L'éducation à la pitié dans l'Emile

Gérard Demouge

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ree/4036>

DOI : 10.4000/ree.4036

ISSN : 1954-3077

Éditeur

Université de Nantes

Référence électronique

Gérard Demouge, « L'éducation à la pitié dans l'Emile », *Recherches en éducation* [En ligne], 5 | 2008, mis en ligne le 01 juin 2008, consulté le 06 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ree/4036> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ree.4036>

Recherches en éducation est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'éducation à la pitié dans l'Emile

Gérard Demouge¹

Résumé

Emile est un « homme naturel », c'est-à-dire un habitant des villes, mais qui partage avec l'homme de la nature la pitié. Comment la civilisation peut-elle ne pas étouffer la pitié ? La réponse à cette question passe par le rappel du principe rousseauiste essentiel, selon lequel nous sommes ce que la situation externe fait de nous. La pitié est un sentiment obscur et vif chez l'homme de la pure nature, car l'absence de séparation entre moi et non-moi fait que l'homme sympathise avec tout être souffrant (homme ou animal). La compétition sociale en est venue à étouffer ce sentiment chez l'homme d'aujourd'hui. Le rôle du pédagogue dans l'Emile est alors de mettre son élève dans des situations sociales telles qu'il puisse se mettre à la place de l'autre souffrant, ce qui implique toute une éducation de l'imagination et de la réflexion. Ainsi éduquées, ces deux facultés, loin d'affaiblir la pitié, en font un sentiment développé et vif.

Rousseau nous dit d'Emile qu'il « *n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts* », mais que « *c'est un sauvage fait pour habiter les villes* »². Nous savons ce que peut être un « *sauvage à reléguer dans les déserts* » : son image nous est donnée par l'homme de la pure nature, celui qui vit dans la solitude quasi-totale de la forêt originaire. Nous connaissons aussi les habitants des villes : ce sont les hommes d'aujourd'hui, dont Rousseau trace le portrait peu flatteur. Mais que peut bien être « *un sauvage fait pour habiter les villes* » ? Avec l'homme de la nature, il doit partager la bonté – ou du moins une certaine forme de bonté ; avec l'homme d'aujourd'hui, les facultés qui permettent de vivre en société – ou du moins ces facultés sous une certaine forme. Il y a, en effet, « *bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société.* »³ Le terme « naturel » s'entend donc en plusieurs sens, selon qu'il s'applique à l'homme de la pure nature ou à l'homme d'aujourd'hui.

Ce dernier, en toute rigueur, n'est rien : « *Celui qui, dans l'ordre civil, veut conserver la primauté des sentiments de la nature, ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen ; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres. Ce sera un de ces hommes de nos jours ; un Français, un Anglais, un bourgeois ; ce ne sera rien.* »⁴ L'ordre civil d'aujourd'hui est ce désordre où l'homme doit, s'il veut s'y adapter, renoncer à la bonté naturelle (et à l'amour de l'humanité qu'elle fonde) ; inversement, l'homme qui voudrait être moral devrait renoncer à la société (et aux tentations qu'elle offre). D'où le tragique de notre situation et le malheur dans lequel nous vivons. Ne pouvant réellement vivre ni pour lui, ni pour les autres, l'homme d'aujourd'hui en est réduit à l'apparence, c'est-à-dire, au fond, à rien.

¹ CREN, Université de Nantes.

² *Emile*, III, O.C. IV, p. 483/484.

³ *Ibid.*, p. 483.

⁴ *Emile*, I, O.C. IV, p. 249/250.

L'homme de la pure nature, lui, n'est, si l'on veut, rien non plus ; c'est à peine un homme. Du point de vue physique, rien, ou presque rien, ne le distingue de l'animal, au point que la note X du *Second Discours* se demande si « *divers animaux semblables aux hommes, pris par les voyageurs pour des bêtes [...] ne seraient point [...] de véritables hommes sauvages.* »⁵ La seule petite différence entre l'homme et l'animal est à chercher dans la plasticité de l'instinct humain : l'animal est incapable d'évoluer, alors que l'homme peut, lui, s'adapter à différentes situations. C'est là le fondement de la perfectibilité. Mais à l'état de nature, l'homme ne possède les facultés qui le distinguent aujourd'hui de l'animal qu'à l'état de virtualités ; c'est ainsi qu'il est virtuellement libre, raisonnable, violent, bavard, etc., mais, vivant seul dans une nature généreuse qui pourvoit immédiatement à ses besoins, il n'a nulle occasion de raisonner, ni de parler, ni de se battre avec les autres ; il ne sait pas non plus qu'il est libre, puisque, nul ne lui contestant sa liberté, il n'a pas à la défendre.

Le sauvage fait pour habiter les villes, l'homme naturel (à soigneusement distinguer de l'homme de la nature) possède les facultés à l'état développé – mais, à la différence de l'homme d'aujourd'hui qui voit ses facultés entrer en conflit les unes avec les autres (la sociabilité avec la moralité, par exemple, ou encore la rationalité avec l'altruisme) – l'homme naturel a développé harmonieusement toutes ses facultés : c'est d'un même mouvement qu'il aime les autres et lui-même ; chez lui intérêt et altruisme font non seulement bon ménage, mais en quelque sorte s'appellent l'un l'autre ; il raisonne tout aussi bien que le meilleur logicien d'aujourd'hui, mais cela ne l'empêche pas d'être vertueux.

Comment un tel homme est-il possible ? Comment peut-on « faire » d'un enfant, qui, comme l'homme de la nature, possède les facultés humaines à l'état virtuel, un sauvage habitant les villes – un homme naturel qui a harmonieusement développé toutes ses virtualités ? A cette question, Rousseau répond à peu près ceci : il faut trouver le bon ordre et le bon rythme dans la série des situations qui actualisent les virtualités.

1. Virtualité et situation

Une idée fondamentale qui commande le système rousseauiste, en effet, est que la virtualité est inactive par soi ; considérée en elle-même, une virtualité reste indéfiniment telle. Autrement dit, il n'y a pas de causalité interne qui soit à l'origine du développement

des facultés : la seule causalité actualisante est une causalité externe – d'où l'importance du concept de situation. L'homme devient ce que la situation fait de lui.

On trouve ainsi dans l'œuvre de Rousseau un certain nombre de situations typiques qui façonnent le comportement et la manière de penser de ceux qui y sont soumis sans pouvoir s'opposer au déterminisme externe qui pèse sur eux. Il en va ainsi de la situation d'héritier : celui qui doit hériter de quelqu'un souhaite forcément la mort de ce dernier, quels que soient par ailleurs les sentiments qu'il éprouve pour lui. Autre situation type : celle de valet. Placé dans un entourage de richesses (même toutes relatives) qui lui sont refusées, le valet, quoi qu'il en ait, est réduit à voler et à mentir pour cacher ses forfaits.⁶ La situation d'héritier et celle de valet constituent deux exemples de situations où l'homme dépend de l'homme. Elles sont ainsi représentatives de la situation que nous connaissons aujourd'hui. Dans notre société, l'homme est nécessairement méchant parce que son intérêt le pousse à faire le mal, quand bien même il désire faire le bien. La situation apparaît ainsi comme l'objectivité même : c'est la loi des choses. Aussi est-il parfaitement illusoire de prétendre opposer à la situation une quelconque force

⁵ *Discours*, O.C. III, p. 208.

⁶ Sur l'héritage, cf., par exemple : « *Il n'y a peut-être pas un homme aisé à qui des héritiers avides et souvent ses propres enfants ne souhaitent la mort en secret* » (*Discours*, note IX, O.C. III, p. 202) ; ou encore : « *Je ne voudrais pas pour tout au monde avoir droit à la succession d'autrui, surtout de personnes qui devraient m'être chères, car que sais-je quel horrible vœu l'indigence pourrait m'arracher.* » (*La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, p. 1558). Sur la situation de valet, cf., par exemple : « *Je devins craintif chez mon maître et dès lors je fus un enfant perdu [...]* ; j'appris à convoiter en silence, à me cacher, à dissimuler, à mentir, à dérober enfin [...]. La convoitise et l'impuissance mènent toujours là. Voilà pourquoi tous les laquais sont fripons, et pourquoi tous les apprentis doivent l'être. » (*Confessions*, II, O.C. I, p. 56).

subjective supposée capable de nous soustraire au déterminisme externe. Inversement, il est tout aussi chimérique d'espérer se transformer soi-même sans tenir compte de la situation où on se trouve placé. Pour changer soi-même, il faut changer la situation, c'est-à-dire introduire un nouvel élément objectif qui modifiera les rapports entre les choses, les rapports entre l'homme et les choses et enfin les rapports entre l'homme et ses semblables.

Ces principes rappelés, le commentateur semble fondé à émettre les hypothèses suivantes :

1) Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* écrit l'histoire matérialiste – ou encore naturelle – de l'homme : il parcourt la série des situations où l'homme a été objectivement placé au cours des siècles et qui ont actualisé ses facultés virtuelles en même temps qu'elles déterminaient ses comportements. Or la succession des situations historiques est placée sous le signe de l'errance. D'une part, en effet, il faut penser chaque situation comme un état stable ou encore comme une structure dont aucun élément n'implique la transformation en une autre structure. Soit, par exemple, l'état de nature : Rousseau nous dit qu'il aurait pu durer indéfiniment sans « *le concours fortuit de plusieurs causes étrangères [i.e. externes] qui pouvaient ne jamais naître et sans lesquelles [l'homme] fût demeuré éternellement dans sa condition primitive.* »⁷ D'autre part, ces « causes étrangères » sont parfaitement imprévisibles ; elles relèvent du hasard. Il faut concevoir le devenir historique comme commandé par le surgissement inopiné d'accidents producteurs de changement (par exemple : l'apparition des climats, la formation des îles, l'invention concomitante de l'agriculture et de la métallurgie). La causalité historique est une causalité errante : les accidents se sont succédé selon un ordre aléatoire ; rien d'étonnant alors si le résultat final est si peu satisfaisant !

2) A l'actualisation « gauchie » des virtualités au cours de l'histoire il faut opposer l'actualisation « droite » poursuivie par le pédagogue qui veut former un homme naturel. La genèse de ce dernier ne peut pas s'appuyer sur un déterminisme interne. Ce qui est vrai de l'espèce est vrai de l'individu : les seules causes capables d'actualiser le virtuel sont des causes externes. La différence entre actualisation « droite » et actualisation « gauchie » est à chercher dans la sérialité qui commande l'une et l'autre. L'éducation d'Emile repose sur deux principes fondamentaux : « *Les choses, les choses !* »⁸ et « *Chaque sorte d'instruction a son temps propre qu'il faut connaître.* »⁹ Ces deux principes se conjuguent dans la formule : « *... exposer volontairement mon élève [aux] accidents.* »¹⁰

L'actualisation « droite » est donc celle qui a suivi un rythme approprié et s'est faite selon un ordre correct des situations objectives. Tout l'art du pédagogue se résume dans la connaissance de ce rythme et de cet ordre. Le bon pédagogue sait perdre (apparemment) du temps, afin que les choses arrivent en leur temps et à leur place dans la série.

2. L'apparente contradiction de Rousseau à propos de la pitié

Or ce que Rousseau dit de la pitié vient mettre en doute la validité de ces hypothèses, ou du moins restreindre leur portée. Elles concerneraient non pas toutes les facultés, mais seulement certaines – à l'exclusion précisément

de la pitié. En effet, le *Second Discours* attribue la pitié à l'homme de la nature, et une pitié *active* dès l'origine. Elle est qualifiée de « *pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion* »¹¹, de « *sentiment naturel* »¹², de « *seule vertu naturelle* » et « *universelle* ». La force de la pitié est telle, que « *les mœurs les plus dépravées ont [...] peine à [la] détruire.* »¹³ La pitié n'a donc besoin d'aucune autre faculté pour se manifester effectivement à l'état de pure nature : de fait,

⁷ *Discours*, O.C. III, p. 162.

⁸ *Emile*, III, O.C. IV, p. 447.

⁹ *Ibid.*, IV, O.C. IV, p. 655.

¹⁰ *Ibid.*, IV, O.C. IV, p. 537.

¹¹ *Discours*, O.C. III, p. 155.

¹² *Ibid.*, p. 156.

¹³ *Ibid.*, p. 155.

les bêtes, qui n'ont ni imagination ni entendement, « *en donnent quelquefois des signes sensibles.* »¹⁴ Dans ces conditions, on voit mal ce que pourrait être une éducation à la pitié. Toutefois, quand Rousseau reprend le problème de la pitié dans l'*Essai sur l'origine des langues* et dans l'*Emile*, il la considère comme inactive à l'état de nature : elle s'actualise par le jeu de l'imagination, dont le développement suppose celui d'autres facultés, comme la comparaison et le jugement.¹⁵ La contradiction semble bien établie entre les textes du *Second Discours*, d'une part, et ceux de l'*Essai* et de l'*Emile* d'autre part. Il nous semble toutefois qu'elle n'est pas insurmontable.

Il convient, en effet, de soigneusement distinguer la situation de l'homme à l'état de pure nature de celle de l'homme des « *temps de barbarie* »¹⁶ décrite dans l'*Essai*, a fortiori de celle d'*Emile*. A l'état de nature, le premier sentiment de l'homme, nous dit Rousseau, est « *celui de son existence.* »¹⁷ Mais le sentiment de l'existence n'est pas encore conscience de soi. « Au commencement », il n'y a encore ni sujet, ni objet, mais indifférenciation réciproque. La conscience commençante n'est pas retour sur soi, mais expansion dans les choses. C'est l'expérience que fera Rousseau lors de son accident du 24 octobre 1776. Il perd connaissance, puis il revient peu à peu à lui ; mais ce retour à la vie – cette renaissance – est tout aussi bien perte de soi : « *il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien ; je n'avais nulle notion distincte de mon individu.* »¹⁸ Le corps se prolonge dans les objets et leur donne sa propre existence. Inversement, l'existence du corps n'est sensible que par celle des objets qui s'y réfractent. C'est l'enseignement à tirer des après-midi de rêverie au bord du lac à l'île Saint-Pierre : « *Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu [...] frappant sans relâche mon oreille et mes yeux [...] suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser.* »¹⁹

Rousseau est immergé dans la nature, comme les premiers hommes, et pour lui, comme pour eux, il n'y a pas de véritable pensée, mais le sentiment de l'existence qui naît comme le contrecoup du bruissement du monde. Or c'est précisément sur ce sentiment de l'existence que se greffe la pitié. La pitié, c'est le sentiment de l'existence quand le non-moi que le moi « remplit de sa légère existence » et qui retentit inversement dans le moi pour lui faire sentir son existence propre est un être vivant. La pitié, c'est le sentiment de l'existence comme sentiment de la vie. Par elle, l'homme des origines s'identifie à tout ce qui vit, humain ou animal. Et il le fait d'autant plus facilement qu'il ne possède pas encore la raison, qui compare, trie, sépare, isole. Privé d'entendement – du « *grand epitomator* » de Hegel – l'homme de la nature veille du même mouvement à sa conservation et à celle des autres. Ou plutôt, c'est ce qu'il ferait s'il avait l'occasion de rencontrer d'autres êtres vivants ; mais la solitude originaire n'est suspendue que par des rencontres épisodiques. A l'état de nature, la pitié est un « *sentiment obscur et vif* »²⁰ mais qui ne s'exerce que rarement. Au terme de l'histoire, la pitié est un sentiment « *développé, mais faible* »²¹ – développé, car ayant besoin de l'entendement et de l'imagination, mais faible,

¹⁴ *Discours*, O.O. III, p. 154.

¹⁵ Voici le texte de l'*Essai* : « *Les affections sociales ne se développent en nous qu'avec nos lumières. La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu. Comment nous laissons-nous ému à la pitié ? 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 ; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises ! Comment imaginerais-je les maux dont je n'ai nulle idée ? Comment souffrirais-je en voyant souffrir un autre si je ne sais pas même qu'il souffre, si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi ? Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clément, ni juste, ni pitoyable : il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif. Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même : il est seul au milieu du genre humain.* » (O.C. V, p. 395/396) On retrouve des expressions similaires, voire identiques dans l'*Emile* : « *Ainsi naît la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible et pitoyable, il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous ému à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et nous identifiant avec l'animal souffrant ? en quittant pour ainsi dire notre être pour prendre le sien ? Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui.* » (*Emile*, IV, O.C. IV, p.505/506).

¹⁶ *Essai*..., O.C. V, p. 396.

¹⁷ *Discours*, O.C. III, p. 164.

¹⁸ *Les rêveries du promeneur solitaire*, Deuxième promenade, O.C. I, p. 1005.

¹⁹ *Les rêveries du promeneur solitaire*, Cinquième promenade, O.C. I, p. 1045.

²⁰ *Discours*, O.C. III, p.155.

²¹ *Ibid.*

car ces deux dernières facultés se mettent le plus souvent au service de l'amour-propre et de l'égoïsme. Or, les temps dont nous parle l'*Essai sur l'origine des langues* sont déjà éloignés de l'état de pure nature. Les hommes, certes, sont « *épars sur la face de la terre* », mais ils vivent en *familles*, installées dans des *cabanes*.²² La forêt originaire est un espace indifférencié, toujours et partout égal à soi ; l'espace des « *temps de barbarie* » connaît une distinction entre proches et lointains : l'expansion de l'amour de soi est restreint au cercle des familiers (des parents) et tout ce qui est lointain est objet de crainte, parce qu'inconnu. Le « barbare » aime sa famille et a de l'aversion pour tout ce qui n'est pas elle, et en particulier pour les autres hommes. La pitié est moins vive qu'à l'état de nature, parce qu'elle n'est pas un sentiment générique qui porte sur tous les membres de l'espèce. La société inchoative des temps barbares de l'*Essai* étouffe la pitié ; la société développée d'aujourd'hui la rend totalement inactive. C'est bien ce que nous dit l'*Emile*.

La question de la pitié y est introduite au moment où l'élève passe de l'enfance à l'adolescence – passage qui est celui du physique au moral. L'enfant pense selon les corps, et tout particulièrement son corps : il n'est encore qu'être physique. Il devient un être moral à partir du moment où il est capable de se décentrer sur autrui et de le rencontrer comme membre de l'espèce humaine.²³ Et ce qui permet à l'adolescent de se décentrer, c'est la pitié qui, comme dans l'*Essai*, a besoin de l'imagination pour devenir sentiment générique. Et, comme dans l'*Essai*, la pitié est inactive du fait de la situation. La société inchoative des temps de barbarie est faite de familles dispersées ; les attachements de l'homme sont restreints à sa seule parenté – la sexualité ne faisant pas exception, puisque la société ne connaît pas encore la prohibition de l'inceste.²⁴ La société d'aujourd'hui connaît la prohibition de l'inceste : hors de la famille, toutes les filles sont des partenaires possibles. Cela, l'adolescent d'aujourd'hui le sait, ou plutôt le sent, et il le sent d'autant plus que toute son éducation lui fait anticiper longtemps à l'avance l'objet des désirs nés de la maturation sexuelle.²⁵ Rien d'étonnant alors, si les enfants « civilisés » deviennent des jeunes gens corrompus : « *livrés aux femmes [...] [ils sont] inhumains et cruels [...] : leur imagination pleine d'un seul objet se refus[e] à tout le reste, ils ne connaissent ni pitié, ni miséricorde.* »²⁶ Telle est la situation de l'adolescent d'aujourd'hui : la société, et tout particulièrement la société des femmes, étouffe toute pitié en eux.

3. Les étapes de l'éducation à la pitié

Dans ces conditions, l'« orthorythme » éducatif doit prendre le contre-pied de l'actualisation des facultés telle qu'on la constate aujourd'hui. Si l'attachement aux femmes étouffe la pitié et rend les

adolescents insensibles aux malheurs du genre humain, il convient de faire naître l'amitié avant l'amour. « *Le premier sentiment dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible n'est pas l'amour, c'est l'amitié. Le premier acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables et l'espèce l'affecte avant le sexe.* »²⁷ L'imagination dont il est question dans cette dernière citation n'est évidemment pas la même que celle qui démultiplie la force des désirs adolescents : c'est une imagination elle-même éduquée. L'éducation à la pitié est peut-être d'abord une éducation de l'imagination ; c'est par ce biais que la pitié, en situation sociale, est un instrument apte à engendrer ce sentiment générique qu'est l'amitié. Quels sont alors les moments de cette éducation ?

²² *Essai*, O.C. III, p. 396.

²³ « *Tant que sa sensibilité reste bornée à son individu, il n'y a rien de moral dans ses actions ; ce n'est que quand elle commence à s'étendre hors de lui qu'il prend d'abord les sentiments et ensuite les notions du bien et du mal qui le constituent véritablement homme et partie intégrante de son espèce.* » (*Emile*, IV, O.C. IV, p. 501).

²⁴ « *Chaque famille se suffisait à elle-même et se perpétuait par son seul sang. [...] On devenait maris et femmes sans avoir cessé d'être frère et sœur.* » (*Essai sur l'origine des langues*, O.C. V, p. 406).

²⁵ « *Un enfant façonné, poli, civilisé, qui n'attend que la puissance de mettre en œuvre les instructions prématurées qu'il a reçues ne se trompe jamais sur le moment où cette puissance lui survient. Loin de l'attendre, il l'accélère ; il donne à son sang une fermentation précoce ; il sait quel doit être l'objet de ses désirs longtemps même avant qu'il les éprouve.* » (*Emile*, IV, O.C. IV, p. 501).

²⁶ *Emile*, IV, O.C. IV, p. 502.

²⁷ *Ibid.*

■ Les éléments de départ : sexualité et souffrance

Pour faire naître l'amitié avant l'amour, le pédagogue va utiliser les éléments que l'âge et l'expérience de son élève mettent à sa disposition comme autant de « matières premières » que l'« exposition volontaire aux accidents » va façonner, composer, transformer.

Le premier de ces éléments est la maturation sexuelle d'Emile. Celle-ci fournit ce qu'il est tentant d'appeler une « énergie libre », libre de la liberté de ceux qui, ignorant les choses du monde, n'ont pas encore d'objet précis sur lequel l'investir. L'adolescent commence à désirer sans savoir ce qu'il désire ; il y a bien pulsion, mais pulsion sans objet déterminé, pur mouvement d'ouverture sur l'extérieur qui ne s'est encore fixé aucun but précis.²⁸ Elever « soigneusement » son élève consiste à faire en sorte que cette énergie, maintenue le plus longtemps possible « libre », s'investisse sur l'espèce et non pas sur cette partie de l'espèce que sont les femmes, et encore moins sur telle ou telle femme particulière.

Cet investissement générique passe par la médiation de la souffrance, deuxième élément donné au pédagogue pour mener à bien son entreprise. Cette souffrance apparaît tout d'abord comme souffrance propre, la seule qu'Emile ait connue jusqu'ici.²⁹ Toutefois, connaître sa propre souffrance n'est pas encore savoir que les autres souffrent ; et, de fait, l'enfant est un être solitaire, au moins en ce sens que tout ce qui n'est pas lui ne le concerne pas.³⁰ Il reste que la souffrance, sinon pour Emile, du moins pour nous, met en contact avec les autres, tous les autres. Elle possède une dimension générique. Elle témoigne de l'appartenance de l'homme à son espèce. Elle est l'universel concret de l'humain. Elle est en effet cette donnée irréductible qui, transcendant toutes les différences de rang et de fortune, met l'homme en face de sa condition ; elle est ce négatif qui révèle l'espèce ; elle est l'accident qui, venant rompre l'équilibre biologique individuel, est la marque même de l'essence humaine. « *Les hommes ne sont naturellement ni rois, ni grands, ni courtisans, ni riches. Tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce ; enfin tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme, [...] ce qui constitue le mieux l'humanité.* »³¹

Or ce qui va faire sortir Emile de sa propre sphère, c'est précisément l'énergie libre apportée par la maturation sexuelle. Emile peut ainsi rencontrer la souffrance de l'autre – parce qu'il a lui-même souffert dans son corps. Mais cette première sortie hors de soi est immédiatement retour à soi : la souffrance de l'autre fait souffrir Emile dans sa propre chair ; à sa vue, il éprouve un malaise indéfinissable et sa gorge se serre ; il se sent mal – il sent qu'il a mal.³² La pitié naissante est proprement sympathie qui ne fait pas de différence entre souffrance d'autrui et souffrance propre. Or le risque est qu'Emile oublie rapidement la souffrance de l'autre pour ne s'intéresser qu'à sa souffrance propre et s'apitoyer sur son propre sort. La conjonction spontanée de l'énergie libre et de la souffrance donne lieu à un mouvement centripète par lequel l'adolescent se prend lui-même en pitié. La vraie pitié est au contraire un mouvement centrifuge, par lequel l'homme se met à la place de l'autre. Le passage du centripète au centrifuge se fait par l'introduction dans le processus d'actualisation de l'intellection et du jugement. Et cette introduction, elle, n'a rien de spontanée : elle requiert l'art du pédagogue.

²⁸ « Le sang fermente et s'agite ; une surabondance de vie cherche à s'étendre au-dehors. [...] On commence à sentir qu'on n'est pas fait pour vivre seul ; c'est ainsi que le cœur s'ouvre aux affections humaines et devient capable d'attachement. » (Emile, IV, O.C. IV, p. 502).

²⁹ « A seize ans l'adolescent sait ce que c'est que souffrir, car il a souffert lui-même. » (ibid., p.504).

³⁰ « Il ne rapporte à lui rien de ce que [les autres] font ni de ce qu'ils disent ; il ne le voit ni ne l'entend, ou n'y fait nulle attention. » (Emile, IV, O.C. IV, p. 500).

³¹ Emile, IV, O.C. IV, p. 504.

³² « Les plaintes et les cris commenceront d'agiter ses entrailles, l'aspect du sang qui coule lui fera détourner les yeux, les convulsions d'un animal expirant lui donneront je ne sais quelle angoisse, avant qu'il sache d'où lui viennent ces nouveaux mouvements. » (Emile, IV, O.C. IV, p. 505).

■ L'introduction de la réflexion

Il s'agit donc de constituer la pitié en sentiment intentionnel par lequel l'adolescent vise la souffrance de l'autre en tant que telle et se décentre de lui-même. En d'autres termes, la pitié est un sentiment « *relatif* » ; c'est un mode de la relation. Mais la relation suppose deux termes nettement séparés entre lesquels s'établir. C'est la réflexion qui va opérer la scission dans l'indistinction première où se meut la sensibilité naissante.

Or la réflexion suppose la comparaison.³³ Mais la comparaison est ambiguë : elle peut venir renforcer l'égoïsme, ou, au contraire, se mettre au service de l'altruisme. Je peux, en effet, me comparer à d'autres qui me sont – ou que je pense – supérieurs, par leurs talents ou leur fortune. Je suis alors rongé par la jalousie. Il faut donc considérer comme une première maxime qu'« *il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous.* »³⁴

La bonne comparaison se fera donc avec des gens plus malheureux que nous, puisqu'elle seule peut nous mettre à leur place. Elle le peut – mais elle ne le fait pas nécessairement. Après tout, voir des hommes accablés de maux dont nous sommes nous-mêmes exempts peut nous conduire à nous réjouir de notre sort, plutôt qu'à nous apitoyer sur le sort d'autrui. On peut ainsi lire dans le *Second Discours* : « *C'est la philosophie qui isole [l'homme] ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : pèris si tu veux, je suis en sûreté.* »³⁵ Ce que le *Discours* présente comme une occasion où tout homme risque de pécher par amour-propre, l'*Emile* en fait la situation spécifique du riche et du puissant. Les rois sont « *sans pitié pour leurs sujets* », les riches sont « *durs envers les pauvres* », la noblesse n'a que « *mépris pour le peuple.* » S'il en est ainsi, c'est parce que riches et puissants jouissent de la douceur d'un *suave mari magno* qui les fait se replier sur eux-mêmes et les rend impitoyables.

La réflexion semble ainsi durcir le cœur de qui se compare aux malheureux. Mais si elle le fait, c'est parce qu'elle est réflexion tronquée, ou si l'on préfère, réflexion irréfléchie. Elle ne tient compte que du présent et omet de se projeter dans l'avenir. Les rois « *comptent n'être jamais hommes* », les riches « *n'ont pas peur de [...] devenir [pauvres]* », un noble pense ne jamais devenir roturier. Le *suave mari magno* où se complaisent riches et puissants est tout d'aveuglement : ils oublient que leur état peut changer à tout instant et que rien ne les met à l'abri de connaître un jour le sort des faibles et des pauvres.

■ Le rôle de l'imagination

Le pédagogue, lui, a soin de pousser suffisamment loin la réflexion d'Emile ; il lui fait comprendre que « *le sort de ces malheureux peut être le sien, que tous leurs maux sont sous ses pieds, que mille événements imprévus et inévitables peuvent l'y plonger d'un moment à l'autre.* »³⁶ Il utilise alors l'imagination pour faire sentir à son élève combien sa situation présente est fragile. Les discours froids n'ont pas de réelle portée ; un raisonnement purement conceptuel reste extérieur à celui qui l'écoute ; il ne faut donc pas hésiter à recourir à des images fortes qui frappent l'imagination d'Emile. C'est une maxime qui ne souffre aucune exception, qu'« *on ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même.* »³⁷ Son application demande une peinture du malheur qui n'hésite pas à forcer le trait : « *ébranlez, effrayez son*

³³ « *La réflexion naît des idées comparées, et c'est la pluralité des idées qui porte à les comparer.* » (*Essai sur l'origine des langues*, O.C. V, p. 396).

³⁴ *Emile*, IV, O.C. IV, p. 506.

³⁵ *Discours*, O.C. III, p. 156.

³⁶ *Emile*, IV, O.C. IV, p. 507/508.

³⁷ *Ibid.*, p. 507.

imagination des périls dont tout homme est sans cesse environné ; qu'il voie autour de lui tous ces abîmes, et qu'à vous les entendre décrire il se presse contre vous de peur d'y tomber. »³⁸ De peur d'y tomber : la représentation du malheur n'est pas le malheur. Si Emile craint de souffrir dans l'avenir, il ne souffre pas dans le présent. Il est alors capable de pitié véritable ; il souffre en l'autre et non pas en lui.³⁹

■ Pitié et humanité

Au terme de sa genèse, la pitié est un sentiment relatif : elle met en relation le moi et l'autre, nettement distingués en ce que le second souffre et pas le premier. La réflexion a opéré la scission : la souffrance de l'autre ne se transforme pas immédiatement en souffrance propre. Mais la réflexion a été poussée suffisamment loin, pour que la scission ne devienne pas indifférence. La pitié est aussi un sentiment intentionnel qui vise la souffrance de l'autre et fait sortir hors de soi. Elle est enfin un sentiment générique : la réflexion fait la distinction entre l'homme et l'animal. Emile s'alarmait à la vue d'un animal souffrant ; il sait maintenant que la souffrance de l'animal en est à peine une. En effet, ce qui fait le douloureux de la souffrance, c'est moins son intensité que sa durée.⁴⁰ Or l'animal qui ne vit que dans l'instant ne se rappelle ni n'anticipe la souffrance. Il n'est pas vraiment à plaindre, et Emile sera chasseur en toute bonne conscience. Il réserve sa pitié au seul genre humain.

Développée grâce à la réflexion et à l'imagination, la pitié fait d'Emile un homme pleinement homme, un homme qui a réalisé droitement son essence et jouit par là d'une sorte de surabondance d'être. La pitié, loin d'être le signe de faiblesse qu'on y voit parfois, est signe de force et procure le bonheur. L'homme pitoyable « *jouit à la fois de la pitié qu'il a pour [les] maux [de ses semblables], et du bonheur qui l'en exempte ; il se sent dans cet état de force qui nous étend au-delà de nous, et nous fait porter ailleurs l'activité superflue de notre bien-être. [...] Au contraire un homme dur est toujours malheureux, puisque l'état de son cœur ne lui laisse aucune sensibilité surabondante, qu'il puisse accorder aux peines d'autrui. »⁴¹*

4. Pitié « cultivée » et pitié « sauvage »

Telle est, retracée à grands traits, la genèse de la pitié dans l'Emile. Elle fait appel à la réflexion qui sépare et anticipe et à l'imagination qui rend présent ce qui n'est plus ou ce qui n'est pas encore.

Notons que nous avons aussi rencontré une autre forme d'imagination, qui précède les deux autres et les rend possibles. Il y a en effet tout d'abord une imagination *préreflexive*, qui fonctionne en quelque sorte à vide : liée à la « *fermentation des sens* », elle apparaît comme une pure motion hors de soi. Elle arrache l'adolescent à lui-même et esquisse la première distinction d'un ici et d'un là-bas, d'un maintenant et d'un avant ou d'un après. Sur elle viennent se greffer l'imagination reproductrice et l'imagination anticipatrice. La première, retenant le passé, confère l'être à ce qui disparaît autrement dans le devenir et offre par là des objets stables à la réflexion : « *Un seul objet bien choisi [...] lui donnera pour un mois d'attendrissement et de réflexion. Ce n'est pas tant ce qu'il voit, que son retour sur ce qu'il a vu, qui détermine le jugement qu'il en porte ; et l'impression durable [...] lui vient moins de l'objet même, que du point de vue sous lequel on le porte à se le rappeler »*⁴². Cela est tout particulièrement vrai de la souffrance : la mémoire avive ce que l'habitude émousse : « *l'habitude accoutume à tout ; ce qu'on voit trop on ne l'imagine plus, et ce n'est que l'imagination qui nous fait sentir les maux d'autrui ; c'est ainsi*

³⁸ Emile, IV, O.C. IV, p. 508.

³⁹ « Pour plaindre le mal d'autrui, sans doute il faut le connaître, mais il ne faut pas le sentir. Quand on a souffert, ou qu'on craint de souffrir, on plaint ceux qui souffrent ; mais tandis qu'on souffre, on ne plaint que soi. » (Emile, IV, O.C. IV, p. 514).

⁴⁰ « Le sentiment physique de nos maux est plus borné qu'il ne semble ; mais c'est par la mémoire qui nous en fait sentir la continuité, c'est par l'imagination qui les étend sur l'avenir, qu'ils nous rendent vraiment à plaindre. » (Emile, IV, O.C. IV, p. 508)

⁴¹ Emile, IV, O.C. IV, p. 514/515.

⁴² Emile, IV, O.C. IV, p. 517/518.

qu'à force de voir mourir et souffrir, les prêtres et les médecins deviennent impitoyables. »⁴³ Il convient donc de soustraire Emile à des spectacles trop fréquents de souffrance. Quant à la mémoire anticipatrice, en projetant la souffrance dans le futur comme une éventualité toujours possible alors même qu'on jouit maintenant de son bien-être, elle permet à la pitié d'atteindre sa vérité, qui est de décentrement. Celui qui ne compatit pas aux peines d'autrui change d'attitude quand il prend conscience que ce qui arrive à l'autre peut lui arriver aussi.

Or la réflexion et l'imagination impliquées dans la genèse de la pitié sont elles-mêmes éduquées. C'est ainsi que le pédagogue utilise avec un art consommé le déterminisme externe des situations où il place, ou évite de placer, son élève. Il écarte avec soin les objets « *qui resserrent [le cœur], le concentrent et tendent le ressort du moi humain* » afin d'empêcher « *de naître l'envie, la convoitise, la haine, toutes les passions repoussantes et cruelles qui rendent, pour ainsi dire, la sensibilité non seulement nulle, mais négative* »⁴⁴. Inversement, il place Emile dans des situations où il côtoie le malheur des autres selon une fréquence telle qu'elle n'engendre pas l'habitude mais avive le souvenir et fasse penser à l'avenir. Toutes ces situations sont des situations sociales où une imagination non éduquée étouffe la pitié. C'est évident pour les situations propres à renforcer l'amour-propre par l'envie qu'elles suscitent ; mais cela est vrai aussi de celles où la vue du malheur d'autrui fait dire en secret : *suave mari magno...*, à moins que leur trop grande fréquence ne contribue à durcir le cœur.

Bref, la réflexion qui actualise droitement la pitié est une réflexion de la réflexion, une réflexion seconde qui contrecarre l'influence néfaste d'une réflexion première qui conduit, selon les situations où elle s'exerce, à l'envie, au sentiment d'un bonheur illusoire ou encore à l'indifférence par habitude. Nous pouvons alors conclure que l'imagination et la réflexion sont moins liées à la pitié en tant que telle qu'à la situation où elle est appelée à s'exercer. Le recours à l'imagination et à la réflexion nous renseigne d'abord sur les circonstances où se trouve placé l'homme pitoyable. Dans le cas d'Emile, la pitié ne pourrait pas se développer : elle resterait pure virtualité, si le pédagogue n'éduquait correctement les facultés cognitives de son élève. L'adolescent vivant dans les villes serait semblable aux jeunes gens sans cœur d'aujourd'hui. A moins que – pure hypothèse – il ne soit laissé à la solitude, auquel cas il ne dépasserait pas le stade de l'identification immédiate où il sympathise avec l'autre souffrant, homme ou animal, et souffre en lui-même. Il en resterait à l'angoisse confuse née à la vue du sang qui coule. La virtualité de la pitié n'est donc pas une possibilité pure, découverte après-coup et postulée par le raisonnement philosophique pour rendre l'actualisation intelligible : c'est une « réalité » inscrite dans une manifestation physiologique observable empiriquement. Un être qui ne serait que physique pourrait donc éprouver cette sorte de pitié préreflexive et quasiment biologique. Tel est l'homme de la pure nature chez qui toute forme d'imagination est absente. Il ne possède évidemment pas l'imagination correctement éduquée capable d'anticipation ; il est dépourvu aussi de cette imagination comparative « *qui fait tant de ravages parmi nous* »⁴⁵ et il ne connaît donc « *ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris.* »⁴⁶ Semblable à Emile enfant, il a « *une répugnance innée à voir souffrir son semblable* »⁴⁷ et Mandeville lui-même reconnaît de « *quelles angoisses* »⁴⁸ un homme souffre à la vue d'une bête féroce qui enlève un enfant à sa mère.

Conclusion

Il n'y a donc pas de contradiction entre le *Discours de l'inégalité* et l'*Emile*. Rousseau nous semble avoir répondu par avance à ceux qui prétendent le contraire quand il écrit : « *Quand il serait vrai que la commisération ne serait qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage [i.e. de la nature], développé, mais faible dans l'homme civil, qu'importerait cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus*

⁴³ *Ibid.*, p. 517.

⁴⁴ *Emile*, IV, O.C. IV, p. 506.

⁴⁵ *Discours*, O.C. III, p. 158.

⁴⁶ *Discours*, O.C. III, p. 157.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 155.

*de force ? »*⁴⁹. La pitié de l'homme civil est un sentiment développé, en ce sens que le raisonnement et l'imagination sont requis pour en faire un sentiment intentionnel. C'est aussi un sentiment faible, du fait de l'ambiguïté de ces deux facultés, qui peuvent, si elles ne sont pas correctement éduquées, se mettre au service de l'amour-propre et conduire l'homme à se réjouir du privilège précaire qui l'exempte du malheur qui s'abat sur autrui. La pitié de l'homme de la nature est un sentiment obscur, car préreflexif, plus proche de la manifestation physiologique (l'angoisse) que du concept, voire de l'image. Mais ce qui l'obscurcit l'avive en même temps : nulle réflexion ne vient arrêter le mouvement quasi instinctif qui porte l'homme à sympathiser avec la souffrance de l'autre. Emile, lui, est un homme naturel chez qui la pitié est un sentiment développé et vif : développé, parce que réfléchi ; vif, parce que réfléchi droitement, dans le sens de l'amour de soi et non dans celui de l'amour-propre.

Bibliographie

Rousseau J.-J., *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

Tome 1, Confessions, Dialogues, Rêveries du promeneur solitaire, 1959.

Tome 2, La nouvelle Héloïse, Théâtre, Poésies, Essais littéraires, 1964.

Tome 3, Du contrat social, Ecrits politiques, 1964.

Tome 4, Emile, Education, Morale, Botanique, 1969.

Tome 5, Ecrits sur la musique, la langue et le théâtre, 1995.

⁴⁹ *Ibid.* (nous soulignons).