UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

=*=**

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

=*=**

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

=*=**

MEMOIRE DE LICENCE

LA PITIE COMME FONDEMENT DE LA MORALE CHEZ ROUSSEAU : POUR UNE RELECTURE DU DISCOURS SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS DE L'INEGALITE PARMI LES HOMMES

Réalisé par :

Abdou Manafi DRAMANE

Encadré par :

Assane MAHAMANE
Enseignant à l'UAC

Sous la direction de :

Koffi ALLADAKAN
(MA)

Année académique : 2022-2023

A

Mon père Yacoubou DRAMANE

Ma mère Naïlatou OUSMANE

Remerciements

Au terme de ce travail de recherche qui se veut une contribution à l'édification des valeurs morales dans la vie en société, je voudrais remercier très sincèrement mon directeur de recherche, le professeur Eustache Roger Koffi ADANHOUNME, Maître de Conférences du CAMES et enseignant au Département de Philosophie, pour sa disponibilité et sa rigueur dans cet effort de réflexion.

Je voudrais également remercier on encadreur, le professeur Assane MAHAMANE, enseignant au Département de Philosophie pour tous les sacrifices consentis dans la réalisation de cette œuvre.

À tous les enseignants du Département de Philosophie avec à leur tête madame Ariane DJOSSOU SEGLA, je voudrais témoigner de ma profonde gratitude pour la qualité de la formation reçue.

Au Docteur MAMA ZAKARI Mama Djima, qu'il retrouve ici l'expression de mes sentiments distingués.

À mes frères et sœurs Abdoul Bariou DJARRA, Abdou Kadiri DJARRA, Y. Rafiou DRAMMANE, je dis grand merci pour le soutien et les sacrifices consentis à mon égard.

À tous mes et à tous ceux qui ont contribué de près ou de loin à la réalisation de cette œuvre, qu'ils reçoivent ici mes vifs remerciements.

Résumé

La question des fondements des valeurs morales dans la vie en société a été l'une des préoccupations majeures de Jean-Jacques ROUSSEAU dans son ouvrage intitulé *Discours sur l'origine des fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Dans ledit ouvrage, Rousseau aborde la problématique de la pitié comme fondement de la morale. Selon lui, la pitié permet à l'être humain de ne pas transgresser les valeurs qu'il a consenties à l'état de nature dans la vie en société. Cette nécessité trouve tout son sens dans la socialité que développent les hommes en communauté surtout celle politique. Le principe « À l'état de nature, l'homme est bon et doux, c'est la société qui le corrompt » sera mis en valeur dans la compréhension des valeurs morales chez Rousseau que sont la vertu, la justice, le bonheur, etc.

Mots clés : Fondements, Valeurs morales, Pitié, Etat de nature, Etat de société.

Summary

The question of the foundations of moral values in life in society was one of the major concerns of Jean-Jacques ROUSSEAU in his work entitled Speech on the origin of the foundations of inequality among men. In this book, Rousseau addresses the issue of pity as the foundation of morality. According to him, pity allows the human being not to transgress the values that he has consented to the state of nature in life in society. This need finds its full meaning in the sociality developed by men in community, especially the political community. The principle "In the state of nature, man is good and gentle, it is society that corrupts him" will be highlighted in the understanding of Rousseau's moral values of virtue, justice, happiness, etc

Keywords: Foundations, Moral values, Pity, State of nature, State of society.

Sommaire

Introduction 5

Partie I : Clarification conceptuelle et Brève présentation du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*..... 7

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle 7

Chapitre 2 : Brève présentation du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* 13

Partie II : La pitié comme fondement de la morale chez Rousseau 18

Chapitre 3 : La pitié chez Rousseau 18

Chapitre 4 : Portée et Limites de la pensée rousseauiste de la pitié 25

Conclusion 36

Introduction

La philosophie morale est une branche de la philosophie qui s'occupe de l'étude des grandes valeurs qui caractérisent l'agir humain. Elle a été au cœur des préoccupations des réflexions depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Elle n'a également pas cessé d'opposer les penseurs à travers les âges. Si pour certains penseurs, les valeurs morales sont proviennent de la nature prise dans son sens réel ; pour d'autres c'est la société qui serait à l'origine de l'édification de ces valeurs. Les débats fusent de toutes parts en ce qui concernent l'appréhension des questions morales au sein de la vie en société. Et c'est pour mieux élucider cette question de la morale que nous nous intéressons dans le cadre de cette étude à l'ouvrage intitulé *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques ROUSSEAU.

Dans cet ouvrage, Rousseau pose les fondements des principes moraux dans l'agir humain. Pour lui, la morale a pour fondement la pratique de l'amour de soi. Cette dernière se traduit par la pitié qui caractérise l'homme à l'état de nature. L'être humain adopterait un certain nombre de valeurs morales plus caractéristiques de son être naturel qu'à l'état civil. La société constituerait de ce par un handicap à l'édification des comportements moraux liés à l'agir humain. C'est pourquoi dans ses réflexions, Rousseau pose l'hypothèse des inégalités parmi les hommes. Cette dernière lui a servi de base pour montrer qu'à l'état de nature l'homme serait un être bien puisqu'il agit suivant les principes de la nature qui le rendent meilleur. C'est en venant dans la vie en société qu'il adopte des actes de corruption favorisant ainsi les inégalités.

Le choix de notre sujet intitulé « La pitié comme fondement de la morale chez Rousseau : pour une relecture du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* » se situe dans la perspective d'analyse des fondements des valeurs morales chez Jean-Jacques ROUSSEAU. Plusieurs questions peuvent attirer l'attention : en quoi consiste la pitié en général et quelle est la conception que Rousseau en fait ? La pitié peut-elle fonder la morale dans

l'état de nature ? Comment envisager cette notion de pitié dans une société caractérisée par l'injustice ? La conception Rousseauiste de la pitié ne présente-t-elle pas des limites ? Telles sont les questions dont les réponses constitueront l'ossature de réflexion.

Notre travail de recherche s'articule autour de deux grandes parties subdivisées à leur tour en des chapitres. La première partie met en relief la clarification des notions clés de notre thème de recherche que sont la pitié et la morale ; suivie de la brève présentation de l'ouvrage *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques ROUSSEAU. La seconde grande partie est essentiellement basée sur la notion de pitié chez Rousseau. À cet effet, il convient de noter que nos réflexions se sont orientées d'abord sur la pitié comme fondement de la morale chez Rousseau ; et par la suite sur la portée et les limites de cette conception rousseauiste de la pitié.

Partie I : Clarification conceptuelle et Brève présentation du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle

1.1. Notion de pitié

L'origine du mot pitié renseigne sur son étymologie latine *pietas* qui veut dire pitié, bienveillance. La pitié est donc cette disposition favorable que l'on a envers quelqu'un. Elle est également cette *« forme d'identification à l'autre souffrant, qui incline à lui apporter de l'aide »*[1]. De ce fait, la pitié peut se traduit par l'amour que l'on a pour son prochain. Cet amour se présente sur plusieurs formes. Dans *Le Banquet*, Platon met en relief les différentes formes de l'amour à travers un caractère fondamental : la création de la douceur. Il prendra pour référence l'Eros qui pour lui incarne tout ce qui touche à la douceur, à savoir la beauté, la bonté ou encore la jouissance. C'est de cette idée fondamentale qu'il convient de chercher à saisir le sens de l'amour. Alors, il devient plus réel que l'amour n'a rien en partage avec la violence ou encore la méchanceté.

Ce qu'il faut attendre de lui, c'est une sorte de satisfaction qui tient l'homme en vie. Mais en dehors de cette conception anthropologique, on peut faire une expérience cosmique de l'amour. Elle est possible d'autant plus que la nature aussi obéit à des principes reflétant le sens de l'amour. Mieux, on peut dire qu'il est possible de faire une lecture de la nature dans le sens de l'amour à l'humaine. Ou à l'inverse, on peut transposer l'amour humain au mouvement de la nature. C'est dans cette perspective que s'inscrit l'expérience d'Eryximaque le médecin. En observant la nature, il en dégage l'idée de l'harmonie. Pour commencer, il présente les prémisses de son argumentation comme il suit : *« La nature corporelle est soumise aux deux Eros ; car ce qui est sain dans le corps et ce qui est malade sont, il faut bien le reconnaitre, des choses différentes »*[2]. En conséquence, *« l'amour qui règne dans une partie saine diffère de celui qui règne dans une partie malade »*[3]. Le début

[1] Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, et *al, Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 393.
[2] Platon, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998, p. 45.
[3] *Idem.*

de son argumentation sous-tend la dualité de l'Eros qui travers tout *Le Banquet*.

Par ailleurs, Platon met l'accent sur le caractère métaphysique de l'amour. Pour le philosophe grec, l'amour se manifeste au fond d'un être. C'est dire qu'en celui-ci, il se manifeste une sorte de joie incommunicable. L'expérience de cette joie ne peut pas être partagée. Elle est unique. Sa description est impossible. C'est la qualité et la grandeur de cette joie qui font que le matériel a toujours moins de valeur face à la descendance. Ainsi, les riches ont toujours cherché à enfanter. Car il s'agit là d'une joie métaphysique. Il faut la vivre pour mesurer, à sa juste valeur ce qu'elle vaut. Or, cette expérience nous semble consubstantielle. Elle représente un désir. Voilà là une des raisons qui poussent l'homme à se rapprocher de la femme. Ce rapprochement traduit tout ce qu'il y a d'abord de biologique dans l'amour. Et on peut dire avec Schopenhauer que *« toute inclinaison amoureuse, pour éthérées que soient ses allures, prend racine uniquement dans l'instinct sexuel, et n'est même qu'un instinct sexuel plus nettement déterminé, plus spécialisé et, rigoureusement parlant, plus individualisé »*[4]. L'instinct est biologique, n'est-ce pas ? Sa force le prouve bien mieux. Car *« il met sans cesse à contribution la moitié des forces et des pensées de la partie la plus jeune de l'humanité »*[5].

L'instinct est la partie visible de l'amour. Ou du moins disons que le point de départ de ce que représente l'amour dans ce qu'il est au plus haut point. Lorsque deux personnes se rencontrent, c'est là une manifestation de la nature. La suite immédiate et logique de cette rencontre s'avère être la génération. Les uns engendrent les autres. Et de façon perpétuelle, c'est comme tel que nous voyons l'amour se manifester.

Les parents ont des enfants. Les enfants à leur tour deviennent des parents et ainsi de suite. Pour le vulgaire, il n'y a aucune question à se poser. Car autant il est engendré par quelqu'un autant il engendrera. L'obéissance à ce principe est son devoir ultime et le plus important. Mais le philosophe se pose bien des questions.

[4] *Ibid*., p. 41.
[5] *Idem.*

Ce fait propre aux philosophes amène donc Platon à chercher des réponses par-delà ce que le vulgaire constate et admet. Son investigation le conduit vers un monde inaccessible à ceux qui n'ont pas appris à se mettre au- dessus des réalités sensibles. Alors, voilà sa thèse principale : *« L'être mortel participe à l'immortalité par la fécondation et la génération »*[6]. On a là l'expression de l'amour qui surpasse l'immédiateté.

1.2. Notion de morale

Dans la plupart des dictionnaires de la langue française, la morale est tenue pour synonyme de l'éthique. Les deux notions renvoient souvent aux mœurs, aux règles de comportements ou à la conduite. Cette définition mérite d'être clarifiée afin de distinguer les deux notions. En effet, la morale vient du latin *moralis* qui signifie ce qui est « relatif aux mœurs ». Cette étymologie rejoint les définitions données précédemment en ce sens qu'elle est relatif à l'esprit et non au corps et à l'idéal, et aux règles éthiques s'appliquant à la conduite. Ainsi, dans la philosophie morale, l'éthique est *« la partie de la philosophie qui théorise la morale, le plus souvent au sens métaphysique de science du bien et du mal, des fins dernières de l'homme et du fondement de ses valeurs »*[7]. L'éthique est donc une réflexion sur la moralité des actions humaines. Si la morale se résume en l'interrogation « Que dois-je faire ? » ; l'éthique elle, se préoccupe de l'interrogation : « Que dois-je faire pour bien faire ? ».Elle est donc prolongement de la morale. Elle est individuelle et singulière.

Du point de vue philosophique, la morale est *« presque synonyme d'éthique : théorie philosophique concernant le bien et le mal. Doctrine concernant ce que l'homme doit être (énoncés normatifs)»*[8]. Autrement dit, elle est « *un ensemble de règle de conduite tenues comme universellement et inconditionnellement valable*

[6] *Ibid*., p. 67-68.
[7] Noëlla BARAQUIN, Anne BAUDART, et al, *Op.cit*., P.209.
[8] Jacqueline Russ, *Mémo Référence*, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas, 2012, p. 182.

»[9]. La morale est selon André LALANDE, « *ensemble des règles de conduite admises à une époque ou par un groupe d'hommes ; ensemble des règles de conduites tenues pour inconditionnellement valables ; une théorie raisonnée du bien et du mal* »[10].

Pour mieux affronter notre présent sujet de recherche, il nous est impérieux de concevoir la morale comme une *« théorie du bien et du mal, aboutissant à des énoncés nominatifs »*[11]. Cette notion de morale a été diversement perçue et interpréter selon qu'on passe d'une époque à une autre, d'un philosophe à un autre. En effet, selon Alain, *« la morale consiste à ce savoir esprit et à ce titre obligé absolument : car noblesse oblige. Il n'y a rien d'autre dans la morale que le sentiment de la dignité »*[12]. Cette dignité humaine se traduit par le sentiment d'obligation ou de devoir chez Emmanuel KANT. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la morale est définie comme « *une théorie de l'obligation, c'est-à-dire une théorie du devoir conçu comme inconditionnel (impératif catégorique) et universel* »[13].

L'impératif est un commandement de la raison ; tout commandement de la raison s'adresse à une volonté ; une volonté à laquelle la raison s'adresse à travers un commandement est une volonté susceptible de ne pas se conformer à la raison, c'est-à-dire soumise à l'influence d'un autre principe que la raison, à savoir une nature sensible. Si la loi morale vaut pour tout être raisonnable en général, la formulation de cette loi sous la forme de l'impératif concerne l'être raisonnable doté d'une nature sensible, l'homme. L'impératif hypothétique ordonne ce qui est nécessaire pour réaliser une fin, sans se prononcer sur la nécessité de viser cette fin ; l'impératif catégorique commande de manière inconditionnelle.

L'impératif catégorique détermine immédiatement ce qu'il ordonne, parce qu'il énonce l'idée d'une loi universelle avec la nécessité qui s'impose à la volonté

---

[9] *Ibid*., p. 182
[10] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010, pp. 54-55.
[11] Gérard DUROZOI et André ROUSSEL, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Nathan, 2009, p. 243.
[12] Alain, *Lettre sur Kant*, Paris, Harmattan, 2008, p. 63.
[13] Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p.86.

de conformer sa maxime à cette idée. De là la formule : *« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »*.[14] De cette formule originelle, Kant en déduit trois autres, destinées surtout à présenter l'impératif catégorique comme une forme plus proche de l'intuition et de l'application. Une loi est l'objet d'une représentation plus concrète quand elle est mise directement en rapport avec une nature, c'est-à-dire avec le système des êtres qu'elle régit. Or la nature pouvant être définie par son élément formel, c'est-à-dire par la détermination que les lois imposent à l'existence des choses, le commandement du devoir peut s'exprimer ainsi : *« Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature»*[15].

Kant n'est pas le seul à s'illustrer sur cette question de la morale. Plusieurs autres auteurs peuvent être envisagés sur cette question. Ainsi, Friedrich Nietzsche perçoit la morale comme un système de jugements de valeurs qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être : *« Nietzsche a vue l'unité du projet morale et là nommé : amendement des hommes, amélioration. Toute morale veut rendre meilleur »*[16]. Selon la philosophie nietzschéenne, les valeurs morales sont, elles aussi, l'expression de la souffrance et de l'impuissance existentielles. Une des questions fondamentales de Nietzsche porte en effet, sur les valeurs morales. Que valent-elles et quelle est leur source ? Les valeurs morales, le bien et le mal, le juste et l'injustice naissent du ressentiment. Celui qui ne peut créer et s'affirmer positivement, celui dont l'âme est faible, tend à se venger et compenser sa misère existentielle en érigeant en norme le négatif de sa vie. Rancune et rancœur enfanta les valeurs morales. Alors que le maitre crée positivement des valeurs, l'esclave se borne à légitimer sa vie décadente et à valoriser des éléments psychologiques négatifs, telle sa faiblesse. Le manque de force physique et l'incapacité d'agir sont érigés en vertus, en valeurs positives.

[14] *Ibid.*, p. 94.
[15] *Ibid.*, p. 95.
[16] Friedrich Nietzche, *Généalogie de la morale*, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 12.

Chapitre 2 : Brève présentation du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

2.1. Grandes articulations de l'ouvrage

Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques ROUSSEAU comporte deux grandes parties précédées par une préface qui représente un avertissement pour le lecteur. La première partie peut être intitulée : L'homme à l'état de nature. Dans ladite partie, Rousseau porte un jugement sur la nature humaine. Ce jugement fait suite à un examen qu'il aurait mené sur l'être humain. Pour y arriver, il possède par description de l'homme à l'état de nature. Pour lui, à l'état de nature, l'homme ne serait pas différent des autres animaux mais que ce dernier présente des caractéristiques faisant de lui un être meilleur. Ce constat amène Rousseau à faire un clin d'œil à un certain nombre de philosophes naturalistes.

Pour Rousseau, contrairement à ce que pensent certains naturalistes comme Thomas HOBBES qui prétend que : *« L'homme est naturellement intrépide, et ne recherche qu'à attaquer, et combattre »*[17] ; la nature humaine est dotée d'une bonté incommensurable. Cette hypothèse montre à quel point l'homme serait naturellement doux et bon à l'état de nature. Rousseau pense même qu'à cette situation naturelle de l'homme, se greffe l'aspect moins méchant de l'homme. Il compare l'homme à l'animal dans cet état de nature. Il croit que l'homme et l'animal à l'état de nature ne sont pas aussi violents que le pensent les naturalistes. Il l'affirme en ces termes : *« Mettez un ours, ou un loup aux prises avec un sauvage robuste, agile, courageux comme ils sont tous, armé de pierres, et d'un bon bâton, et vous verrez que le péril sera tout au moins réciproque »*[18]. C'est dire que l'homme à l'état de nature n'est pas aussi différent des animaux qui eux sont guidés par l'instinct à cette étape. La méchanceté de l'homme serait liée à sa vie en société.

[17] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Librairie Générale de France, 1996, p. 110.
[18] *Idem*.

C'est dans la vie en société que l'homme perd ses valeurs naturelles. Ainsi, il devient méchant au contact des autres ; et c'est d'ailleurs le fondement des inégalités. C'est pourquoi Rousseau distingue deux sortes d'inégalités : les inégalités naturelles et les inégalités "morales ou politiques", c'est-à-dire les privilèges établis par des conventions et il écarte d'emblée la thèse selon laquelle les secondes découleraient des premières car les riches et les puissants ne sont pas nécessairement les plus forts ou les meilleurs. Pour comprendre l'origine de ces conventions il faut donc chercher l'origine des premières sociétés politiques. Ici, Rousseau critique les philosophes qui ont pensé qu'elles avaient leurs racines dans l'état de nature.

Dans cette première partie il va nous décrire au contraire cet état de nature comme le déroulement de la vie physique, animale, d'un homme primitif solitaire n'ayant aucun besoin ni aucune possibilité de créer des sociétés politiques. La thèse de Rousseau est donc que l'homme n'est pas naturellement un être sociable. L'homme est libre, il n'a pas d'instinct; il peut donc observer et imiter les autres animaux et les autres hommes. Ainsi se développera progressivement sa "perfectibilité" qui est l'autre caractéristique de l'homme naturel vu sous l'angle "métaphysique", et cela rendra possible et même inévitable l'apparition des premiers liens sociaux. La sociabilité humaine n'est donc pas un instinct mais le résultat d'« une sorte de fatalité » due à sa nature d'être libre.

La fin de cette première partie est consacrée à la description morale de cet homme de nature. En réalité les notions de bien et de mal ne s'appliquent pas à la vie de cet homme solitaire qui ne songe qu'à se conserver soi-même :« ils ne pouvaient être ni bons ni méchants ». Cependant cet instinct de conservation est "modéré" par la pitié, sentiment qui nous fait éprouver de la répugnance à faire souffrir. Or, c'est ce sentiment de pitié qui sera le socle de la future morale de l'homme devenu social. Et Rousseau conclut cette partie en ces mots : « *Il n'y avait ni éducation ni progrès, les générations se multipliaient inutilement; et chacune partant toujours du même point, les siècles s'écoulaient dans toute la grossièreté*

des premiers âges, l'espèce était déjà vieille, et l'homme restait toujours enfant. »[19]

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, Rousseau parle des enjeux de la loi civile et les fondements liés à la vie en société. Cette partie regroupe les trois étapes qui nous conduisent à la société de servitude et de tous les maux. Elle s'ouvre sur cette déclaration : *« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire « Ceci est à moi », et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. »*[20] Pour Rousseau la propriété est le résultat de l'invention de la métallurgie et de l'agriculture : ces deux "arts" ont accru la richesse des premières sociétés dont la naissance est décrite dans le début de cette deuxième partie, et dont Rousseau nous dit qu'elles étaient l'état "le meilleur à l'homme", celui dans lequel *« ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature »*[21].

À partir du moment où l'homme cultive la terre, se pose la question du partage des terres : de la simple prise de possession par le travail on passe à la reconnaissance de la propriété qui implique alors les premières règles de justice. Mais cette apparition de la richesse va déchaîner les passions liées à l'amour propre, on veut toujours plus de richesses pour se mettre au-dessus des autres, et Rousseau dresse ici un tableau sombre des hommes travaillés par la cupidité, l'ambition, la soif de dominer son prochain. C'est là que prend place cet état de violence, de « guerre de tous contre tous ». Et c'est pour sortir de cette violence généralisée que la "société civile", c'est-à-dire l'État avec un pouvoir politique légitime placé au-dessus de la société, va se mettre en place.

Dans la fin de cette deuxième partie, Rousseau affirme que cette liaison du politique et des inégalités constitue un vice fondamental qui mine le corps social à tous les niveaux et c'est aussi un germe de corruption des institutions qui finira par engendrer le despotisme. Ce despotisme nous est présenté comme un nouvel état de nature dans lequel il n'y a plus que la loi du plus fort, *« jusqu'à ce que de*

[19] *Ibid*., p. 41.
[20] *Ibid.,* p. 44.
[21] *Idem.*

nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le gouvernement, ou le rapprochent de l'institution légitime » [22], institution légitime dont Rousseau tracera le plan notamment dans *Du contrat social*.

2.2. Résumé de l'ouvrage

Le discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes est un essai philosophique d'une centaine de pages environ, richement annoté par l'auteur. Le texte, en effet, est amené par la question de l'Académie de Dijon : « Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle ? », sur laquelle repose l'essai entier. Dès lors que l'homme a quitté l'état de nature dans lequel il vivait libre, oisif et paisible, il tombe de façon irréversible dans l'histoire, avec son cortège de maux : le développement des sciences et des lettres, art, l'agriculture, façade brillante qui cache la corruption des mœurs, induit inégalité et, par conséquent, servitude et malheur dans la civilisation dépravée.

Faute d'un retour impossible à l'âge d'or, Rousseau va maintenant tenter de retrouver dans le domaine collectif, une nouvelle liberté (ce sera le dessein du *Contrat social*) et s'efforcera, dans le domaine individuel, de rester le plus près possible de l'état de nature, par une éducation (ce sera le dessein de *L'Émile)* : ainsi, le mal n'est pas sans remèdes, même si ces derniers sont imparfaits. À la fin des deux parties du discours, Rousseau conclut maintenant en disant :

> *« J'ai tâché d'exposer l'origine et le progrès de l'inégalité, l'établissement et l'abus des sociétés politiques, autant que ces choses peuvent se déduire de la nature de l'homme par les seules lumières de la raison, et indépendamment des dogmes sacrés qui donnent à l'autorité souveraine la sanction du droit divin. »*[23] *Alors, « Il suit de cet exposé que l'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et des progrès de l'esprit humain et devient enfin stable et légitime par l'établissement de la propriété et des*

[22] *Ibid.,* p. 61.
[23] *Ibid.,* p. 65.

lois »[24].

Il continua son explication en disant : *« Il suit encore que l'inégalité morale, autorisée par le seul droit positif, est contraire au droit naturel, toutes les fois qu'elle ne concourt pas en même proportion avec l'inégalité physique; distinction qui détermine suffisamment ce qu'on doit penser à cet égard de la sorte d'inégalité qui règne parmi tous les peuples policés »*[25].

[24] *Idem.*
[25] *Idem.*

Partie II : La pitié comme fondement de la morale chez Rousseau

Chapitre 3 : La pitié chez Rousseau

3.1. Les fondements de la morale et la valeur de la pitié

Dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Jean-Jacques ROUSSEAU pose l'hypothèse des fondements de la morale. La morale telle que l'a pensé les grands philosophes de l'Antiquité[26] jusqu'à lui prendra une autre connotation. Avec lui, la morale devient une sorte de détermination de soi ; un amour propre de soi axé sur le respect des valeurs morales. La vertu serait le sous-bassement de cette morale que Rousseau entend mettre en valeur. C'est pourquoi, le philosophe français va utiliser la notion de la pitié pour mieux illustrer sa conception de la notion de la morale. Et tout en mettant l'accent sur cette notion de la pitié, Rousseau affirme : *« La pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes, est une vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles »*[27].

La pitié est pour Rousseau le sentiment fondamental, l'affection ou la vertu la plus naturelle, antérieure à toute réflexion : *« C'est elle qui, dans l'état de Nature, tient lieu de Loi, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix »*[28]. Elle est une loi maternelle, absolument originelle. Elle est directement inscrite dans nos cœurs par Dieu. Par elle passe la vertu et la bonne passion, la passion primitive, qui est au fond amour de soi. Toute loi instituée n'a de sens qu'à se substituer à elle quand elle manque. La transgresser (par exemple par le sexe), c'est remplacer l'affection naturelle par la passion perverse. Mais la

[26] Par exemple, la morale socratique axée sur l'amour de la vérité, celle de Platon sur la notion du Souverain Bien déclinée en des branches comme le bien, le mal, la sagesse, le courage, la tempérance et la prudence ; celle d'Aristote sur la vertu, etc.

[27] Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Op.cit*., p. 133-134.

[28] *Idem.*

pitié n'est pas la seule passion de l'état de nature : il y a aussi la peur, l'angoisse. La pitié naturelle est innée, partagée avec les animaux. Elle ne devient humaine que si l'imagination l'éveille; alors, portée par ces suppléments que sont le langage et la représentation, elle produit l'identification à l'autre. Seule la pitié humaine permet d'anticiper la mort.

Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire. Ainsi, c'est la nature qui confère à tout être vivant la morale qui lui convient. Cette morale faut-il le souligner avec Rousseau n'a rien à avoir avec celle que nous cultivons ou que nous acquérons dans notre vie en société. Il distingue alors la morale naturelle de la morale objective ou sociale. La nature jouerait un grand rôle dans le tempérament de l'être humain. Ce dernier à l'état de nature ne présente aucun signe de monstruosité. Il cultive d'ailleurs la pitié pour permettre l'évolution de son état.

Ce n'est donc pas par peur que les hommes ne font pas preuve de monstruosité, c'est parce que la nature leur a offerte la pitié à l'appui de leur raison. En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant. Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : c'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté.

Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent, et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier

sentiment de l'humanité. [...] Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix[29].

Par ailleurs Rousseau recommande la notion de pitié dans l'éducation des enfants. Puisqu'étant une vertu naturelle, la pitié doit pouvoir entrer en ligne de compte dans la réalisation de la personnalité humaine. C'est pourquoi dans Émile ou de l'éducation, 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 »*[30]. 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»*.[31]

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

[29] *Idem.*
[30] Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Tome premier, Paris, Flammarion, 2009, pp. 483-484.
[31] *Ibid*., p. 483.

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».[32]

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.

3.2. Les problèmes nés autour de la pitié chez Rousseau

Le premier problème né autour de la pitié chez Rousseau est le problème de la socialité de l'homme. Ce dernier est dédouané de tous les vices dont il est auteur dans sa vie en société. Pour Rousseau, la pitié est la « vertu naturelle » qui permet de fonder la moralité et la vie sociale. Elle est donc bien une condition de possibilité de l'union des hommes en société. Ainsi, dès la préface du *Discours sur l'inégalité*, Rousseau affirme, contre Diderot et les philosophes, que la sociabilité n'est pas un principe du droit naturel. Car,

« c'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes [amour de soi et pitié], sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel ; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand par

[32] *Ibid.,* pp. 249-250.

ses développements successifs elle est venue à bout d'étouffer la nature »[33].

Par ailleurs, Rousseau estime qu'il n'existe pas de société générale du genre humain car les hommes ne sont unis que par le profit qu'ils espèrent tirer les uns des autres. L'intérêt personnel est donc ici déterminant. Pourtant, Rousseau déclare dans l'*Émile ou de l'éducation* que *« l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir »*[34]. A l'état de nature, les hommes restent dispersés, mais certains bouleversements naturels les ont forcés à s'associer pour faire face à la pénurie qui succéda à l'abondance. C'est l'intérêt qui d'abord rassembla les hommes.

Potentiellement sociable, l'homme ne le deviendra réellement qu'après avoir vécu, pendant un temps, entouré de ses semblables. Dans cette première proximité, ses lumières et ses facultés se développent de telle façon qu'elles peuvent rationaliser ce sentiment naturel qu'est la pitié. L'homme naturel ne connaît pas de bien moral, mais *« sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné»* [35]. Comme le souligne Victor Goldschmidt[36], la pitié possède un enracinement biologique naturel qui ne pousse pas l'homme à la sociabilité dans la durée. Elle n'entre en action que par intermittence lors de rencontres fortuites et contribue au maintien de l'isolement des hommes. La position de Rousseau se révèle donc subtile, car ce n'est que dans la société que le principe naturel de la pitié se fera conscience morale, propre à me faire reconnaître autrui comme un *alter ego*. Alors, ce qui n'était qu'une détermination biologique pourra se faire devoir éthique.

Le deuxième problème qu'il faille souligner par rapport à la notion de pitié chez Rousseau est la vie en isolement c'est-à-dire à l'état naturel. En effet, dès ses premières œuvres, Rousseau se présente comme le penseur et le dénonciateur de l'injustice sociale et de ses crimes. Son réquisitoire est acerbe et virulent : l'état de société, glorifié par tous ses contemporains, n'est que l'oppression institutionnalisée

[33] *Ibid*., p. 126.
[34] Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Livre IV, p. 378.
[35] *Idem.*
[36] V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau,* Paris, Vrin, 1983, p. 340.

des faibles, au profit exclusif des riches et des puissants de ce monde. Il défend même le parti des opprimés d'une façon encore inouïe. La société ne présente à l'observateur attentif que désordre et confusion. Ici, l'admirable harmonie de la nature s'est évanouie. Aussi, Rousseau peut-il se présenter comme celui qui a vu le mal[37] et qui doit soulever ce voile social d'hypocrisie et d'horreur légitimant l'injustice. Plusieurs passages de son œuvre sont exemplaires de sa démarche, à la fois d'observation et de dénonciation. Ils parlent d'eux-mêmes :

> *« J'ouvre les livres de droit et de morale, j'écoute les savants et les jurisconsultes et pénétré de leurs discours insinuants, je déplore les misères de la nature, j'admire la paix et la justice établies par l'ordre civil, je bénis la sagesse des institutions publiques et me console d'être homme en me voyant citoyen. Bien instruit de mes devoirs et de mon bonheur, je ferme le livre, sors de la classe, et regarde autour de moi ; je vois des peuples infortunés gémissants sous un joug de fer, le genre humain écrasé par une poignée d'oppresseurs, une foule affamée, accablée de peine et de faim, dont le riche boit en paix le sang et les larmes, et partout le fort armé contre le faible du redoutable pouvoir*
> *des lois».*[38]

Cependant il est à souligner que cet état de nature que prône Rousseau n'est pas sans conséquences sur l'être humain. La plupart des contractualisâtes et même contemporains de Rousseau trouvent un réel danger à cet état de nature en dévalorisant l'état social. Pour Thomas HOBBES par exemple, l'existence du pacte social est une conséquence directe du passage de l'état de nature à l'état social. En effet, la condition de l'homme à l'état de nature ne témoigne d'aucune crainte et d'aucune peur à l'égard de ses semblables. Cette absence de crainte fait que « *chacun tente par force et par ruse de se soumettre tous les autres, aussi longtemps*

[37] Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts,* Paris, Gallimard, PLEÏADE, t. III, 1964, p. 95.
[38] Rousseau, *Fragment sur l'état de guerre,* Paris, Gallimard, PLEÏADE, t. III, 1964, p. 609.

qu'il verra qu'il existe d'autres dont il lui faut se méfier »[39]. C'est en réalité la guerre de tous contre tous. Chacun s'échine à défendre comme il peut, ses biens et sa subsistance aussi longtemps que possible. Il n'existe donc aucune puissance pour contraindre. Les hommes quelque niveau qu'ils soient se battent pour leur conservation. *« Dans les réunions où il n'y a pas de puissance qui puisse contraindre tout le monde, il n'existerait par la nature aucun plaisir, mais au contraire du désagrément »*[40].

[39] Thomas HOBBES, *Le Citoyen*, éd. Flammarion, Paris, 1982, p.106.
[40] *Idem.*

Chapitre 4 : Portée et Limites de la pensée rousseauiste de la pitié

4.1. Portée de la pensée de Rousseau sur la pitié

La philosophie de Rousseau sur la notion de pitié n'est sans une portée significative. Elle permet l'instauration d'une morale axée sur les valeurs naturelles. La pitié permet en effet la naissance et l'affirmation de toute conscience morale. Elle tempère en l'homme l'instinct de l'amour de soi-même. Cette modification, opérée à la fois par le sentiment et la raison, *« produit l'humanité et la vertu »*[41]. Mais Rousseau note que la morale des hommes, sans l'affection naturelle de la pitié, n'en aurait jamais fait que des monstres. La pitié est l'appui naturel et pré-rationnel de toute morale. La difficulté de la position de Rousseau vient du fait qu'il définit l'état de pure nature comme un état où l'homme n'entretient avec ses semblables aucune relation morale.

Dans cet état, seule la pitié instinctive tempère la fruste brutalité de l'amour de soi. En fait, la vraie moralité n'est possible que dans l'état civil. Car les lumières de l'homme s'y développent et l'obligent à agir, non plus selon la seule impulsion de l'instinct, mais selon la justice. C'est la raison pour laquelle Robert DERATHE dit à cet égard que *« le Discours sur l'inégalité sert d'introduction au Contrat social et ne doit pas en être séparé »*[42]. La société actualise cette conscience morale qui, jusque-là, n'était que virtuelle. D'où le paradoxe fondamental de la pensée de Rousseau : la société est bien le lieu du plus grand malheur des hommes, mais c'est seulement dans cet état que chacun peut devenir pleinement un homme. L'important pour nous est alors de bien voir que, dans la société, les hommes forment une communauté morale :

> *« De cette seule qualité [la pitié], découlent toutes les vertus sociales [...]. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée*

[41] Rousseau, *Discours sur l'inégalité, Op. cit*., p. 219.
[42] Rousseau, *Du Contrat social ou principes du droit politique,* Paris, Gallimard, PLEÏADE, t. III, 1964, p. 131.

sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux ? »[43].

Cette philosophie rousseauiste pose la question du bonheur humain. Bien avant Rousseau, plusieurs théories politiques ont été envisagées dans le cadre de la mise en relief de la notion du bonheur humain. Déjà dans l'Antiquité, Aristote avait posé les jalons d'une philosophie du bonheur. Dans *Éthique à Nicomaque*, Aristote met l'accent sur la dimension nécessaire du bonheur en tant qu'activité humaine. C'est-à-dire pour atteindre le bonheur, il ne suffit pas de posséder l'intellect. Il faut nécessairement l'exercer à travers la contemplation. Il faut également l'actualisé au moyen de l'étude, la philosophie, et toute activité morale nécessitant la réflexion. Car, « *la disposition, même si l'on a, peut ne rien accomplir de bien : Par exemple pour celui qui dort ou qui, d'autre manière est complètement inactif ; mais dans l'activité, c'est impossible. Elle agira nécessairement et avec succès* »[44]. Il s'impose alors à l'homme de s'adonner à l'activité réflexive, de ne pas rester dans le monde en tant que spectateur. N'est vainqueur, victorieux ou admissible que celui qui postule à un concours. Aristote étaie sa pensée par rapport à la dimension obligatoire de l'activité lorsqu'il affirme : « *Au jeu olympique, on ne couronne ni les beaux ni les plus fort, mais ceux qui concourent ''les vainqueurs en font partie'', de même, n'atteigne avec succès ce qu'il y a de beau et de bon dans la vie que ceux qui agissent* »[45].

Le bonheur n'est donc pas dans le jeu, la distraction. Il ne dépend non plus de la faveur du ciel. Il faut nécessairement l'exercer en menant l'activité réflexive. Cette activité fait l'essence de l'homme et le rend spécifiquement raisonnable. Elle le distingue de tous les êtres vivant sur terre et fait de lui l'être le plus heureux au monde. Ce qui lui permet de trouver régulièrement des portes de sortie à tout ce

[43] Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité, Op.cit*., p. 155.
[44] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Librairie Générale Française, 1992, p. 44
[45] *Ibid*., p. 44-45.

qui l'entrave, à tout ce qui l'empêche de vivre la plénitude humaine. L'activité réflexive lui permet de se protéger contre les inconstances et médiocrité de la vie. L'activité de la raison permet, par exemple, de mieux se comporter dans la société, d'éviter les dérèglements de mœurs. Une vie sans réflexion ni examen serait alors une vie vainement vécue. Il est donc à la responsabilité de tout être humain de cultiver la raison de manière quotidienne.

De même, Aristote montre à travers son développement le caractère divin de l'activité intellectuelle. En effet, « *si donc l'intellect par rapport à l'homme est quelque chose de divin la vie de l'intellect est précisément divine par rapport à la vie de l'homme* »[46]. En terme clair, mener une vie réflexive ou intellectuelle équivaut à vivre de manière divine. Plus précisément, vivre à l'instar des dieux même en étant mortel. Car, comme les dieux ne peuvent ni jouer ni marchander sans que cela ne tourne en ridicule, tous pensent que ce qui leur reste devrait être la contemplation. A comprendre Aristote l'homme qui mène cette vie est l'être le plus heureux. La richesse intérieure qu'il possède et le mode de vie qu'il mène le mettent au-dessus de tous les autres hommes. A l'instar de Dieu qui fait briller sa lumière sur les bons et méchants et qui fait tomber la pluie dans les champs des riches et des pauvres. Il œuvre pour l'intérêt général. Les richesses matérielles ne l'influencent pas tellement parce qu'elles sont de natures incertaines, fugitives, aléatoires, sujettes à s'épuiser facilement.

L'homme qui mène une vie d'immortel tout en étant mortel exerce une bonne influence dans la société. C'est pour cela qu'Aristote conseille qu' : « *Il ne faut suivre ceux qui conseillent d'avoir une conscience d'homme parce qu'on est homme* »[47]. Dans le passé, certaines personnes se sont approchées du divin par leurs exploits. L'exemple le plus illustratif à ce sujet est celui de Socrate à travers sa reconnaissance non seulement de Dieu mais aussi l'importance de son existence. Il y a également Nelson Mandela, homme politique Sud-africain qui fut emprisonné

[46] *Ibid*., p. 153.
[47] *Ibid*., p. 254.

pour incitation à la grève et condamné à la détention à perpétuité pour incitation à la lutte contre le régime d'apartheid en vigueur en Afrique du Sud. Toutes ces personnes peuvent être considérées comme les favoris des dieux en raison de leur bonté, leur courage, leur recherche du divin et de la justice sur la terre.

Une autre portée liée à la philosophie de Rousseau sur la pitié est la notion de morale qui en découle aisément. Sur cette question de la morale, le XVIII^{ème} siècle a vu plusieurs penseurs s'illustrer. Il nous plaît ici de mentionner le philosophe Allemand Emmanuel KANT. En effet, La préoccupation fondamentale de Kant a été celle de comprendre le sens de la morale bien entendue. En effet, pour arriver à la bonne compréhension de son sens, Kant s'est essentiellement appuyé sur un certain nombre de concepts généraux à partir d'une étude approfondie. C'est ainsi que figurent entre autre le concept de volonté. L'étude que nous allons mener ici mettra l'accent sur l'objet d'une description de la volonté.

Ce faisant, le concept de volonté, en tant que concept philosophique a fait l'objet de plusieurs réflexions, notamment depuis l'Antiquité, et Kant n'a fait de cette expression qu'une simple « reprise radicale » comme le disait Socrate. Reprise radicale qui lui a permis de justifier la manifestation de la morale et des mœurs dans la puissance d'action et d'agir. En effet, le concept de volonté énoncé par Kant, a été emprunté aux prédécesseurs. Bien avant Kant, Locke (1632-1704), l'un aussi de ses précurseurs, a fait de la volonté l'une des préoccupations dans ses investigations philosophiques. Ce qui lui a permis de remarquer à ce titre que : la Volonté est cette Faculté supérieure de l'Ame qui règle et ordonne toutes choses, qu'elle est ou n'est pas libre, qu'elle détermine les facultés intérieures. En examinant de près cette pensée de Locke, l'idée qui se dégage nous fait dire que, la faculté supérieure de l'âme dont il se fait écho, montre le fait que, que ce soit en philosophie ou bien encore en religion, cette faculté détermine le principe même de pensée ; et se révèle par conséquent comme le principe des qualités morales. Puisqu'il est ici question de son usage et de sa juste valeur. C'est pourquoi avec

Kant : *« La volonté est un «je veux »*[48] qui vaut pour tout être raisonnable, à la condition que chez lui la raison soit pratique sans empêchement. En d'autres termes, la volonté est apte à se donner à elle-même la loi de son agir en dehors des mobiles de la sensibilité, et donc ne voulant rien d'autre que la forme pure de sa propre législation.

4.2. Limites de la conception rousseauiste de la pitié

La thèse de Rousseau développée sur la pitié ramènerait la morale de l'homme à sa subjectivité par le biais du sentiment de la pitié. Avec lui, on se rend compte que la pitié est ce qui limite l'homme à faire du mal, à être méchant. A partir de ce postulat, on peut voir l'ambition de la religion chrétienne par exemple qui veut conduire l'homme à la justice en lui dictant cette maxime : « Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse. » Il s'agit bien là d'un objectif moral issu d'une détermination de la raison. Cependant cette maxime, si « sublime » et absolue qu'elle puisse être, se trouve en contradiction avec la réalité car elle est bien trop difficile à tenir.

Rousseau montre alors que ce qui nourrit plutôt que « commande » la bonté humaine pourrait s'énoncer selon la maxime suivante «Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible. » Il s'agit bien ici de répondre à un intérêt personnel («ton» bien), mais en lui faisant rencontrer en même temps l'intérêt d'autrui du mieux que l'on peut. Il ne s'agit plus de faire le bien de manière inconditionnée, mais d'agir selon une logique du « moindre mal », c'est-à-dire en ayant conscience de son incapacité à agir totalement en conformité avec le bien, mais en diminuant au maximum le mal que l'on peut faire, et cela inévitablement puisque des intérêts sont en contradiction.

L'action morale n'est donc plus un absolu impossible, mais une action relative aux possibilités humaines et par conséquent imparfaite mais réaliste, possible. On retrouve ici la critique implicite de la religion révélée par les institutions et les

[48]Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p.131.

dogmes, qui constituent des barrières entre les hommes et Dieu, tandis qu'une religion naturelle dictée par la voix du cœur permet selon Rousseau d'accéder directement à Lui, et par là-même d'agir plus facilement moralement selon des sentiments et non des lois formelles extérieures.

A l'opposé de Rousseau, Platon affirme que le méchant souffre non pas de manque de cœur, mais d'une absence de connaissance. Celui qui fait le mal le ferait par ignorance. En affirmant que *« nul n'est méchant volontairement »*[49], il signifie qu'il est impossible de voir ou comprendre le bien et de ne pas le faire, car l'homme ne peut vouloir le mal. Le méchant se trompe simplement sur l'échelle des valeurs. Dès lors la connaissance, l'éducation par la raison ne peut qu'encourager la vertu. La pitié ne pourrait rendre clairement compte de cette vertu qui caractérise l'homme. C'est pourquoi, Platon a fait de la vertu non pas une affaire de subjectivité mais plutôt d'objectivité en indiquant ses constituants parmi lesquels figure la notion de justice.

Dans *La République*, Platon met explicitement en cause les définitions traditionnelles de la justice, d'une part comme réparation des torts subis, d'autre part comme devoir envers les amis, pour la raison que ces définitions ne parviennent pas à exprimer le caractère de la justice dans sa positivité. La justice est d'emblée identifiée à la vertu, à laquelle correspond l'attribut de bonté. De ce fait, c'est en qualité de vertu que la justice serait un bien, et leur différence tendrait ainsi à s'estomper.

Platon n'aboutit pas à une définition de la justice en tant que telle, mais il établit pourquoi elle est préférable : elle réalise au mieux la puissance de l'âme, en tant que celle-ci possède une fonction. La justice est de l'ordre de l'excellence, parce qu'elle correspond à la meilleure réalisation de la fonction : elle serait l'état de l'âme où celle-ci exerce les fonctions de gouverner, de prendre soin, etc. - des fonctions impossibles lorsque l'âme est traversée par des forces en tension qui observent des tendances contraires et visent à se dépasser l'une l'autre. Mais, encore

[49] Platon, *Gorgias*, 499e.

une fois, cela ne répond pas pleinement à une définition de la justice. Définir la justice conduit en réalité à définir la vertu en général, celle de l'âme, ce qui pose la question de la possibilité de définir la justice seule, en tant que partie de la vertu, sans définir la vertu dans son ensemble. Or *La République* n'interroge pas cette question, bien qu'il apparaisse impossible de définir la partie sans définir le tout.

Outre cette critique formulée par Platon, il urge que nous fassions un tableau récapitulatif de ces différentes théories allant dans le sens de la mise en relief de l'état social. Plusieurs philosophes peuvent être consultés à commencer par HOBBES qui est précurseur de la pensée politique de Rousseau. Ainsi, si la théorie de l'état de nature, simple prétexte pour la construction de son édifice politique, et non réalité historique ou préhistorique, indexait une nature humaine pétrie de méchanceté, la réalité de fait de cette nature n'en était nullement dépréciée. Si l'homme est bon par nature, aucune théorie ne pourra lui ôter cette bonté et s'il est méchant naturellement, aucune ne le rendra bon.

En effet, de l'Antiquité à nos jours, des crises n'ont cessés d'ébranler la vie entre les Etats, ou la vie intérieure des Etats. L'histoire des relations internationales nous enseigne le caractère offensif dans les rapports entre les Etats, c'est-à-dire la tendance de certaines nations d'agir sur d'autres en vue de les dominer. Déjà THUCYDIDE expose dans sa *Guerre de Péloponnèse*, les aspects terrifiants de la guerre au V^{ème} siècle avant Jésus-Christ. L'historien grec démontre que le plus fort à toujours tendance à abuser de sa force. C'est l'exemple d'Athènes qui va s'engager dans la voie de l'impérialisme avec brutalité.

La grande leçon de THUCYDIDE est que, nul ne peut échapper aux servitudes de la puissance. Et parmi les nombreux philosophes qui se sont inspirés de lui, beaucoup s'accordent à désigner Hobbes comme un grand exemple. A travers le *Léviathan*, dans la description de l'état de nature, nous retenons que « *l'utilisation raisonnable de l'équilibre des forces entraîne les rivalités, la lutte, la crainte, en un mot la guerre* »[50]. C'est en cela que le schéma purement théorique

[50] R. Polin*, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, éd. J. Paris, Vrin, 1977, p.89.

de l'état de nature hobbienne garde une certaine valeur historique réelle. Et, observant le climat de logique de guerre entre individus à l'état de nature, l'on constate la réalité de l'humanité de tous les temps, d'où une relation entre l'état de nature hobbienne et l'actualité. Mieux nous remarquons *« au niveau de la politique entre les nations ... la puissance d'une nation s'oppose à la puissance des autres, comme la force d'un individu s'oppose à celle d'autrui, dans l'état de nature »*[51].

Force est de constater aujourd'hui plus qu'hier, que les liens entre les Etats de la planète se traduisent par les rapports de puissance. Le coloris politique des relations internationales est celui des superpuissants, des puissants et des pauvres. L'effervescence politique planétaire est telle que, ce qui régit les rapports entre les pays, ce sont encore aujourd'hui les lois de la force, de la domination, de la brutalité et de la dissuasion. L'inimité réelle au niveau du globe conduit les Etats à entretenir une armée toujours plus stratégique. De nos jours même les Etats dits du tiers-monde se bousculent, en vue de se doter de moyens nucléaire. Pour R. ARON, la paix est si fragile, que tout pays vit dans la crainte de batailles éventuelles ; en effet, il affirme : *« Certains pays neutres, comme la Suisse ou la Suède disposent d'armements considérables relativement à leurs populations. La Suède a poussée l'organisation de la défense passive civile, les préparatifs d'évacuations des villes, la construction d'abris souterrains plus loin qu'aucun des autres pays »*[52].

La thèse du pacte ou contrat social n'est pas une création de Hobbes, elle remonte au Moyen-Age. Il n'est pas non plus l'inventeur de l'absolutisme, mais son absolutisme qui trouve sa raison suffisante dans la théorie de l'état de nature est d'un tout nouveau genre. De cette théorie de l'état de nature nous pouvons faire ressortir la corrélation entre morale et loi civile. Chez Hobbes, l'ordre civil et l'ordre moral vont de pair. C'est du premier qu'est né le second mais d'une naissance nécessaire et immédiate. L'ordre moral est donc une construction civile quoique

[51] *Ibid*., p.79.
[52] R Aron, *Paix et guerre entre les nations*, 8è édition, éd. Calmann-Lévy, Paris, 1984, p.500.

recommandée par la nature.

Nous pouvons aussi déduire l'idée d'une perfectibilité de la nature humaine. Mais cette idée n'est pas née avec Hobbes puisqu'elle s'est développée depuis le 14ème siècle avec l'humanisme de la Renaissance qui a embrassé le XVIIème siècle. Contrairement à la version de Rousseau, de la théorie de l'état de nature telle que l'a conçue Hobbes découle l'idée que l'homme ne naît pas bon. Et bien plus, laissé dans cet état, son droit naturel à l'autoconservation le rend méchant et égoïste. Mais si l'homme est capable de méchanceté, il est aussi capable de bonté selon ses conditions d'existence. Si donc l'homme est capable aussi bien de méchanceté que de bonté, il va sans dire qu'il possède une nature qui l'y dispose. Selon l'anthropologie contemporaine, la nature humaine consiste en une pure potentialité. D'où l'idée de la perfectibilité de la nature humaine sous-entendue par le contrat.

Le XVIIIème siècle encore appelé siècle des *Lumières*[53] caractérise et inaugure une nouvelle cosmologie basée sur une rationalité positiviste. Le divorce entre foi et raison était en train d'être consommé. La question d'une nature humaine universelle est alors posée avec acuité lorsque, par un sursaut de la raison, l'on se questionnait sur l'esclavage. De nombreux penseurs, pour justifier la traite des esclaves et l'impérialisme européen mettent en place des théories racistes qui affirment l'intériorité de certains peuples, notamment les Noirs, et par conséquent la supériorité d'autres. Ainsi apparaît une hiérarchisation des races établissant le Blanc au sommet de l'échelle et les autres races loin derrière et pour fermer la marche le Noir. L'homme Noir est essentiellement sentimental avec peu de rationalité comme le pense le philosophe français BUFFON[54] (1707-1788), en admettant, dans sa réflexion sur la diversité de l'espèce humaine, l'unité originelle de l'espèce humaine mais conclut que pour des causes climatiques, nutritionnelles

[53] Au pluriel, et avec une majuscule, le mot désigne une période en même temps qu'un idéal. La période, c'est le XVIIe siècle européen. L'idéal, c'est celui de la raison que Descartes appelait déjà « la lumière naturelle » mais délivrée de toute théologie, voire de toute métaphysique, c'est celui de la connaissance, celui du progrès, de la tolérance, de la laïcité, de l'humanité lucide et libre. André Comte-SPONVILLE, *Dictionnaire philosophique*, 4è éd. Quadrige, éd. PUF, Paris, 2001.

[54] B. R. BUFFON*, Œuvres philosophique/ Corpus général des philosophes français tome XLI, 1*, éd. Jean PIVETEAU, PUF, Paris, 1954, p.312.

et épidémiques la différence entre l'homme Blanc et l'homme Noir est telle qu'il faut soutenir l'idée d'une diversité spécifique et en conséquence d'une hiérarchie des races.

Montesquieu (1689-1755) lui s'étonne que Dieu ait mis une âme si blanche dans un corps si noir dans son ouvrage *"De l'esprit des lois"* en commentant ainsi : « *On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être sage, ait mis une âme bonne, dans un corps tout noir (...). Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens* »[55].

Malgré la civilisation de nos jours, d'aucuns continuent de soutenir cette idée de la hiérarchie des races, qui fait de la race blanche "la race bénie". Pourtant, au 17ème siècle, au moment où les hommes de science méritaient sur leur séparation de l'emprise ecclésiale, au moment où l'humanité n'avait pas encore atteint sa maturité rationnelle, Hobbes tenait une conception des races bien différente. Et de là, nous pouvons inférer une conception unitaire et universelle de la nature humaine et de l'espèce humaine. A l'état de nature tous les hommes qu'ils soient noirs, blancs ou jaunes sont égaux et soumis à la même précarité. La théorie de l'État que nous propose Hobbes apparaît comme une solution politique universelle, sans limite raciale ou spatio-temporelle

[55] Montesquieu, *De l'esprit des lois, Livre XV, Chap.5*, éd. Flammarion, Paris, 2013, p.229.

Conclusion

Au terme de ce tour d'horizon de nos analyses sur la notion de pitié chez Rousseau, il convient de noter que le philosophe français occupe non seulement une place de choix dans la pensée des lumières mais aussi dans la littéraire française du XVIII^{ème} siècle. Ce rappel permet de mieux cerner la pensée philosophique de notre auteur. En effet, la lecture des œuvres de Rousseau a permis de comprendre à quel point ce dernier est intéressé par l'épanouissement de l'individu dans sa vie en société. Les premières pistes de réflexion de ce philosophe ont permis d'identifier l'importance de l'état de nature. L'homme ne peut donc se sentir à l'aise que si ce dernier arrive à vivre à l'état de nature. Cet état est donc la condition *sine qua non* de la vie aisée.

Une telle philosophie chez Rousseau se veut une innovation puisque la vie en société est reléguée au second plan. Le philosophe français trouve en cette manière de vie une situation reluisante. Il va même trouver certaines valeurs morales qui cadrent avec cet état. Ainsi, dans l'état de nature, notre auteur estime qu'il existe un certain nombre de valeurs morales qui caractérisent l'homme dans ses faits et gestes et qui font de lui un être meilleur. Dans cette perspective, ce dernier n'a plus besoin d'aucune valeur ajoutée à sa nature. Et justement parlant de ces valeurs morales, Rousseau mettra l'accent sur la pitié qui traduit selon lui une sorte de vertu.

Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau parle de la pitié en ces termes : *«Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelques fois des signes sensibles»*[56]. La pitié, avec l'amour de soi, est l'un des deux sentiments naturels de l'homme. Si le deuxième est rude, le premier est justement là pour l'adoucir. Comme premier sentiment, c'est donc de lui que

[56] *Ibid*., p.212.

dérivent tous les autres sentiments moraux, tels que l'humanité ou la générosité. Elle se trouve à l'état naturel chez l'homme, et c'est pourquoi elle précède la réflexion. Tous les préceptes moraux des philosophes ne seraient rien sans la pitié. Mais la pitié elle seule ne se suffit pas pour s'accomplir. La faculté d'imagination lui est essentielle, car elle permet de se mettre à la place de l'autre, de s'imaginer sa douleur, et d'être ainsi compatissant avec autrui. Pitié et imagination sont donc les mères de tous les autres sentiments moraux, et nul besoin n’est de la réflexion morale pour avoir de l'humanité.

Références Bibliographiques

1- Ouvrages spécifiques

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Édition électronique v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1962.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou de l'Éducation*, Paris, Édition Pléiade, 2008. ROUSSEAU Jean-Jacques, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, Paris, GF-Flammarion, 2018.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les confessions*, Livre I et II, Paris, GF-Flammarion, 2012.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les rêveries d'un promeneur solitaire*, Paris, PUF, 2012.

Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Gallimard, Pléiade, t.III, 1964, p.95.

2- Ouvrages généraux

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Librairie Générale Française, 1992.

ARISTOTE, *La métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1962.

ARISTOTE, *Organon*, III, les premiers analytiques, traduction nouvelle et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin, 1979.

BACHOFEN Blaise, *La Condition de la liberté. Rousseau*, critique des raisons politiques, Paris, Payot, 2002.

BARAQUIN Noëlla, BAUDART Anne, et *al*, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin, 2013.

BREHIER Emile, *La philosophie au Moyen-Age,* Paris, Les Echos du Maquis, 1949.

BRUN Jean, *Aristote et le Lycée*, Paris, PUF, 1961.

BRUN Jean, Socrate, Paris, PUF, 1988.

BRUN Jean, *Le néoplatonisme*, Paris, PUF, 1961.

BRUN Jean, *Platon et l'académie*, Paris, PUF, 1999. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion*, Trad. J. Gilbelin, Paris, Vrin, 1954.

DUMONT Jean-Paul, *La philosophie antique*, Paris, PUF, 1962. 2000.

HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.

JOLIVET Régis, *Saint Augustin et le néoplatonicien chrétien*, Paris, Vrin, 1933.

JOLY Henri, *Le renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974.

KANT Emmanuel, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie générale française, 1993, p.86

MOREAU J., *Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique*, Paris, Vrin, 1979

LALANDE André, *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948.

LALANDE André, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1956.

LELUT Louis Francisque, *Du démon de Socrate*, Paris, L'Harmattan

.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XV, Chap.5, Ed Flammarion, Paris, 2013, p.229

NDONCELLE M., *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?*, Paris, Fayard, 1956.

NIETZCHE Friedrich, *Généalogie de la morale,* Paris, GF Flammarion, 1996, P.12.

PLATON, *Apologie de Socrate,* Paris, Flammarion, 1997.

PLATON, *Criton*, Paris, Flammarion, 1997.

PLATON, *Gorgias*, trad. Albert Croiset et Louis Bodin, Paris, Belles Lettres, 1948.

PLATON, *La République,* trad., introd. et notes par Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

PLATON, *Le Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, G-Flammarion, 1965.

PLATON, *Les Lois* in œuvres complètes tome XI, Paris, « Belles lettres », 1951.

PLATON, *Théétète*, Œuvres complètes, tome 3, Paris, Classiques Garnier, 1953.

REBOUL Olivier, *La philosophie de l'éducation*, collection « Que sais-je »,

Paris,PUF, 1989.

VALERIE Hebert, *Mémoire*, Mars 2011, Fichier électronique.

VARGAS Yves, *Introduction à Emile de Rousseau*, Paris, PUF, 1995.

Rousseau, Emile ou de l'éducation, Livre IV, p.378.

MARITAIN Jacques, *La philosophie morale*, Paris, Gallimard, 1960.

Table des matières

Dédicace 1

Remerciements 2

Résumé 3

Sommaire 4

Introduction.....5

Partie I : Clarification conceptuelle et Brève présentation du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*..... 7

Chapitre 1 : Clarification conceptuelle 7

1.1. Notion de pitié 7

1.2. Notion de morale 9

Chapitre 2 : Brève présentation du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* 13

2.1. Grandes articulations de l'ouvrage 13

2.2. Résumé de l'ouvrage 16

Partie II : La pitié comme fondement de la morale chez Rousseau 18

Chapitre 3 : La pitié chez Rousseau 18

3.1. Les fondements de la morale et la valeur de la pitié 18

3.2. Les problèmes nés autour de la pitié chez Rousseau 21

Chapitre 4 : Portée et Limites de la pensée rousseauiste de la pitié 25

4.1. Portée de la pensée de Rousseau sur la pitié 25

4.2. Limites de la conception rousseauiste de la pitié 29

Conclusion 36

Références Bibliographiques 38

Table des matières 41