée d'une perfectibilité indéfinie dont le *terminus ad quem* reste symboliquement l'Homme-Dieu⁷. Icare en revanche incarne tous les dangers de cette sortie de cette moyenne, cette position médiane (« *medio* ») et sans doute médiatrice entre l'en-deça de l'homme et son au-delà⁸. Icare illustre dès lors parfaitement ce que Senancour va appeler le « délire de l'extension », cette primauté du pouvoir sur le devoir, et même du vouloir sur le pouvoir.

La nature devient alors le miroir de ce « monde inversé » où « la volonté s'émancipe de tout ancrage dans la nature » (Brahmi 2009 : 344-345). Sur le plan de l'individu (extension) comme au niveau de l'espèce (perfectibilité), le cercle vicieux de l'autofondation condamne l'homme à l'activisme et la nature au productivisme. La définition de l'homme par Georges Leroy, qui reprend son article de 1766 pour l'*Encyclopédie méthodique*, montre combien le sensualisme outre encore davantage cette tendance à l'inquiétude indéfinie. Le raisonnement est très simple, mais lourd de conséquences. L'homme ne se sent et ne se sait exister et ainsi même n'acquiert des idées que par la sollicitation des sensations : « Nous ne sommes présents à nous-mêmes que par des sensations immédiates ou des idées » (1802 : 174). Or, les sensations s'émoussent rapidement, s'affaiblissent continûment et inéluctablement. Il faut donc sans cesse renouveler les sensations et les multiplier (en quantité : inquiétude) et/ou en accroître la force (en qualité : intensivisme) :

Nous sommes donc forcés, pour être heureux, ou de changer continuellement d'objets, ou d'outrer les sensations du même genre. De là vient une inconstance qui ne permet pas à nos vœux de s'arrêter, et une progression de désirs qui, toujours anéantis par la jouissance, mais irrités par le souvenir, s'élancent jusques dans l'infini (174-175).

5 Senancour reprend cette expression sous la forme « les hommes de l'homme » (2003 : 401).

6 Voir notamment Platon (2008 : 1446-1448).

7 Il faudrait sans doute relever que l'avènement du Dieu-Homme du christianisme poussera aussi sans conteste dans ce sens-là (quand bien même ce serait un contre-sens).

8 Voir Ovide (1995 : 66-68).

Ce désir sans frein ni fin n'a pas d'autre but que sa propre affirmation ; autant dire que c'est aussi un instinct sublimé en destin, tout rationnel qu'il paraisse dans ses effets et ses moyens. Exister, c'est désormais changer, agir, produire : prouver sa capacité à pouvoir *naturer* au sein de la nature. L'homme devenu comme maître et possesseur du *fiat* divin, crée, récrée, fait, défait et refait à loisir pour parfaire toujours tant et plus, mais aussi pour prouver et surtout éprouver sa souveraine autonomie, son absolue indépendance, la sublimité de sa position et de sa destination, la primauté de sa nature sur la nature devenue elle-même pure extériorité sensible (c'est désormais ce qu'on appelle "l'inanimé").

La dénaturation

À la suite de Rousseau⁹, la pensée naturelle de Senancour pointe un tournant anthropologique dans cette autre "bifurcation"¹⁰. Loin d'avoir cultivé la nature, l'homme l'aurait bien plutôt dénaturée, en même temps qu'il se désorientait lui-même dans les chemins de la déviation en devenant véritablement un simple "agent", certes particulièrement suractif, mais également joué par un besoin (celui de persévérer et de se conserver) qui a tourné au délire quantitatif d'une raison devenue *ratio*.

Le premier mouvement de cette pensée établit donc avant tout un constat de sécession de l'homme avec son environnement, comme Senancour l'avance à l'âge de 22 ans dans *Les Premiers Âges*, son premier ouvrage : « Ce qui prouve qu'il n'est plus dans un rapport naturel avec le tout, c'est que toutes ses opérations sont marquées par la destruction, que son ouvrage est sans cesse en opposition avec celui de la nature, qui subordonnait tous les objets les uns aux autres » (2019a : 101). Senancour développe alors un véritable discours anti-Buffon, particulièrement sensible dans son deuxième ouvrage, *Sur les générations actuelles*, paru en 1793 :

L'homme, qui ne voit que lui sur le globe, néglige la subsistance de toutes les espèces qu'il assure lui être confiées et voudrait contraindre la terre à le nourrir seul. Il ne voit en elle que la faculté de produire le riz ou les blés ; si bien qu'il appelle stérile la terre qu'il ne peut convertir en champs, maudit les monts neigeux qui fertilisent ses plaines, parce qu'il ne peut les couvrir de ses troupeaux ; et il s'étonne de l'étendue des mers, cette inutile surface,

9 « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses : tout dégénère entre les mains de l'homme » (Rousseau 1995 : 81). « Tout est bon en soi-même, tout est bien originairement ; le mal n'est que dans l'abus [...] ; c'est que la nature a tout fait, mais l'homme a tout modifié » (Senancour 2019 : 230).

10 Le concept de "bifurcation" provient de l'œuvre de Whitehead (1861-1947) et désigne la différenciation moderne entre une nature perçue, vécue par l'expérience commune par le sujet, et la nature conçue par la science hors de toute relation à un sujet.

où l'on ne saurait planter la vigne ni établir les cités. Toute terre n'étant pas également propre à ses vues, et les plaines étant plus faciles à la culture que les lieux inégaux, des forêts épaisses ou des marais, l'homme s'est mis à défricher, aplanir, dessécher ; et s'il l'eût pu, toute la terre ne serait qu'un champ uniforme. [...] L'homme s'est partagé la terre en conséquence de l'erreur qui le fit le premier des êtres visibles dans son idée et qui lui insinua que tout est fait pour lui ; erreur qui bouleversa la face de la terre et changea son propre sort : dans ce cas dans le moral, le plus élevé est devenu le plus dépendant. [...] Voici donc la terre creusée en carrières, voûtée en mines, aplanie en champs, dépouillée par le labour ; les eaux alignées, les végétaux dénaturés, confondus dans des climats étrangers, les espèces animales ou détruites ou asservies. Voici des chaussées dans des marais, les ponts sur des rivières, des villes de pierres au milieu des prairies ou des sables. Que cette terre est différente de la terre primitive ! Malgré de fréquentes douleurs et de perpétuelles destructions, on apercevait un ensemble ; chaque partie semblait ordonnée à un tout. Maintenant toutes les espèces sont sacrifiées à une seule. Elle est apparemment la plus juste, la plus sage, la plus heureuse (2019b : 175-177).

Le songe de la perfection humaine est devenu le cauchemar d'une perfectibilité indéfinie¹¹, d'« une activité inquiète [qui] a produit la civilisation [...] qui est toute en industrie » (2001 : 132). Elle peine ainsi à masquer son *tournant* quantitatif : « le but de la perfectibilité est le *plus*, son caractère est donc l'instabilité, et son progrès l'illimité » (2019 : 100). À mesure que la nature se défigure sous le poids et la pression de la production, les hommes sont eux-mêmes « dénaturés par cette surabondance d'industrie sociale » qui forme désormais l'horizon indéfini d'une seconde nature toujours “en manque” : « toujours quelque chose manque à ce bien-être » (1819 : 199). En des termes plus économiques, ce tournant quantitatif marque sans conteste l'affirmation de la valeur d'échange sur la valeur d'usage.

La dévaluation

La valeur d'usage est aussi ce qu'on peut appeler la “valeur naturelle” et Marx cite fort à propos Locke sur ce point : « Ce qui fait la valeur naturelle d'une chose, c'est la propriété qu'elle a de satisfaire les besoins ou les convenances de la vie humaine » (Marx 2003 : 14). Cette valeur est désormais dépassée et surtout occultée par une autre valeur régie par un autre besoin que celui de la satisfaction immédiate : « Par une suite de cette disposition universelle, notre imagination, nos désirs et jusqu'au besoin présent de nos

11 « De tout temps, l'*Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains. Mais la terre, entièrement “éclairée”, resplendit sous le signe des calamités triomphant partout » (Horkheimer & Adorno 1983 : 21).

sens, s'étendent au-delà de nos besoins réels. Cet excès, cette surabondance nous force à suivre ces besoins » (Senancour 1806 : 55). Cette valeur, la valeur d'échange, ne met plus au centre de l'évaluation le rapport de convenance entre production et consommation qui régit l'utilité d'une chose. Cette autre valeur, qui double la valeur dite "naturelle" ou "valeur d'usage"¹², est la valeur d'échange, valeur artificielle (et en un sens inutile en soi et immédiatement) d'une chose, sortie de son état de nature. Pourtant, de toute évidence, « la relation naturelle, saine, des hommes et des biens est en effet celle où la production est consciemment régie par la consommation à venir, par les qualités concrètes des objets, par leur valeur d'usage » (Goldmann 1986 : 36). Senancour met bien en évidence dans la valeur d'échange cet « excès », cette « surabondance » de la demande, en partie liée à des déterminations affectives (« désirs », « imagination ») et donc irrationnelles (« au-delà de nos besoins réels »). C'est ainsi que la valeur se reformule non plus selon son niveau d'utilité, mais selon la quantité des échanges, le rapport entre l'offre et la demande, les deux pôles étant désormais devenus totalement extérieurs à la nature elle-même, laquelle est désormais associée à une marchandise globale. Marx définit ainsi ces deux modalités d'appréhension de la chose produite, selon la qualité (valeur d'usage) et selon la quantité (valeur d'échange) :

L'utilité d'une chose fait de cette chose une valeur d'usage. Mais cette utilité n'a rien de vague et d'indécis. Déterminée par les propriétés du corps de la marchandise, elle n'existe point sans lui. [...] La valeur d'échange apparaît d'abord comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'espèce différente s'échangent l'une contre l'autre, rapport qui change constamment avec le temps et le lieu. La valeur d'échange semble donc quelque chose d'arbitraire et de purement relatif (2003 : 14-16).

La quête des héros de Senancour se comprend très certainement comme la restitution de la valeur d'usage par-delà la valeur d'échange, qui est tout à la fois relative, extensive, indéfinie. Dans un monde dévalorisé par le délire de l'extension et la multiplication des objets de désir, Oberman par exemple recherche la valeur naturelle dans un rapport immédiat avec le monde de l'inanimé : « Je ne vois que l'utilité première : les rapports indirects ont peine de me devenir familiers ; et je perdrais dix louis avec moins de regret qu'un couteau bien proportionné que j'aurai longtemps porté sur moi » (2003 : 141). Mais comment dès lors "rétrograder" ? Comment retrouver cette forme na-

12 Marx parle plus précisément de « forme naturelle » puisque la « valeur » *stricto sensu* lui est ajoutée *a posteriori* : « Les marchandises viennent au monde sous la forme de valeurs d'usage ou de matières marchandes, telles que fer, toile, laine, etc. C'est là tout bonnement leur forme naturelle. Cependant, elles ne sont marchandises que parce qu'elles sont deux choses à la fois, objets d'utilité et porte-valeur » (2003 : 37).

tuelle de la valeur d'usage à partir d'une expérience et d'un environnement immédiat sous l'emprise de la valeur d'échange ?

La conception pastorale

Senancour se propose de restaurer, de restituer *l'homme naturel*, l'homme « selon l'ordre naturel » (1999b : 4) en se rappelant opportunément que « [l']homme social n'est point un être nouveau créé par un système humain ; c'est l'homme de la nature en société » (1999a : 133). Il s'agit donc paradoxalement de concevoir « l'homme en société, selon sa nature primitive » (1999b : 5). Ce serait ainsi comme s'établir dans un entre-deux entre la sauvagerie barbare et la dénaturation (l'extension en déviation), entre un manque et un excès :

Je le dirai sans cesse, je le dirai vainement ; mais je ne me lasserai pas de le redire ; laissons ces biens corrupteurs, notre grandeur ridicule, nos progrès funestes ; retournons vers cet état naturel à notre être, qui diffère de la férocité des temps sauvages, et bien plus encore de la déviation de nos arts subtilisés et de nos mœurs énervées (1999a : 198).

On pourrait parler à cet égard d'une conception – et d'une tentation – pastorale chez Senancour. Sainte-Beuve s'en est du reste fait l'écho :

Son type regretté, auquel il rapporte constamment la société présente, c'est un certain état antérieur de l'homme, état patriarcal, nomade, participant de la vie des laboureurs et des pasteurs, sans professions déterminées, sans classement de travaux, sans héritages exclusifs, où chaque individu possédait en lui les éléments communs des premiers arts, la généralité des premières notions, la jouissance assidue des pâturages et des montagnes (1870 : 158-159).

La vie pastorale est en effet le « premier état sans doute de l'homme social, et c'est, des formes nombreuses qu'il a depuis adoptées, la plus simple, la plus près de la nature » (Senancour 1925 : 42). Dans la pastorale, le désir n'est qu'un besoin et il reste tributaire de la valeur d'usage, la forme naturelle que prend la chose utile au rendement immédiat : « Dans l'ordre primitif nous étions susceptibles de peu d'affections, et chacune était déterminée à son moment et comme choisie indépendamment de notre volonté, par les besoins de notre nature » (1999a : 90). Dans cet état, il n'y a pas de concurrence, ni de comparaison, encore moins d'étalonnage entre les objets convoités ou sollicités. Les productions valent le temps de leur consommation, le temps de leur effectuation :

Dans l'ordre primitif, nos relations et nos besoins circonscrits et simples, n'occupaient chaque instant que d'une affection unique ; et bientôt ce désir était pour jamais oublié, soit qu'il s'éteignît dans la possession de son objet, soit qu'il fût effacé par un besoin plus pressant (88).

Dans ce retour sentimental¹³ de la pastorale, il s'agira dès lors de retrouver le sens du naturel, de retrouver la vraie valeur, celle qui est *en rapport*, celle qui met en rapport harmonieux l'impression et la perception :

Dans l'ordre actuel il faut donc trouver un moyen de ne recevoir à la fois qu'une impression unique, ou du moins très-supérieure [*sic*] à toute autre ; et un moyen de faire dans les impressions dont nous sommes susceptibles, un choix toujours conforme à nos besoins, toujours convenable à notre nature, et dès lors à notre bonheur (90).

Senancour propose en somme d'inverser l'anthropologie de l'extension et de la perfectibilité, comme l'exposait l'article « Homme » de l'*Encyclopédie méthodique*. L'auteur de cet article, Leroy, reconnaissait l'existence d'une double extension anthropologique, à la fois quantitative (multiplier la consommation des objets, des besoins et des désirs, changer et (se) modifier sans cesse) et qualitative (amplifier les sensations relatives à ces objets) – soit l'inconstance et l'intensivisme. L'homme naturel de Senancour réduit cette production extensive issue d'une évaluation sociale (valeur d'échange) dans ses deux dispositions quantitative et qualitative. Il s'agit de réduire la pression quantitative de la consommation (matérielle, affective, etc.) et son extension qualitative qui maintient l'homme dans un état délirant proche de l'ivresse. C'est ce qu'on pourrait appeler la « voie du moindre » et la « voie du mineur » (Le Scanff 2022 : 234-250). C'est aussi ce qu'Oberman va appeler l'« économie de la bienfaisance », qui opère un choix et une sélection en raison de « privations raisonnées » et du principe d'une « sévérité volontaire » (Senancour 2003 : 318). Ce que Senancour met bien évidence dans cette conversion d'une valeur à une autre, c'est le conditionnement du désir dans et par la valeur d'échange, à tel point que dans la conversion à la valeur d'usage, on pourrait considérer qu'il n'y a même pas d'effet de privation. Ce qui est désiré dans le système organisé par la valeur d'échange (dans laquelle s'épanouit le « délire de l'extension » qui définit le désir comme manque et à partir du manque), c'est un bien qui ne l'est pas, paradoxalement. Ces désirs deviennent des besoins par l'intensité de leur manifesta-

¹³ Le terme « sentimental » est ici à comprendre au sens où l'entend Schiller pour faire pendre à la catégorie du naïf. Le naïf et le sentimental sont en fait deux orientations du naturel. Le naïf provient proprement de la nature (il « est naturel »), le sentimental y revient : il est « en quête de naturel » (Schiller 2002 : 35). Dans le sentimental, la nature fait retour et est un recours.

tion et certainement pas en raison de leur utilité : ils « deviennent des besoins dont on ne supporterait pas d'être privé, mais auxquels on ne trouve point de plaisir » (318). Senancour oppose à ce propos les « besoins positifs » de ces besoins construits par le jeu social : « Les besoins positifs sont faciles à contenir par l'habitude, dans les bornes du simple nécessaire ; mais les besoins de l'ennui n'auraient point de bornes et mèneraient d'ailleurs aux besoins d'opinion, illimités comme eux » (318-319). Ces « besoins d'opinion » prennent donc valeur de besoins impérieux par le jeu de la valeur d'échange en tant que construction sociale¹⁴. On l'a rappelé, l'homme s'est en effet situé hors de la nature et s'est créé, hors sol, une seconde nature sur la seule base d'une volonté autonome. Mais ce que révèle la valeur d'échange, c'est bien que son objet, l'objet de son désir (quand bien même il aurait la nature comme champ d'investigation) n'a plus rien de naturel. Son utilité ne vient pas de *sa* nature, ne vient pas de *la* nature, mais d'une construction artificielle et en partie factice, fondée sur un rapport fondamental et relatif à une altérité, à un tiers, à une « médiation », dirait René Girard, qui en fixe la valeur et le prix. Sans reprendre les analyses de cet auteur¹⁵, on voit combien ce désir est métaphysique et n'a plus rien de naturel ou de physique. N'est-ce pas là « une marque de notre supériorité [...] sur toutes les choses que la nature nous avait données, comme assez grandes pour l'homme » (Senancour 2003 : 330) ?

Conclusion

L'ironie ne doit pas masquer l'urgence d'une conversion que Senancour appelle de ses vœux à l'orée du siècle de la modernité. Il s'agit de comprendre le rapport au naturel, conçu comme la nature de la nature, à la façon d'un recentrement intime sur soi (qui est un vrai décentrement), tant il est vrai en effet que l'homme est bien un « agent » de la nature. Il en fait partie, mais elle le traverse également. C'est dans ce flux profond, que l'ancienne scolastique avait appelé la « nature naturante » et que la psychologie moderne identifie peut-être comme « moi » profond ou inconscient, qu'il faut que l'homme se retrempe, se replonge afin de mieux se reprendre comme être naturel, afin de mieux comprendre cette autre nature qui l'entoure et que l'on appelle

14 « La valeur utile des choses se réalise pour l'homme sans échange, c'est-à-dire dans un rapport immédiat entre la chose et l'homme, tandis que leur valeur, au contraire, ne se réalise que dans l'échange, c'est-à-dire dans un rapport social » (Marx 2003 : 108-109).

15 René Girard a bien montré comment dans le roman se construisait « l'illusion du désir spontané » comme « illusion d'autonomie » subjective (1989 : 30) ainsi qu'une illusion objective qui donne à l'objet le statut « métaphysique » d'une sorte de « fétiche » au sens où Marx a pu aussi l'entendre et le dire à propos de la « marchandise » (Marx 2003). Ce « mensonge romantique » masque ainsi la vérité du désir : médiatisé, indirect, triangulaire et surtout mimétique.

aujourd'hui "environnement", en manière d'occultation de ce moment romantique de l'idée de nature où elle fut pensée comme un milieu.

Bibliographie

- Adorno, Theodor W. et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983.
- Brahmi, Frédéric, « La science de la nature humaine », dans *Histoire de la philosophie*, dir. Jean-François Pradeau, Paris, Seuil, 2009, pp. 331-349.
- Buffon, Georges-Louis Leclerc de, *Œuvres*, éd. Stéphane Schmitt, Paris, Gallimard, 2007.
- Descartes, René, *Discours de la méthode* [1637], Paris, Flammarion, 2016.
- Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque* [1961], Paris, Hachette, 1989.
- Goldmann, Lucien, « Introduction aux problèmes d'une sociologie du roman », dans *Pour une sociologie du roman* [1964], Paris, Gallimard, 1986.
- Hadot, Pierre, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- Leroy, Charles-Georges, *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme* [1768], Paris, Imprimerie de Valade, 1802.
- Longin, *Traité du Sublime*, trad. Nicolas Boileau, Paris, Librairie générale française, 1995.
- Le Scanff, Yvon, *Senancour. Penser nature*, Paris, Classiques Garnier, 2022.
- Marx, Karl, *Le Capital*, trad. Joseph Roy, Arles, Actes Sud, 2003.
- Ovide, *Les Métamorphoses*, t. II, éd. Georges Lafaye et Henri Le Bonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
- Panofsky, Erwin, « L'histoire de l'art est une discipline humaniste » [1940], dans *L'Œuvre d'art et ses significations*, trad. Marthe et Bernard Teyssède, Paris, Gallimard, 1969.
- Pico della Mirandola, Giovanni, *De la dignité de l'homme*, trad. Yves Hersant (édition bilingue), Paris, Éditions de l'éclat, 2016.
- Platon, *Œuvres complètes*, éd. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation* [1762], Paris, Gallimard, 1995.
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin, « M. de Senancour », *Revue de Paris*, 22 janvier 1832, repris dans *Portraits contemporains*, t. I, Paris, Lévy, 1870, pp. 143-172.
- Schiller, Friedrich von, *De la poésie naïve et sentimentale* [1795], trad. Sylvain Fort, Paris, L'Arche, 2002.
- Senancour, Étienne Pivert de, *De l'amour considéré dans les lois réelles et dans les formes sociales de l'union des sexes*, Paris, Cérioux/Arthus Bertrand, 1806.

- *Libres méditations d'un solitaire inconnu sur le détachement du monde, et sur d'autres objets de la morale religieuse*, Paris, Cérioux, 1819.
 - *Aldomen, ou le bonheur dans l'obscurité* [1795], Paris, Les Lettres françaises, 1925.
 - *Rêveries sur la nature primitive de l'Homme* [1802], éd. Joachim Merlant et Georges Saintville, introduite et mise à jour par Fabienne Bercegol, Paris, Société des textes français modernes, 1999a, pp. 1-253.
 - *Rêveries sur la nature primitive de l'Homme* [1809], éd. Joachim Merlant et Georges Saintville, introduite et mise à jour par Fabienne Bercegol, Paris, Société des textes français modernes, 1999b, pp. 1-189.
 - *Rêveries* [1833], présenté par Béatrice Didier, Nantes, Le Passeur, 2001.
 - *Oberman* [1804], éd. Fabienne Bercegol, Paris, Flammarion, 2003.
 - *Les Premiers Âges. Incertitudes humaines* [1792], dans *Œuvres complètes*, t. I, dir. Fabienne Bercegol, Paris, Classiques Garnier, 2019a, pp. 57-129.
 - *Sur les générations actuelles* [1793], dans *Œuvres complètes*, t. I, dir. Fabienne Bercegol, Paris, Classiques Garnier, 2019b, pp. 131-350.
- Spinoza, Baruch, *Œuvres complètes*, éd. Thibaut Gress, Paris, Laffont, 2019.

