

## VI. AMBIVALENCES ET LIMITES DU CONCEPT DE PITIE CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU<sup>174</sup>

GREGOR SCHIEMANN

### Introduction

Bien que le concept de pitié chez Rousseau soit entré dans les modes de compréhension actuels de la notion de pitié, il n'y joue qu'un rôle plutôt subalterne dans leurs thématiques. D'un côté, l'influence d'autres interprétations éthiques des émotions dans la compréhension moderne du concept fait de l'ombre à la contribution de Rousseau. On pense en l'occurrence à l'éthique de la pitié chez Arthur Schopenhauer, à laquelle se réfèrent avant tout des auteurs comme Walter Schulz ou Ursula Wolf, la pitié comptant parmi les concepts centraux de leur éthique, on pense aussi aux conceptions utilitaristes de la pitié ou aux liens établis avec la *Moral Sense Philosophy* anglaise de David Hume et d'Adam Smith. De l'autre côté, les raisons de la place accessoire du concept résident dans le fait que dans l'œuvre elle-même de Rousseau il n'est examiné qu'à peu d'endroits. Qui plus est, l'accueil réservé à ces passages s'est focalisé sur les interprétations immanentes à l'œuvre de la signification de la pitié pour l'anthropologie et la critique de civilisation de Rousseau et a à peine quitté le cercle de l'historiographie philosophique.

Ce manque d'attention à l'égard du concept de pitié chez Rousseau, a évidemment pour conséquence que ses qualités puissent échapper au débat. Contrairement, par exemple, à Schopenhauer, Rousseau ne commet pas l'erreur d'ériger la pitié en principe exclusif de son éthique. La pitié chez lui s'oppose davantage aux principes de rapport à soi-même, lesquels fondent un système apparenté au schéma très débattu de l'altruisme et de l'égoïsme. Plus important encore est la différence que Rousseau fait ressortir entre nature et culture, débat que

---

<sup>174</sup> Une version allemande de ce texte paraîtra dans l'ouvrage suivant : Hilge Landweer (dir.), *Gefühle – Struktur und Funktion*, Berlin, Akademie-Verlag, 2007. Le texte a été traduit en français par Isabelle Lherminier.

visée somme toute peut-être sa philosophie et qui parcourt toutes les définitions de la pitié. La négligence de cette différence conceptuelle dans le débat actuel sur la pitié se reflète dans la relation confuse entre les positions naturaliste et culturaliste.<sup>175</sup> Rousseau peine à donner un éclaircissement satisfaisant du champ de tension présent entre les spécificités de la pitié présumées culturellement invariantes et celles présumées culturellement variables, mais il élargit la formation philosophique du concept par la problématisation des relations polaires de ces spécificités.

Chez Rousseau, la pitié résulte d'une disposition innée chez l'être humain, qui peut être encouragée ou recouverte (*überformt*), et donc aussi réprimée.<sup>176</sup> La formation culturelle de cette disposition est soumise à la direction de la raison et se meut dans le cadre de l'activation de l'imagination, qui est à même de prendre en compte la perception d'une souffrance non présente; elle est soumise également à la faculté de juger qui évalue la situation de souffrance et sa signification pour la personne compatissante. Ces composantes cognitives font que la théorie de

---

<sup>175</sup> Les positions naturalistes qui thématisent exclusivement les conditions physiques de la pitié, ont, dans les sciences naturelles, une portée beaucoup plus forte que celle des positions culturalistes, lesquelles ont trait uniquement au contenu symbolique de la pitié; c'est l'inverse pour les thématisations culturalistes de la pitié. Pour la relation de tension entre ces deux positions cf. G. Schiemann, « Natur : Kultur und ihr Anderes », in : F. Jäger et al. (dir.), *Sinn – Kultur – Wissenschaft. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*, München, Metzler, 2004.

<sup>176</sup> Rousseau considère les caractéristiques naturelles comme ce qui ne doit pas être supprimé par la culture, leur répression étant perçue comme une « aliénation ». « Aliénation » signifie que la nature intérieure et la nature extérieure de l'homme lui échappent; il devient étranger à ses propres origines, toujours actives. Les définitions de Rousseau d'une société égalitaire peuvent s'interpréter comme la levée de toute aliénation. L'expression « *Überformung* » (« recouvrement »), que j'ai choisie, souligne que la pitié demeure inchangée au sein de toute influence culturelle sur son noyau naturel. Mais la pitié naturelle peut aussi, culturellement, être remplacée de façon équivalente quant à sa fonction par d'autres formes d'intérêt ou de secours visant à atténuer la souffrance comme « la générosité, la Clémence, l'Humanité » (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité*, traduit par H. Meier, Paderborn, F. Schöningh, 1984, p. 146), « la bonté », [...] la commisération, la bienfaisance » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV (Émile: Éducation – Morale – Botanique)*, publ. sous la dir. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969, p. 506). Généralement la pitié prend seulement « dans l'état de Nature, [...] lieu de Loix, de mœurs, et de vertu » (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 150).

Rousseau se différencie des théories sur la pitié, courantes aujourd'hui, réduites à une pure capacité émotionnelle.<sup>177</sup> L'intérêt de Rousseau d'encourager la pitié dans le but, non pas d'adoucir uniquement la souffrance humaine à travers un cas isolé, par une aide immédiate, mais d'écarter cette souffrance autant que les conditions naturelles et sociales le permettent. La radicalité de sa conception apparaît dans ses vues de société égalitaire à laquelle il aspire : la souffrance pourrait y être réduite dans les limites auxquelles ne peut échapper l'être humain, doué de sensibilité, et le cercle d'action de la pitié, élargi à tous les membres de la société.

Si l'on considère que la clarification des conditions visant à réduire la souffrance relève de l'éthique et que la pitié fait partie des principales raisons d'agir pour amoindrir la souffrance, alors Rousseau, par sa conception, est d'une actualité à prendre au sérieux dans une époque moderne qui dispose de moyens d'action en augmentation pour combattre cette souffrance. L'importance éthique du phénomène de la pitié n'est pourtant pas certaine : celles et ceux qui se recommandent d'éthiques de la pitié s'opposent de manière intransigeante aux adeptes d'éthiques rationalistes. Un exposé approprié et une discussion complexe ne peuvent et ne doivent être envisagés ici. Je souhaite suivre Rousseau en ceci, à savoir évaluer la motivation compatissante de l'acte, non pas selon un principe éthique, mais par une discussion des réelles conditions et des possibilités de réalisation de cette motivation. Mes réflexions seront focalisées sur l'appréhension conceptuelle des éléments émotifs, cognitifs et volitifs du phénomène de pitié, afin de clarifier les conditions de l'acte lié à cette réaction de pitié. *Ma thèse est la suivante : le concept de Rousseau, résultant du primat du rapport à soi, renvoie à une structure ambivalente, remarquable pour l'époque moderne.*

Seule une explication critique permet de créer le lien positif pour, d'un côté, distinguer les définitions abstraites des conséquences problématiques de l'anthropologie de Rousseau et, de l'autre, les corriger partiellement. Ma reconstruction du concept s'articule autour de trois parties. Premièrement, je le situe dans l'œuvre de Rousseau et en résume les définitions (1.); ensuite, je discute ses ambivalences sur le plan du

---

<sup>177</sup> Ici, ce sont principalement les conceptions de la pitié qui s'orientent vers l'éthique de Schopenhauer et les conceptions utilitaristes.

vécu de l'expérience individuelle de la pitié (2.); enfin, je reconsidère le concept et en donne une appréciation (3.).

### 1. La pitié chez Rousseau

Dans son œuvre, Rousseau évoque la pitié de façon dispersée. Il utilise le plus souvent l'expression « pitié », synonyme du mot allemand « Mitleid » essentiellement, plus rarement le mot « commisération » dont le sens en est toutefois plus éloigné et le mot « compassion » seulement de manière isolée. C'est sans aucun doute dans *Discours sur l'inégalité* (1755), dans *Émile* (1762) et dans *Essai sur l'origine des langues* (1781) que son acception est la plus répandue. Les contextes dans lesquels se retrouvent ces références essentielles sont significativement différents. Dans *Discours sur l'inégalité*, il est fait référence au noble et sérieux état de nature d'avant toute civilisation, dans *Émile*, à l'éducation d'un petit garçon au sein d'une société bourgeoise et dans *Essai*, il est question d'un « âge d'or » entre l'état de nature et l'état de civilisation d'une forme de société organisée en familles.<sup>178</sup> C'est en particulier l'introduction immédiate du thème qui est commun aux *Discours* et à l'*Émile*, thème dont Rousseau reparle, incidemment seulement, dans la suite des deux textes.<sup>179</sup>

La divergence des contextes et le manque de références transversales pour ces passages, sont, à mon avis, les conditions décisives et immanentes à l'œuvre d'une multiplicité d'interprétations du concept de pitié chez Rousseau, question qui ne sera pas débattue ici davantage.<sup>180</sup>

<sup>178</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome V (Écrits sur la musique, la langue et le théâtre)*, Éd. publ. sous la dir. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1995, p. 396.

<sup>179</sup> La pitié dans « *Discours sur l'inégalité* », l'une des dernières définitions de l'hypothétique état de nature, a été pour ainsi dire insérée après coup et ne joue plus ensuite de rôle notable dans la description et la critique du processus de civilisation; dans « *Émile* », la formation du sentiment naturel de pitié sert avant tout à sortir de l'indécision des premiers sentiments de l'amour, de l'émotion qui ensuite prédomine et ne dérive pas systématiquement de la pitié. Ces formes de non-thématisation peuvent s'expliquer comme la vision d'une forme future d'être humain qui n'a plus besoin de la pitié originelle.

<sup>180</sup> M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1959, p. 426 sq.; R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton

La question de savoir dans quelle mesure il existe un concept de pitié homogène chez Rousseau fait partie des points litigieux. Dans ma reconstruction, je propose l'idée, à savoir que les affirmations essentielles s'accordent et que le trait d'esprit final du concept se trouve justement dans leur valeur commune.

Rousseau appelle pitié, la « *répugnance* naturelle à voir périr ou souffrir tout Etre sensible et principalement nos semblables ». <sup>181</sup> Cette définition laisse ouverte la question de savoir si la pitié comprend l'impulsion à la « bienfaisance active » (*helfende Handlung*). Chez Rousseau, les autres définitions du concept se caractérisent également par l'indétermination présumée qui leur est associée. Mais je vais me rattacher à la compréhension linguistique actuelle qui comprend cette impulsion de « bienfaisance active » dans le but d'adoucir ou d'écarter la souffrance comme composante de la pitié.

Dans une proximité, en partie surprenante, avec les efforts scientifiques de l'époque, Rousseau cherche à adjoindre également à ses définitions des modes de comportement d'animaux supérieurs.<sup>182</sup> Il

University Press, 1986, p. 43 sq., 136 sq.; J. Derrida, *Grammatologie* [1974], Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, p. 283 sq.; I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, p. 75 sq.; C. G. Hedman, « Rousseau on Self-Interest, Compassion, and Moral Progress », *Revue de l'Université d'Ottawa* 49 (1997), pp. 430–447.; N. J. H. Dent, *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social, and Political Theory*, Oxford/New York, B. Blackwell, 1989, p. 113 sq.; M. Morgenstern, *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, p. 55 sq.; L. D. Cooper, *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999, p. 96 sq.; E. R. Wingrove, *Rousseau's Republican Romance*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 30 sq.; M. C. Nussbaum, *Toleranz, Mitleid und Gnade*, in : R. Forst (Hrsg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M., Campus-Verlag, 2000; D. Sturma, *Rousseau*, München, Beck, 2001, p. 107 sq. Les différents commentaires de l'ambiguïté incontestée du concept de pitié en montrent davantage les significations différentes plutôt que non-univoques ou ambivalentes (E. R. Wingrove, *Rousseau's Republican Romance*, op. cit.).

<sup>181</sup> J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 56. Je souligne sous forme de citations.

<sup>182</sup> J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 142. Cf. Le sujet « Mitleid » dans « *Lexikon der Biologie* » (Heidelberg, Spektrum Akademischer Verlag 1998) : « Les observations révèlent que les anthropoïdes sont déjà capables d'exprimer de la pitié – peut-être lorsqu'une femelle chimpanzé adulte soigne sa mère mourante en lui apportant de la nourriture (J. Goodall) ou lorsqu'un gorille dos argenté

considère que pour les êtres humains la pitié présente dans l'état de nature agit comme modérateur de l'amour de soi. Il situe la valeur naturelle de la pitié, présente aussi dans des conditions de civilisation, dans l'instinct qui va provoquer l'attention portée à une souffrance et qui, de façon *pré-réflexive*, entraîne immédiatement le soutien à l'être souffrant.<sup>183</sup> La perception du « mugissement »<sup>184</sup> des animaux effrayés, celle des « gémissements » d'êtres humains torturés de souffrance<sup>185</sup>, plus universellement, tout « cri de la Nature » implorant de l'aide<sup>186</sup> de manière complètement mécanique, conduit ainsi à une volonté de soutien, lorsque des facteurs volitifs d'antipathie ne l'empêchent pas. Rousseau attribue de façon cognitive à la pitié naturelle une *identification*, par laquelle l'être compatissant se « met à la place [de celui qui souffre] ».<sup>187</sup> L'encouragement culturel et le recouvrement (*Überformung*) de la pitié se rapportent à cette identification, leur seule limite étant qu'on ne peut durablement désobéir à la capacité naturelle de la pitié.

Tandis que l'amour de soi sert finalement la conservation de l'individu, la pitié a comme fonction la *conservation de l'espèce humaine*.<sup>188</sup> L'expérience (*Erleben*) de la pitié valorise un aspect – dont on n'a pas tenu compte, généralement, dans l'accueil de l'œuvre<sup>189</sup> – lequel se propage et permet avant toute chose le développement de la civilisation humaine.<sup>190</sup> Mais la pitié est également à la fois structurante pour l'espèce,

---

libère, par son adresse, un membre de son groupe du fil des poseurs de pièges (D. Fossey). I. Eibl-Eibesfeldt considère la pitié humaine également comme le corrélat subjectif du refoulement de l'homicide. Les conditions graduelles de la pitié étaient la contamination de l'émotion, l'exploration de soi et l'adoption d'un point de vue ».

<sup>183</sup> J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 150 et *passim*.

<sup>184</sup> *Op. cit.*, p. 142.

<sup>185</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 511.

<sup>186</sup> J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 122. Dans « Discours sur l'inégalité » – il en est autrement dans « Essai sur l'origine des langues » – Rousseau situe dans ce cri l'origine du langage humain, le faisant remonter par ce biais là à une réaction de pitié.

<sup>187</sup> J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 146.

<sup>188</sup> *Op. cit.*, p. 150.

<sup>189</sup> Exception faite de R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau, op. cit.*

<sup>190</sup> « Espèce » a, en français, un sens similaire et une acception aussi vaste que le mot allemand « Art ». L'apparition également d'une référence à des espèces biologiques ne se trouve pas, chez Rousseau, uniquement dans le contexte de la pitié. Cf. par ex. : l'occurrence du mot d'après les passages relevés dans l'index de J.-J. Rousseau, *Diskurs*

puisqu'elle favorise des affinités ou des groupements sociaux, tout comme elle transcende l'espèce, dans la mesure où certains animaux seraient concernés.<sup>191</sup>

Pour Rousseau, la pitié est un sentiment, comme l'amour de soi.<sup>192</sup> Il définit la notion de sentiment comme idée représentative : un sentiment est une idée représentative vécue subjectivement, dont le rapport à l'objet a une signification subalterne, alors qu'une représentation est un sentiment pour lequel l'attention portée au rapport à l'objet est beaucoup plus forte qu'au vécu propre qui s'y rattache.<sup>193</sup> Aussi donne-t-on à tout sentiment le caractère d'une idée représentative. Suite à ce mode de relation, on peut distinguer les éléments émotionnels et les éléments cognitifs du phénomène de pitié. En gros, dans la terminologie actuelle, l'élément émotionnel, ou qui vient du sentiment, englobe les expressions de la pitié immédiatement accessibles, et qui peuvent être thématiques du point de vue de la première personne du singulier et dans la même perspective, l'élément cognitif, ou qui vient de la représentation, qui englobe les expressions de la pitié pouvant être thématiques du point de vue de la troisième personne du singulier.

---

*über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.* C'est avant tout dans « Discours sur l'inégalité » que l'accent est mis sur ce qui caractérise la conservation de l'espèce. La conservation de l'espèce est une caractéristique antidarwiniste de la pitié et contredit en tant que telle l'anthropologie de Rousseau composée par ailleurs de manière strictement non téléologique, et qui n'a pas pour visée la perfectibilité de l'homme mais qui lui attribue uniquement la capacité de cette perfectibilité (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 102 sq., p. 130 sq.).

<sup>191</sup> L'homme a pitié des animaux (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 505 et, moins clairement, p. 506), les animaux d'espèces supérieures montrent des réactions proches face à la souffrance d'êtres vivants appartenant à leur propre espèce et à d'autres espèces (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 142).

<sup>192</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 502 sq.; p. 505.

<sup>193</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, 1559 Rem., p. 600. Rousseau maintient par-là l'orientation cartésienne de la différence entre le sentiment comme état mixte entre corps et âme et l'idée comme état lié purement à l'esprit, mais il efface davantage, comparé au tracé de Descartes, la délimitation entre les deux formes de conscience. Pour la phénoménologie de la conscience chez Descartes cf. G. Schiemann, *Natur, Technik, Geist. Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 2005.

A la différence de l'amour de soi, la pitié est un « sentiment relatif »<sup>194</sup>, parce qu'il touche l'individu, non à partir d'une impulsion intérieure, mais par son rapport aux autres.<sup>195</sup> Toutes les ambivalences de la pitié se représentent comme étant des variations de sa relativité. Elles sont non explicites dans l'œuvre de Rousseau, mais résultent de son interprétation critique. J'ai déjà cité, dans mes remarques d'introduction, les éléments constitutifs principaux auxquels elles se rattachent. Ses mots-clé, qui vont être expliqués, constituent la suite que je vais aborder par la prise en compte de la « répugnance », de « l'identification », de la « conservation de l'espèce » et de la « pré-réflexivité ».

## 2. Ambivalences des quatre dispositions affectives de la pitié

### a) « Répugnance »

En français, les expressions « répugnance », « antipathie » et « dégoût » ont des sens voisins; de même en allemand, le sens du mot « *Widerwillen* » s'apparente à celui des mots « *Widerstreben* » et « *Ekel* » ou « *Verdruß* ».<sup>196</sup>

<sup>194</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 505.

<sup>195</sup> Dans sa relativité, la pitié atteint « l'amour-propre ». L'amour-propre arrive dans la civilisation au côté de l'amour de soi, il permet, comme celui-ci, la conservation de l'individu, cependant il n'opère pas depuis une impulsion interne, mais à partir d'une comparaison entre individus, que Rousseau récuse en partie et qu'il approuve d'un autre côté. Le rapport entre pitié et amour-propre demeure équivoque. D'un côté, Rousseau met l'accent sur le fait que l'on ne devrait mêler aux élans de pitié « point de ces sentiments qui nous forcent de nous comparer aux autres » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 510). De l'autre, il fait dériver la pitié de l'amour-propre (*Op. cit.*, p. 547). Pour le rapport entre pitié et amour-propre, cf. N. J. H. Dent, *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social, and Political Theory, op. cit.* et R. D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau, op. cit.*

<sup>196</sup> D'après « DUDEN. Die sinn- und sachverwandten Wörter » (Mannheim 1997) et L. Mackensen (Hrsg.) « Deutsches Wörterbuch » (Stuttgart usw. 1952). D'après K. Sachs « Encyklopädisches französisch-deutsches und deutsch-französisches Wörterbuch » (Berlin 1898), les mots « antipathie » (en allemand : *Widerwille*, *Widerstreben*, *natürl. Abneigung*) et « dégoût » (en allemand : 1. *Mangel an Eßlust*; 2. *Ekel*, *Widerwille*; 3. *Verdruß*, *Unannehmlichkeiten*) ont un sens proche du mot « répugnance ».

Je suis d'avis que l'« antipathie » (*Widerstreben*) caractérise la négativité du côté désagréable du sentiment de pitié et de l'intention à agir qui lui est corrélée, puisqu'elle est dirigée vers et contre une souffrance présente. En poursuivant cette analyse, la répugnance peut être interprétée comme l'expression d'un « être en désaccord » (*Uneinverstandensein*) qui vous saisit en profondeur, désaccord avec l'existence de la souffrance. A travers ce qui n'est qu'une souffrance particulière, Rousseau se dresse contre l'existence du mal en général.<sup>197</sup>

La parenté du mot pitié avec le mot « dégoût » – en allemand, avec les mots « *Ekel* » et « *Verdruß* » – renvoie à des émotions pouvant se présenter à la vue de la souffrance, mais qui correspondent cependant à des prises de position intentionnelles, ce qui est en opposition avec la compréhension actuelle de la pitié. Quand se manifestent simultanément l'impulsion d'évitement émotionnel de la souffrance avec celle d'une « bienfaisance active », la pitié se limite à n'être a priori qu'une partie d'une réaction émotionnelle ambivalente. Les exemples de Rousseau donnent à entendre qu'il avait déjà en vue cette situation émotionnelle complexe, en particulier dans *Émile*. Pour former l'élève à la pitié, il faut le confronter au « sang », aux « blessures », aux « cris », aux « gémissements » des vivants, mais, mieux encore, aux « cadavres » qui font « sentir les angoisses des agonisants ».<sup>198</sup> Dans quelques situations extrêmes, chez l'être humain, il est probable que la bienfaisance émotionnelle envers la souffrance d'un autre soit aussi jointe à l'impulsion spontanée d'évitement.<sup>199</sup> Si l'on attribue la pitié à un déchirement sentimental,

<sup>197</sup> Rang considère l'expression « répugnance » dans la définition du phénomène de « pitié » décrit comme moins problématique que la caractérisation de ce phénomène en tant que pitié: « Rousseau attribue à l'homme de la nature un deuxième sentiment : la pitié. L'expression n'est pas très heureuse, à dire vrai ; car il ne s'agit pas tant d'une compassion envers un être souffrant comme de la résistance intérieure contre tout ce qui est souffrance et fait souffrir » (M. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen, op. cit.*, p. 133 – souligné dans l'original).

<sup>198</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 511. Sur ce point, Rousseau exige que l'on montre à l'élève « l'humanité (...) par les côtés tristes. Il faut le lui faire craindre. [...] qu'il voye, qu'il sente les calamités humaines : ébranlez, effrayez sons imaginations » etc. (*Op. cit.*, pp. 507-508).

<sup>199</sup> Attesté, il y a une bonne vingtaine d'années, par les recherches psychologiques d'un groupe de chercheuses et chercheurs autour de C. Daniel Batson: C. D. Batson et al., « Influence on Self-Reported Distress and Empathy on Egoistic versus Altruistic Motivation to Help », *Journal of Personality and Social Psychology* 45 (1983), pp. 706-718.

compte tenu des conditions de l'action, les différences au sein de l'influence exercée par les sentiments d'antipathie acquièrent une signification. Par exemple, l'impulsion de pitié pourrait-elle être renforcée – comme le soutient Martha C. Nussbaum – si l'on parvenait à diminuer l'intensité du dégoût?<sup>200</sup>

La raison pour laquelle Rousseau place sa définition de la pitié dans un contexte de réaction émotionnelle ambivalente s'éclaire en arrière-plan de son anthropologie. L'être humain y est décrit comme un être asocial au fond, l'intersubjectivité portant préjudice à son bonheur solitaire. L'empathie d'un individu vis-à-vis du bien-être des autres contraste structurellement avec le sien propre.<sup>201</sup> Dans le système dual d'amour de soi et de pitié, fondamental pour l'anthropologie de Rousseau, le moi domine – face au rapport à l'autre, l'étranger.

La norme morale suprême de Rousseau donne satisfaction au primat du rapport à soi en stipulant de ne pas infliger de souffrance à d'autres êtres vivants, en dehors de celle qui serait inévitable pour sa propre conservation.<sup>202</sup> *La nécessité d'une justification pour toute souffrance infligée à autrui* est redevable de ce principe. Chez Rousseau, la pitié

---

<sup>200</sup> M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 347 sq.

<sup>201</sup> Dans l'état de nature, les individus humains sont complètement isolés les uns des autres (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 78 sq.), les deux sexes ne se rencontrent qu'accidentellement et brièvement dans le but exclusif de se reproduire (op. cit., p. 156). Dans les conditions de civilisation, les individus non encore voués aux effets dommageables de l'amour-propre voient dans la solitude leur idéal de bonheur (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV*, op. cit., p. 493, 503), car ils trouvent les derniers restes de la nature, seuls dans leur intérieur qu'ils vivent et expérimentent par eux-mêmes uniquement: «Le bonheur n'est pas la plaisir; il ne consiste pas dans une modification passagère de l'âme, mais dans un sentiment permanent et tout intérieur dont nul ne peut juger que celui qui l'éprouve» (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome III (Du contrat social – écrits politiques)*, Éd. publ. sous la dir. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 510). L'amour-propre ne permet pas d'accéder à la conscience de soi, dans la mesure où il se fixe au jugement des autres. Seul un être divin a l'absolue conscience de soi: «Un être vraiment heureux est un être solitaire: Dieu seul jouit d'un bonheur absolu; mais qui de nous en a l'idée?» (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV*, op. cit., p. 503). Concernant la solitude chez Rousseau, cf. B. Bacsko, *Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft*, Wien/Frankfurt a. M./Zürich, Europa Verlag, 1970.

<sup>202</sup> «Fais ton bien avec moindre mal d'autrui qu'il est possible» (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 150).

fournit également toujours un motif d'interrogation des raisons de l'existence de ce qui a trait à la souffrance, et il ne s'apaise, qu'avec la preuve de l'indispensable besoin de conservation de soi. Avec l'interdiction de ne pas justifier une souffrance infligée, apparaît, à côté de l'attitude grossièrement réactive de la pitié, un *principe actif visant à empêcher la souffrance*. Sans la pitié, les individus, mus par un amour de soi aveugle, feraient du tort aux autres, sans même ménager le bien de leurs proches parents, ce qui serait contre la pérennité de leur espèce.<sup>203</sup>

La nécessité de devoir justifier la souffrance et de l'empêcher, par la pitié, compte parmi les qualités que l'on peut également attribuer au concept de pitié chez Rousseau, cela sans l'hypothèse du primat de l'amour de soi.<sup>204</sup> Mais d'un autre côté, toutes les propriétés résultant exclusivement de cette hypothèse ne se défendent pas de manière convaincante.<sup>205</sup> Ainsi, la fixation démesurée au rapport à soi-même conduit à la thèse implicite selon laquelle le rapport à soi serait rompu exclusivement par la perception de la souffrance d'un autre être vivant.<sup>206</sup> Si l'on dit les choses de manière provocante, l'individu, toujours solitaire au fond, ne se tourne vers une autre personne, en en partageant les émotions, que si cela crève les yeux qu'elle est en détresse. A l'inverse, d'après Rousseau, «l'aspect d'un homme heureux» est avant tout l'occasion d'émotions négatives. Le bonheur de l'autre suscite plutôt l'envie que l'amour<sup>207</sup>; l'être humain ne pourrait pas se mettre à la place de ceux qui sont plus heureux que lui.<sup>208</sup> Mais alors, comment peut-on être envieux si déjà l'on n'est pas capable de se représenter la situation de l'homme heureux? Chez Rousseau, l'envie, qui n'est possible que par le

---

<sup>203</sup> Les hommes «avec toute leur morale(...) n'eussent jamais été que des monstres, si la Nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison» (op. cit., p. 146). Concernant la conservation de l'espèce et son rôle d'empêchement de la souffrance, cf. paragraphe 2 c.

<sup>204</sup> La nécessité d'une justification du mal serait, en partant de l'hypothèse de la négativité de l'existence du mal, de gagner l'appel visant à empêcher la souffrance à partir de l'hypothèse, selon Rousseau, d'une responsabilité considérable d'agir de l'homme.

<sup>205</sup> Je compte la structure ambivalente du concept de pitié au nombre des caractéristiques résultant exclusivement du primat supposé de l'amour de soi et pouvant se défendre.

<sup>206</sup> Cf. M. C. Nussbaum, *Toleranz, Mitleid und Gnade*, op. cit.

<sup>207</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV*, op. cit., p. 503.

<sup>208</sup> Op. cit., p. 506. Dans *Emile*, «Première maxime» sur la pitié.

truchement de l'imagination, empêche dès le commencement sa propre raison d'être. De telles conséquences absurdes seraient vraisemblablement évitables – d'après Max Scheler – si l'on plaçait la joie partagée au côté de la pitié, sous la forme d'une participation équivalente.<sup>209</sup> En concluant, je reviens sur le fait que cette symétrie de la joie partagée et de la pitié établit un rapprochement des frontières du concept de Rousseau et de la compréhension moderne de la pitié.

### b) « Identification »

On pourrait concevoir les définitions de la notion de répugnance comme condition nécessaire mais non suffisante de la pitié. Comme je souhaiterais le montrer à présent, il faut dire que la caractéristique d'identification, formulée par Rousseau, est certes extrêmement utile à la pitié, mais n'est ni suffisante ni nécessaire.

« [N]ous laissons-nous émouvoir à la pitié », dit Rousseau, « En nous transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre [...].<sup>210</sup> Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises! »<sup>211</sup> Ces déclarations sur les prouesses de l'imagination et du jugement contrastent avec le prétendu instinct de pitié qui, d'après Rousseau, détermine totalement le comportement d'assistance qu'ont certains animaux, et, en partie, l'homme.<sup>212</sup> On ne peut parler d'une relation mentale de transfert que chez l'être humain qui, lui, est conscient

<sup>209</sup> M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* [1913], Bonn, 1931.

<sup>210</sup> Correspond, dans « Emile », à la « Troisième maxime » sur la pitié: « La pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui le souffrent. » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 508).

<sup>211</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome V, op. cit.*, p. 395. Cf. J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 146 et J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 505.

<sup>212</sup> En effet, Rousseau prête aux animaux une capacité d'identification mentale pour leur comportement instinctif de pitié: J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 146.

de la différence catégoriale entre la souffrance d'un autre être et la pitié qu'il éprouve.<sup>213</sup>

L'identification, chez Rousseau, laisse entendre qu'elle doit être comprise comme l'unité de l'imagination et du jugement. La performance de l'imagination peut se comprendre comme une empathie qui partage les émotions d'une autre personne en se mettant à sa place. Dans cette activité exploratrice, il se forme une « représentation » de la souffrance, objet de la pitié en question, par l'arrivée continuelle, dans cette activité exploratrice, de jugements qui se créent et évaluent les situations de souffrance de celui qui souffre, tout comme les expériences vécues de la personne compatissante.<sup>214</sup> Rousseau parle d'une « comparaison des représentations » dont ressortirait une « réflexion » sur la souffrance.<sup>215</sup> L'identification se réfère par conséquent à une construction de l'esprit où la personne compatissante attribue un état concret à une autre personne. Et je souhaiterais ajouter la chose suivante, à savoir que tout jugement de l'ampleur et de la gravité d'une souffrance, à travers la personne compatissante, suppose cette attribution.<sup>216</sup>

Pour Rousseau, l'activité exploratrice est également liée à une autre activité, évaluative, dirigée à l'opposé, et qui limite de manière considérable la portée de l'identification. L'être humain compatissant a une représentation qu'il évalue à l'aide de la mesure suivante : il ne plaint chez les autres que les maux dont il pense qu'« on ne se croit pas exempt

<sup>213</sup> La définition de la pitié chez Schopenhauer est reliée à la relation d'identification de Rousseau: A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral* [1840], Hamburg, 1979, p. 106.

<sup>214</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome V, op. cit.*, p. 395. La théorie analytique des émotions soutient que les émotions sont des jugements. Cf. H. Landweer, *Gefühle/moralische Gefühle/moral sense*, in C. Hübenal et al. (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart, Metzler, 2002.

<sup>215</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome V, op. cit.*, p. 395.

<sup>216</sup> L'ampleur et la gravité, répertoriées avec la liste des cas de souffrance élémentaires du paragraphe 2c, représentent ensemble le premier des trois éléments cognitifs qui, traditionnellement, rentrent dans la définition de la pitié d'après M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, op. cit.*, p. 306 sq. Les autres sont l'innocence de celui qui souffre (cf. paragraphe 2d) et les éventualités pour la personne compatissante de tomber dans une situation analogue à celle de la personne souffrante (correspond à la « Deuxième maxime » de la pitié, dans « Emile », cf. remarque suivante).

soi-même ». <sup>217</sup> C'est pourquoi la pitié ne se développe dans une société que si l'on combat la représentation erronée selon laquelle les privilèges offrirait une protection contre la souffrance humaine. Ce n'est que si l'on faisait prendre conscience que même les rois ne sont pas à l'abri de la souffrance humaine que l'on pourrait encourager la pitié. <sup>218</sup> Cette conception de Rousseau, on la doit à son alignement exclusif sur le rapport à soi et elle nécessite une mise au point. Pour appréhender la portée totale des objets possibles de la pitié, il est préférable, contrairement à la position de Rousseau, d'admettre que celui qui a pitié doit également être persuadé que les souffrances ne lui seront pas infligées. Par exemple, la pitié peut vraiment gagner en intensité quand, en pensant aux victimes d'un déluge, on se dit qu'en tant qu'homme l'on n'est jamais à l'abri du danger des marées. Néanmoins, cette réflexion ne doit pas être une condition nécessaire à la pitié. En revanche, il n'est pas exclu que celui qui croit ne pas pouvoir tomber lui-même concrètement dans la misère, aggrave peut-être la peine de ceux pour qui la misère est d'actualité. <sup>219</sup>

Le fait de savoir si le concept de pitié exige les représentations détaillées de la souffrance qui s'y réfère, reste discutable par principe. Rousseau, en d'autres endroits, lorsqu'il accorde la pitié aux animaux, tout en leur contestant l'imagination, semble considérer comme suffisantes les impressions vagues et déstructurées, pour la compréhension d'une réaction de pitié pré-réflexive. En partant de la pitié envers les animaux souffrants, considérée comme étant pleine

---

<sup>217</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 507. Cette affirmation constitue la « Deuxième maxime » de la pitié dans « Emile ». Elle peut concerner également les animaux, car Rousseau leur attribue aussi les idées (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 100).

<sup>218</sup> Rousseau voit, dans la méconnaissance du caractère élémentaire de la souffrance humaine (cf. la liste dans le paragraphe 2 c), le plus grand obstacle au déploiement de la pitié. On doit l'illusion de pouvoir échapper à la souffrance, en tant que destinée naturelle de l'homme civilisé, à la seule possession de privilèges sociaux : « Pourquoi les Rois sont-ils sans pitié pour leurs sujet ? c'est qu'ils comptent de n'être jamais hommes » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 507). Compte tenu du progrès technico-médical impressionnant, on peut dire de nos jours qu'il n'est plus uniquement illusoire de tenir tête au destin.

<sup>219</sup> Un exemple moins actuel serait la pitié du chœur de l'ensemble des soldats avec Philoctète, persuadés qu'ils sont de ne pas tomber dans sa situation atroce dont ils peuvent bien se faire une idée (Sophocle, *Philoctète*, lignes 169-76).

d'humanité par Rousseau, on pourrait déduire un argument analogue qui irait contre la fonction indispensable de l'imagination et de la faculté de juger, si l'on pouvait montrer que les êtres humains ne sont pas à même de se mettre à la place d'animaux souffrants. Thomas Nagel a argumenté dans ce sens, avec son célèbre article « What is it like to be a bat? », en montrant l'impossibilité de se représenter les états mentaux d'une autre espèce. Qu'il apparaisse pourtant de la pitié entre les espèces, cela peut s'expliquer par un rapport à soi, qui considérerait les manifestations de souffrance d'autres espèces par analogie avec l'expérience vécue de sa propre souffrance. Cette forme de pitié serait analogue à une « contagion émotionnelle », qui n'aurait pas conscience de la différence d'avec l'être souffrant. <sup>220</sup> Il faudrait retourner à l'empathie qui manque à cette forme de pitié pour voir qu'il est souvent embarrassant, pour ceux qui sont dans le monde du vivant, de juger de la dimension et de la gravité de la souffrance d'animaux avec lesquels on compatit.

Jusque-là, j'ai avancé deux arguments contre le fait de concevoir l'identification avec la personne souffrante comme une condition nécessaire à la pitié. Ces arguments sont le résultat de la différence entre la pitié et son objet. Cette différence peut engendrer, pour la personne compatissante, l'impossibilité d'avoir une représentation de l'objet de son émotion. Mais l'objet peut être aussi de nature tellement différente que la personne ayant pitié s'en fait bien une représentation vivante d'après son jugement et qui pourtant ne vaudrait que pour la personne souffrante. De même, j'emprunte au groupe de signes caractéristiques, que l'on doit à l'imagination, le fait que l'identification n'aboutisse pas non plus nécessairement à la pitié, ce que j'ai caractérisé comme étant de l'empathie. L'empathie n'est pas une condition suffisante de la pitié, parce qu'elle sert pareillement son opposé en humanité, à savoir la cruauté. <sup>221</sup> La sémantique du concept de cruauté est conciliable avec un savoir acquis, par le partage d'émotions, en profitant des conséquences d'une souffrance causée par l'acte cruel.

A présent, dans le domaine où la pitié est provoquée ou encouragée par l'empathie, se greffe une *ambivalence du sentiment de pitié et*

---

<sup>220</sup> J'emprunte l'expression « contamination émotionnelle » à M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen, 1931.

<sup>221</sup> Rousseau le remarque également: J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome V (Écrits sur la musique, la langue et le théâtre), op. cit.*, p. 395.



du sentiment de bonheur sur la constatation de la différence entre la pitié et son objet. Rousseau l'énonce, lorsqu'il décrit la pitié comme « douce » émotion.<sup>222</sup> Pourtant, la pitié « dépose en notre faveur » d'avoir été épargné par la souffrance<sup>223</sup> et révélerait la force de pouvoir compatir et aider. Le sentiment de soulagement ne peut certes se positionner qu'en présence des maux dont on pense « ne pas être soi-même très sûr »,<sup>224</sup> mais il grandit avec l'ampleur de la souffrance imaginée. On ne peut en effet être d'accord avec Rousseau, quand il dit que l'on ressentirait encore de la pitié, lorsqu'à la vue de la souffrance d'autrui – « un malheureux expirant sur la roue » –, elle s'élèverait jusqu'au « délicieux ». <sup>225</sup> L'impulsion à la « bienfaisance active » est justement bloquée bien davantage par la différence extrême existant entre la personne souffrante et les personnes qui la remarquent.

Lorsque cet « empêchement » intrinsèque n'a pas lieu, la force de ceux qui sont épargnés se vérifie dans sa « bienfaisance active ». Rousseau fait un pas de plus, lorsqu'il cherche à cultiver comme force de caractère le fait de pouvoir avoir pitié, sans y abandonner pour autant ses propres plans de vie, si possible sans tribulations.<sup>226</sup> Par cette affirmation, il fournit déjà un argument contre l'interprétation de Friedrich Nietzsche, selon laquelle la pitié exclurait une distance d'avec la détresse de la souffrance, s'assimilerait nécessairement à la souffrance et affaiblirait la

<sup>222</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 504 ; J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, 150 et passim). Tandis que Rousseau, avec l'expression « douce émotion », semble faire du plaisir un élément constitutif de la pitié, il oppose aussi de temps à autres le plaisir à la pitié comprise comme identification. En « se mettant à la place de celui qui souffre on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 504). Au contraire de la répugnance, qui ne s'oppose que partiellement à la pitié, le plaisir, au niveau conceptuel, est situé de manière disjonctive face à la souffrance, dans laquelle rentre la pitié. Cf. aussi A. Strindberg dans « Ein Traumspiel » (Stuttgart, 1978) : « Penses-tu que je puisse être heureux, si je te vois souffrir ? » (p. 39).

<sup>223</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 514.

<sup>224</sup> Cf. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 507.

<sup>225</sup> Lettre de J.-J. Rousseau à Monsieur Philopolis, dans : J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 476.

<sup>226</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 516 sq., 547.

personne ayant pitié autant que la personne souffrante percluse de douleur.<sup>227</sup>

### c) « Conservation de l'espèce »

La différence entre la pitié et son objet est le thème qui concerne aussi la troisième caractéristique, « la conservation de l'espèce ». Alors que la pitié est expérimentée de façon émotionnelle comme vécu subjectif, la réalisation de sa fonction de conservation de l'espèce constituée, chez Rousseau, un phénomène objectif, englobant tous les individus, et qui est présent dans la perspective de la troisième personne du singulier. Chez Rousseau, *les événements élémentaires de souffrance* de l'espèce sont ceux qui occupent par conséquent le plus de place parmi les manifestations de la pitié; ses exemples se conforment à la liste des cas de pitié restée la même curieusement depuis Aristote. Je citerais en outre : la mort, les mauvais traitements, les maladies, les blessures, la vieillesse, le manque de nourriture et le manque d'amis, les vaines attentes et le manque de fortune.<sup>228</sup> Dans la détermination de la pitié, la contribution de Rousseau à la formation moderne dudit concept consiste en une extension de cette énumération jusqu'à la prise en compte des « peines morales », lesquelles proviennent en effet des « douleurs internes, des afflictions, des langueurs, de la tristesse », même si elles peuvent se reconnaître aussi bien que les souffrances physiques à travers le comportement.<sup>229</sup> On ne doit pas forcément connaître une personne pour deviner son abattement, en observant son « visage blême », ses yeux « éteints, sans larmes [...] ».<sup>230</sup>

<sup>227</sup> Concernant la relation entre Rousseau et Nietzsche cf. K. Reich, « Rousseau und Kant », in : R. Bubner et al. (Hrsg.), *Rousseau und die Folgen*, Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1989.

<sup>228</sup> Aristote, *Rhetorik*, traduit par F. G. Sieveke [1980], München, Fink/UTB, 1995, chap. II. 8, lignes 1386 a 6–13 ; cf. aussi Aristote, *Nikomachische Ethik*, traduit par E. Rolfes, Hamburg, Meiner, 1985, chap. III. 7, lignes 1114 a 23–27.

<sup>229</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 511. C. G. Hedman, « Rousseau on Self-Interest, Compassion, and Moral Progress », *Revue de l'Université d'Ottawa* 49 (1997), p. 435 sq.

<sup>230</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 511.

Chez Rousseau, la différence qui existe entre un vécu subjectif et une valeur objective (ou entre la perspective de la première personne et celle de la troisième) n'est pas spécifique de la pitié, comme je le pense, mais apparaît dans tous les sentiments qui se rapportent plutôt aux faits qu'à des états d'âme. Je suis pourtant d'avis que cette différence existe, avec un écart à peine plus grand que dans *la perception concrète d'une souffrance à caractère élémentaire*. Je qualifie alors d'ambivalence le contraste immédiat existant, quant au rapport objectif à l'objet, entre une subjectivité vécue et la conscience cognitive.

Au même titre que la conscience émotionnelle et cognitive qu'a une personne compatissante d'une personne souffrante, les déterminations divergentes représentent un déchirement intérieur que l'on peut expliciter. La personne compatissante ressent avec celle qui souffre et considère en même temps celle-ci, schématiquement, comme un cas concret de souffrance universelle. Quand la pitié concerne la souffrance d'individus particuliers, elle a un effet « *dépersonnalisant* » – pour utiliser une expression de Schulz.<sup>231</sup> Ceci vaut en particulier pour la pitié envers un être humain proche, dont la personnalité familière se trouve réduite alors de manière choquante aux définitions universelles du « Dasein » humain, quand cette souffrance est de celles qui peuvent toucher tout être humain. Il ne s'agit pas, dans les déterminations d'antipathie, d'une ambivalence de sentiments. Elles ne concernent pas l'évaluation émotionnelle opposée de l'objet de pitié,<sup>232</sup> mais la relation de la conscience de son objectivité à cette évaluation émotionnelle. La conscience cognitive ne se contente pas ici de se distinguer immédiatement du sentiment de pitié, mais elle se réfère en plus, de manière contrastée, au pendant sensible de la pitié. Cette distance avec la personne souffrant concrètement, le détournement émotionnel de la souffrance abordé par Rousseau ainsi que le soulagement émotionnel de ne pas être atteint par cette souffrance ont trait à la dépersonnalisation.

Pour Rousseau, la pitié ne concerne pas uniquement la sphère relationnelle proche de la personne compatissante, mais *l'humanité toute entière*, qui comprend, ou bien la souffrance d'individus éloignés ou encore celle de grandes sociétés dans le cercle possible des

<sup>231</sup> W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart, Neske, 1972, p. 750 sq.

<sup>232</sup> Cf. C. F. Graumann, « Ambivalenz », in: J. Ritter, und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1971 ff.

manifestations de la pitié.<sup>233</sup> Si l'on considère la sphère sociale proche comme point de départ naturel de la pitié, cela s'étend sur des domaines toujours plus grands, grâce à la supercherie tendancieuse de l'imagination et aux capacités d'abstraction. L'essence (l'être) même de la pitié, qui consiste à dépendre de la perception objective de la souffrance, resterait utile à sa formation, mais elle pourrait être remplacée par d'autres formes d'acquisition de connaissances comme des informations verbales sur une souffrance éloignée, non vue.<sup>234</sup>

Rousseau oscille entre des arguments en faveur d'une application de la pitié à toute l'humanité et des arguments allant vers sa limitation à des sphères sociales proches.<sup>235</sup> L'élargissement de la portée de la pitié permettrait du coup l'amélioration du fondement critique de l'importance de la souffrance.<sup>236</sup> Cependant, l'élargissement de la pitié à toute l'humanité amènerait avec lui le *risque de sa propre « dilution »*,<sup>237</sup> au sens d'une réduction de l'importance et des rapports immédiats à l'objet comme du vécu subjectif. Rousseau juge délicate cette dilution de la pitié, parce qu'elle porte atteinte à la base de l'action que Rousseau situe dans les émotions. En effet, il n'intègre pas habituellement l'impulsion de « bienfaisance active » dans son concept de pitié, mais, de façon impressionnante, lui confère une dimension pratique. Selon Rousseau, un sentiment prompt à porter assistance devient de l'hypocrisie, dès qu'il ne peut être traduit en action, et cela même parce que ses objets se situent en dehors du rayon d'action de celui qui a pitié. Le principe rousseauiste d'une concordance entre le sentir, le penser et l'agir en fait un

<sup>233</sup> « L'humanité est toute entière digne de pitié, car c'est somme toute pitoyable de vivre ». (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 503 sq.).

<sup>234</sup> Cf. Remarque de Rousseau sur la signification des récits dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 522 sq.

<sup>235</sup> Rousseau justifie le maintien de l'ambivalence – donnée par le rapport de la pitié à la question de la proximité – avant tout dans le contexte de sa philosophie politique, comme par exemple dans « Discours sur l'économie politique » : « Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affoiblisse en s'étendant sur toute la terre » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome III, op. cit.*, p. 254), cf. I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie, op. cit.*, 1975, p. 77. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 547 sq. : un exemple de levée de l'ambivalence produite par son application à toute l'humanité.

<sup>236</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 547 sq. Cf. paragraphe 2 d.

<sup>237</sup> Références à l'appui chez I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffes, op. cit.*, p. 76 sq.

pragmatique de la pitié.<sup>238</sup> Ici la finalité de toutes les déterminations pratiques de la pitié réside dans la conservation de l'espèce. Il ne s'agit pourtant pas de comprendre en quoi ce qui motive l'acte qui vise à réduire le mal doit avoir une base émotionnelle.<sup>239</sup> Rousseau a lui-même ailleurs une interprétation selon laquelle la pitié pourrait être remplacée par des raisons d'agir non nécessairement émotionnelles, équivalentes par leur fonction, comme des lois et des coutumes.<sup>240</sup>

#### d) « Pré-réflexivité »

Rousseau conçoit la répugnance, l'identification et la conservation de l'espèce comme des dispositions affectives (*Bestimmungen*) de la nature, c'est-à-dire des expressions de la pitié culturellement invariables.<sup>241</sup> Ici, il ne commet pas uniquement l'erreur de considérer

<sup>238</sup> Concernant ce précepte : J. Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, München/Wien, Hanser, 1988. En effet, cela correspond à la culture de l'intériorité cofondée par Rousseau, pour laquelle les sentiments n'ont pas nécessairement une expression reconnaissable de l'extérieur. Dans la pitié, il écarte cependant toute valorisation morale du sentiment susceptible de laisser de côté la réalisation par la pitié d'une diminution de la souffrance. Pour faire la critique d'une position simplement réflexive vis-à-vis de la pitié et de sa thématization désœuvrée, critiquer le philosophe est paradigmatique, lui qui s'emploie « uniquement à se boucher les oreilles et à préparer quelques arguments ». Rousseau l'oppose aux « femmes des Halles qui [...] empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorgner », (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 148).

<sup>239</sup> « L'homme n'est qu'un être sensible qui consulte uniquement ses passions pour agir, et à qui la raison ne sert qu'à pallier les sottises qu'elles lui font faire » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome III*, op. cit., p. 554).

<sup>240</sup> Cf. plus haut, note 176.

<sup>241</sup> Rousseau a probablement sous-estimé le caractère hypothétique de ses affirmations sur la pitié naturelle des hommes. La supposition qu'il fait d'une pitié qui n'apparaîtrait sous sa forme pure que dans l'état fictif de nature d'avant toute civilisation (J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 146 sq.), ne l'empêche pas également de jurer de restes de son efficacité immédiate sous les pires formes de la socialisation (op. cit., p. 144). La preuve de l'invariance culturelle des prétendues composantes naturelles de la pitié, preuve nécessaire pour l'affirmation de la préexistence de la pitié dans des conditions de civilisation, ne se trouve chez Rousseau que sous forme d'ébauche (op. cit., p. 142). Il essaie, dans J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV*, op. cit., p. 503, de justifier la pitié comme étant une constante anthropologique.

toutes les invariances culturelles comme immuables,<sup>242</sup> mais il les met également, de manière erronée, au même niveau que les expressions de la pitié immédiatement efficaces et pré-réflexives, c'est-à-dire comprises de façon non abstraite.<sup>243</sup> Si et dans quelle mesure la pitié s'impose-t-elle comme « expérience passive » (*Widerfahrnis*), cela change en fonction du temps et des lieux des événements qui la concernent. L'imagination et la faculté de juger sont à même d'ouvrir de nouveaux espaces d'immédiateté dans le pré-réflexif, grâce à des pratiques culturelles d'étude et de familiarisation. Rousseau lui-même en donne un exemple, lorsqu'il inscrit une nouveauté dans la liste des cas de souffrance : « les souffrances morales ».

La valorisation de la pitié naturelle par Rousseau fait défaut de manière contrastée. D'un côté, on doit prendre au sérieux le sentiment, quand il se présente immédiatement et qu'il précède la réflexion. D'un autre côté, Rousseau attire l'attention sur le fait que le sentiment lui-même ne connaît pas de mesure et sur le fait qu'il doit être limité par la raison, afin de ne pas déborder sans fin sur un monde où la souffrance se donnerait à perte de vue.<sup>244</sup> Pour ce qui concerne l'activité de la raison, interprétable comme guide, Rousseau, dans « Émile », n'indique que la règle selon laquelle *l'on devrait se laisser aller à la pitié selon la justice*, car c'est elle qui concourt le plus au bien commun des hommes.<sup>245</sup> La justice, qui attribue à chacun la place qui lui revient dans la société, dénote, chez Rousseau, non un principe de la nature mais un principe dicté par la société que l'on doit motiver par la « volonté générale ». <sup>246</sup> Les expressions de la pitié, centrées sur la justice se situent dans une distance maximale d'avec l'immédiateté pré-réflexive qui continue d'exister. La catégorie des souffrances varie alors avec le changement de cultures; les souffrances sont considérées selon le cas, dignes de pitié ou non, par la

<sup>242</sup> J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 42 sq.; p. 76 sq. Rousseau considère, à tort, que la nature n'est absolument pas susceptible d'évoluer.

<sup>243</sup> J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, op. cit., p. 142.

<sup>244</sup> L'élève n'est confronté à la souffrance que de manière extrêmement sélective : « Un seul objet bien choisi [...], lui [Émile] donnera un mois d'attendrissement et de réflexion » (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV*, op. cit., p. 517).

<sup>245</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV*, op. cit., p. 547 sq.

<sup>246</sup> Cf. Art. « Justice » in : N. J. H. Dent, *A Rousseau Dictionary*. Oxford, B. Blackwell, 1992. Le concept de justice chez Rousseau n'est pas sans équivoque. Son étayage par la pitié conduit vers un autre concept culturellement invariable.

justice. Dans la perspective des civilisations occidentales, en considérant les souffrances que la personne souffrante s'inflige à elle-même, on peut dire que, le plus souvent, elles ne sont pas prises en compte ici.<sup>247</sup> Rousseau situe globalement la question de la culpabilité au niveau social, au niveau des appartenances de groupes. En règle générale, les riches seraient coupables, le peuple, à savoir les pauvres et les opprimés, souffrirait mais serait innocent.<sup>248</sup> Un riche ne serait toujours pas à plaindre, même s'il était « plus malheureux que le pauvre même ».<sup>249</sup>

En effet, la subordination de la pitié à la justice dénie aussi la place qu'occupe la pitié en présence d'une souffrance considérée comme juste. Dans le contexte de la pitié, des attitudes, comme la miséricorde, la grâce ou la clémence, l'indulgence, non discutées par Rousseau, se déplacent vers une ligne de frontière entre le domaine d'une pitié fixée par la justice et celui d'une pitié l'éconduisant pendant ce temps-là.<sup>250</sup> Ce dernier concept de pitié provient de l'interdiction rousseauiste d'infliger la souffrance, et de la fonction de conservation de l'espèce, chose qui ne peut être légitimée. Ces deux déterminations garantissent, selon les cas un domaine de justice préalable de non-vulnérabilité, dans lequel elles établissent une protection a minima face à une blessure physique et psychique.

---

<sup>247</sup> M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>248</sup> Aucun humain ne pourrait durablement être protégé des souffrances élémentaires. Toutefois, il semblerait que « même dose de bonheur et de peine » ne soient pas « dans tout les états » Les classes inférieures souffriraient incomparablement plus que les classes supérieures (J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 509).

<sup>249</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 509. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie, op. cit.*, p. 142 considère que plaindre un homme est une forme affaiblie de la pitié.

<sup>250</sup> Rousseau ne discute pas de ces sentiments apparentés à la pitié dans le contexte de la pitié mais il les mentionne: J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, op. cit.*, p. 146 et J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV, op. cit.*, p. 505 (Cf. plus haut, note 176). La miséricorde est, pour Scheler, la forme de pitié la plus forte; pour la grâce, qui suit immédiatement le concept de pitié chez Rousseau, cf. M. C. Nussbaum, « Toleranz, Mitleid und Gnade », in: R. Forst (Hrsg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, op. cit.*

### 3. Limites de la pitié

Je souhaiterais résumer ma reconstruction critique d'une révision de la définition de la pitié chez Rousseau, tout en en reconnaissant les aspects féconds. Les caractéristiques de son concept, qui englobent l'impulsion à « la bienfaisance active », indiquent *une expérience vécue, en liaison immédiate avec la volonté, qui, par la souffrance de l'autre, permet d'adoucir cette souffrance, et qui, de plus, dirigée contre la volonté, permet d'infliger aux autres une peine supérieure, qui soit à la mesure de la nécessité de se conserver.* Cette expérience vécue engendre un sentiment de répugnance d'une part envers le fait de percevoir la souffrance de l'autre comme étant tout simplement nécessaire et d'autre part envers une indifférence avec l'être souffrant considérée comme une condition utile sans plus. Ces deux conditions sont aussi caractéristiques d'expressions dirigées à l'opposé de la pitié: la répugnance, qui convient aussi bien pour le dégoût et l'antipathie, et l'imagination qui encourage également la cruauté. Une autre reconsidération concerne les souffrances dont l'être compatissant se croit lui-même exempt. Ces dernières aussi peuvent faire l'objet de l'expérience vécue de la personne compatissante, quand elles sont importantes pour son salut.<sup>251</sup>

Les caractéristiques ambivalentes de la pitié, discutées par Rousseau, aboutissent alors, par notre redéfinition du concept, à des conditions de situations différentes: 1. « la bienfaisance active », relié à l'évitement émotionnel de la souffrance, sur laquelle porte la pitié; 2. l'intérêt porté à la souffrance d'un autre être face au bonheur ressenti en même temps d'avoir échappé à cette souffrance; 3. le vécu subjectif émotionnel, qui contraste avec le thème objectif de la pitié; 4. la réflexion, capable d'investir l'affect pré-réflexif de manière ciblée sans en modifier l'immédiateté.

Sans une connaissance de ces ambivalences, la pitié ne peut être envisagée comme une motivation à la « bienfaisance », visant à empêcher et à diminuer la souffrance. Je souhaiterais en donner une illustration par deux exemples: le premier est l'existence d'une situation émotionnelle ambivalente quand la « bienfaisance active » du sujet ne peut s'effectuer

---

<sup>251</sup> M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, op. cit.*, p. 315 sq. Pour le concept du bien: cf. B. Williams, *Der Begriff der Moral: eine Einführung in die Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1972, p. 84 sq.

que lorsque le sujet réussit à franchir l'impulsion de défense. Si, par exemple, la compassion est accompagnée d'un sentiment de dégoût, le secours ne peut être apporté par sympathie que si le dégoût est soit affaibli soit évité. L'autre exemple concerne l'ambivalence de l'intérêt porté à la souffrance et au bonheur d'en être exempt. Ce sentiment de bonheur est suscité par la pitié, comme c'est le cas pour le dégoût, et est dirigé pareillement à l'opposé de la souffrance. Contrairement au dégoût, ce sentiment de bonheur peut avoir une relation positive avec la pitié, grâce à une interprétation différente. L'anthropologie dualiste de Rousseau propose pour cela deux possibilités. L'individu visant son propre bonheur peut être persuadé d'avoir à agir de manière secourable en remarquant qu'il peut conserver ce sentiment de bonheur et l'augmenter en se consacrant à la souffrance d'un autre être de manière active également. Sous couvert de l'avantage de l'autre, pour le bien de la conservation de l'espèce, le bonheur se laisserait interpréter comme signe de l'obligation à porter secours; le bonheur signale à la personne épargnée, qu'en raison du maintien indispensable de la société, elle est tenue d'aider les êtres qui ne sont plus capables de s'aider eux-mêmes.

Les quatre ambivalences montrent les limites de la pitié : limites émotionnelles dans sa relation à d'autres affects (dégoût, antipathie, sentiment de bonheur); limites mentales de la différence de perspectives (émotionnelles) expérimentant la pitié à la première personne et de perspectives (cognitives) attentives à la souffrance à la troisième personne; limites personnelles, liées aux précédentes, dans le rapport de celui qui compatit à celui qui souffre en tant que tel; enfin, des limites morales dans le rapport entre la question de la vulnérabilité et la question de la justice.

Les ambivalences sont cependant aussi elles-mêmes limitées dans la mesure où elles résultent des restrictions fondamentales du primat de l'amour de soi. La sympathie émotionnelle qui, selon Rousseau, fait partie de l'individu dont l'idéal de bonheur se resserre sur une solitude individuelle personnelle, concerne plus intensément la souffrance des autres que leur joie. Il réagit avec envie au bonheur des autres, qu'il va vivre lui-même comme une souffrance.<sup>252</sup> Il ne connaît pas d'inclination

<sup>252</sup> J'ai fait abstraction du fait que Rousseau essaie aussi de voir la répugnance dans la souffrance de l'autre et de faire dériver, du rapport à soi, une identification avec la personne souffrante (par ex. J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes. Tome IV (Émile : Éducation*

sans réserve et sans équivoque envers l'autre. Chaque intérêt se meut dans des rapports ambivalents aux limites nettes. Au fond, l'individu se sent contraint à la sympathie uniquement parce que sa propre conservation de soi est impossible sans la conservation de l'espèce. Seule la souffrance des autres et non leur bonheur menace l'espèce.

La contribution de Rousseau à la formation moderne du concept de pitié consiste avant tout dans l'individualisation et la subjectivation d'une thématique de la pitié comprise universellement.<sup>253</sup> Traditionnellement, la thématique philosophique des émotions s'est située depuis l'Antiquité dans un champ de tension polarisée entre ce qui est ressenti agréablement ou désagréablement : plaisir et peine, amour et haine, joie et douleur appartiennent aux antithèses européennes typiques.<sup>254</sup> Rousseau a contribué à distinguer abstraitement l'expérience subjective vécue en tant que forme bien ajustée, à vrai dire, de la réalisation d'émotions agréables. Si l'on dépassait cette position centrale par une réévaluation positive et dirigée à l'opposé des formes de vécu intersubjectives, le système de coordonnées de la thématique de la pitié en serait vraisemblablement modifié dans sa totalité. Les réactions émotionnelles, qui résistent à participer à la souffrance des autres, pourraient trouver peut-être une considération plus modeste, et la portée du contraste entre la vie émotionnelle subjective et l'objet des émotions, qui peut s'expérimenter de façon intersubjective, serait éventuellement atténuée. De telles translations dans la sémantique de la pitié touchent les fondements d'une époque moderne totalement bâtie sur l'individualité et la subjectivité. Comme l'enseigne Rousseau, il est vrai que, si l'on souhaite renforcer la pitié en tant que raison d'agir, on n'est pas tenu de

– *Morale – Botanique*), *op. cit.*, p. 548). Mais il est clair que ce qui aurait dû advenir est qu'il situe, dans le rapport à soi-même, la motivation de la pitié.

<sup>253</sup> L. Samson caractérise l'évolution du concept de pitié, selon l'historiographie philosophique, comme « une accentuation croissante et une universalisation de ce comportement qui, à l'origine, s'arrête au visible proche ». La relation d'identification, que j'envisage au côté du processus émotionnel que l'on pourrait traduire par « émotionnalisation » (*Emotionalisierung*) comme point essentiel de la subjectivation, est, d'après Samson, une innovation des 18<sup>ème</sup> et 19<sup>ème</sup> siècles (L. Samson, « *Mitleid* », in : J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1971 sq., p. 1410).

<sup>254</sup> H. M. Gardiner et al. (dir.), *Feelings and Emotion : A History of Theories*, New York, American Book Co., 1937.

secouer sur le champ les éléments qui composent, présentement, la compréhension que nous avons nous-mêmes des choses.

### Bibliographie

- Aristote, *Rhetorik*, Üb. F.G. Sieveke (1980), München, Fink / UTB, 1995.
- , *Nikomachische Ethik*, dt. von E. Rolfes, Hamburg, Meiner Verlag, 1985.
- Baczko, B. *Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft*, Wien/Frankfurt/Zürich, Europa Verlag, 1970.
- Batson, C. D. et al., « Influence on Self-Reported Distress and Empathy on Egoistic versus Altruistic Motivation to Help », *Journal of Personality and Social Psychology* 45 (1983), pp. 706–18.
- Cooper, L. D., *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*, University Park, Pennsylvania State Univ. Press, 1999.
- Dent, N. J. H., *Rousseau. An Introduction to his Psychological, Social, and Political Theory*, Oxford/New York, Blackwell, 1989.
- Dent, N. J. H., *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Derrida, J., *Grammatologie* (1974), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- Fetscher, I., *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975.
- Gardiner, H. M., et al. (dir.), *Feelings and Emotion: A History of Theories*, New York, American Book Co., 1937.
- Graumann, C. F., *Ambivalenz*, in J. Ritter, und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1971 ff.
- Hedman, C. G., « Rousseau on Self-Interest, Compassion, and Moral Progress », *Revue de l'Université d'Ottawa* 49 (1997), pp. 430–447.
- Landweer, H., *Gefühle/moralische Gefühle/moral sense*, in C. Hübenenthal et al. (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart, Metzler, 2002.
- Masters, R. D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Univ. Press, 1986.
- , « Jean-Jacques is Alive and Well: Rousseau and Contemporary Sociobiology », *Daedalus* 107, London, Journal of the British Interplanetary Society, (1978), pp. 93–105.
- Morgenstern, M., *Rousseau and the Politics of Ambiguity: Self, Culture and Society*, University Park, Pennsylvania State Univ. Press, 1996.
- Nussbaum, M. C., *Toleranz, Mitleid und Gnade*, in R. Forst (Hrsg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt a. M., Campus-Verlag, 2000.
- , *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001.
- Rang, M., *Rousseaus Lehre vom Menschen*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1959.
- Reich, K., « Rousseau und Kant », in : R. Bubner et al. (Hrsg.), *Rousseau und die Folgen*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989.
- Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes. Tome III (Du contrat social – écrits politiques)*, Éd. publ. sous la dir. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964.
- , *Œuvres complètes. Tome IV (Émile : Éducation – Morale – Botanique)*, Éd. publ. sous la dir. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969.
- , *Œuvres complètes. Tome V (Écrits sur la musique, la langue et le théâtre)*, Éd. publ. sous la dir. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1995.
- , *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, traduit par H. Meier, Ferdinand Schöningh, Paderborn, Schöningh, 1984.
- Samson, L., « Mitleid », in : J. Ritter, und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1971 ff.
- Scheler, M., *Wesen und Formen der Sympathie* [1913], Bonn, Cohen, 1931.
- Schiemann, G., « Natur: Kultur und ihr Anderes », in : F. Jäger et al. (dir.), *Sinn – Kultur – Wissenschaft. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*, München, Metzler, 2004.
- , *Natur, Technik, Geist. Kontexte der Natur nach Aristoteles und Descartes in lebensweltlicher und subjektiver Erfahrung*, Berlin/New York, de Gruyter, 2005.
- Schulz, W., *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart, Neske, 1972.

**Ouverture philosophique**  
*Collection dirigée par Dominique Chateau,  
Agnès Lontrade et Bruno Péquignot*

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

**Déjà parus**

- Michèle AUMONT, *Universel Ignace de Loyola !*, 2008.  
Vincent TROVATO, *Le concept de l'être-au-monde chez Heidegger*, 2008.  
Bertrand DEJARDIN, *L'art et la vie. Éthique et esthétique chez Nietzsche*, 2008.  
Christian MERVAUD et Jean-Marie SEILLAN (Textes rassemblés par), *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes. Hommage à Marie-Hélène Cotoni*, 2008.  
Bertrand DEJARDIN, *L'art et la raison. Éthique et esthétique chez Hegel*, 2008.  
Guillaume PENISSON, *Le vivant et l'épistémologie des concepts*, 2008.  
Bertrand DEJARDIN, *L'art et le sentiment. Éthique et esthétique chez Kant*, 2008.  
Ridha CHAIBI, *Liberté et Paternalisme chez John Stuart Mill*, 2007.  
A. NEDEL, *Husserl ou la phénoménologie de l'immortalité*, 2008.  
S. CALIANDRO, *Images d'images, le métavisuel dans l'art visuel*, 2008.  
M. VETÖ, *La Pensée de Jonathan Edwards*, 2007.  
M. VERRET, *Théorie et politique*, 2008.  
J.-R.-E. EYENE MBA, *L'État et le marché dans les théories politiques de Hayek et de Hegel*, 2007.  
J.-R.-E. EYENE MBA, *Le libéralisme de Hayek au prisme de la philosophie sociale de Hegel*, 2007.

*Sous la direction de*  
Eliane Escoubas et László Tengelyi

Affect et affectivité  
dans la philosophie moderne  
et la phénoménologie

*Affekt und Affektivität  
in der neuzeitlichen Philosophie  
und der Phänomenologie*

L'Harmattan