



HAL
open science

Éduquer à la compassion. Martha Nussbaum au prisme de Rousseau

Johanna Lenne-Cornuez

► **To cite this version:**

Johanna Lenne-Cornuez. Éduquer à la compassion. Martha Nussbaum au prisme de Rousseau. *Lumières*, 2020, 35, p. 127-146. hal-03200304

HAL Id: hal-03200304

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03200304>

Submitted on 16 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Éduquer à la compassion. Martha Nussbaum au prisme de Rousseau¹

Johanna Lenne-Cornuez

Résumé

Au sein de son entreprise de revalorisation morale des émotions, Martha Nussbaum reconnaît sa dette à l'égard de Rousseau. Cette contribution entend cependant montrer que la philosophe américaine minore certains apports de la philosophie rousseauiste à une réflexion sur la juste formation des sentiments empathiques. Non seulement Rousseau permet de mieux cerner les critères de définition de la compassion que Nussbaum ne l'accorde, mais en faisant de ce sentiment un aiguillon de la critique sociale, il offre aussi une réflexion sur les bornes morales et politiques de ce dernier.

Mots-clés

Rousseau – Nussbaum – compassion – empathie – justice – critique sociale

Abstract

Within her enterprise of moral revaluation of emotions, Martha Nussbaum acknowledges her debt towards Rousseau. However, this essay intends to show that the American philosopher underestimates certain aspects of what Rousseau's philosophy can bring to the reflection on the just formation of empathic feelings. Not only does Rousseau allow a better understanding of the criteria used to define compassion than what Nussbaum gives him credit for, but by making that feeling a goad for social critique, he also offers a reflection on its moral and political boundaries.

Key-words

Rousseau – Nussbaum – compassion – empathy – justice – social critique

Notice

Agrégée et docteure en philosophie, Johanna Lenne-Cornuez est l'auteure d'une thèse intitulée « Être à sa place. Conscience de soi et moralité dans la philosophie de Rousseau », sous la direction de Céline Spector (Sorbonne Université). Enseignante au lycée, elle est également chargée de cours à l'Université de Lorraine (Nancy) et membre du groupe Rousseau animé par Bruno Bernardi (hébergé par ENS-Ulm). Elle a par ailleurs consacré plusieurs articles à l'*Émile*.

Holder of an Agrégation and Doctor in Philosophy, Johanna Lenne-Cornue is the author of a PhD thesis entitled "Being in his own place. Self-consciousness and morality in Rousseau's philosophy", under the direction of Celine Spector (Sorbonne Université). She teaches in high school and at the University of Lorraine (Nancy). She is also the member of the Groupe Rousseau, coordinated by Bruno Bernardi (hosted by ENS-Ulm). Furthermore, she has written several articles on Rousseau's *Émile*.

¹ Article paru dans *Lumières*, n°35, 1^{er} semestre 2020, p. 127-146.

La présente contribution se situe dans la lignée de la recherche initiée par Céline Spector de manière très ample et novatrice dans *Au prisme de Rousseau : usages politiques contemporains*, Oxford, Voltaire Foundation, 2011. Pour la partie concernant Martha Nussbaum, voir p. 256-261.

Les émotions ont-elles un rôle à jouer dans la formation morale et l'éducation d'un sens de la justice ? Dans son œuvre intitulée *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Martha Nussbaum renvoie dos-à-dos la tradition « stoïco-kantienne » et le courant utilitariste. Chez ce dernier, la philosophe américaine fustige la réduction de la rationalité à un froid calcul et celle de la moralité à un raisonnement prudentiel centré sur la satisfaction personnelle. Chez l'autre, elle regrette que les émotions, quoique reconnues dans leur dimension cognitive et évaluative, soient rejetées en bloc parce qu'elles seraient uniment fausses. D'une part, selon M. Nussbaum, il faut reconnaître la dimension épistémique de l'émotion : « les émotions impliquent toujours la pensée d'un objet associée à celle de la portée ou de l'importance de cet objet ; en ce sens, elles impliquent toujours une estimation ou une évaluation². » Telles que les définit M. Nussbaum, les émotions comportent une évaluation de *ce qui importe*, révélant et déterminant la pensée *eudémonique* du sujet : les émotions apportent toujours une forme de réponse à la question morale centrale de savoir comment un être humain doit vivre³. D'autre part, quoique faillibles, les émotions et les croyances qu'elles impliquent sont non seulement constitutives de nos pensées, mais indispensables à la reconnaissance de certaines valeurs essentielles à la vie humaine.

Pour la tradition stoïcienne, nos émotions nous attachent à de faux biens, hors de notre contrôle, quand le bonheur de l'être humain ne dépendrait que de la vertu. Or, « la conclusion radicale contre l'émotion repose sur des prémisses normatives, concernant l'autosuffisance et le détachement, qui sont fortement discutables⁴ ». Quoiqu'il ne s'agisse en aucun cas de faire l'éloge de la faiblesse ou de la fragilité, les émotions sont porteuses de vérité morale. En premier lieu, le sujet prend conscience de sa vulnérabilité à l'égard de certaines attaches à des objets ou personnes auxquels il accorde de la valeur alors que ceux-ci ne sont pas sous son entière maîtrise. De plus, certaines émotions sont indispensables à la formation du jugement moral : si « certaines sortes de croyances sur l'importance des choses extérieures ne sont pas seulement nécessaires mais *suffisantes* pour l'émotion, il faudra alors reconnaître que si l'émotion n'est pas là, le jugement n'y est pas complètement non plus⁵ ». L'éducation morale ne peut faire l'impasse sur celle des émotions. L'action morale, en tant qu'elle implique le souci du bien d'autrui valorisé pour lui-même (et non comme un instrument de son intérêt personnel), ne peut être coupée de sa racine émotionnelle.

Bien que le terme d'« émotion » soit philologiquement inapproprié à la philosophie de Rousseau, l'insistance sur la dimension cognitive et évaluative des affections et sentiments ne lui est pas étrangère. M. Nussbaum lui rend hommage pour avoir reconnu l'intelligence morale de ces derniers. Les passions ne doivent pas être seulement vues dans leur dimension passive, ni comme l'impulsion mécanique de nos actions. Leur formation est immanente à la moralisation du sujet. La moralité de l'individu dépend d'un sentiment réfléchi de ce qui lui importe, qui ne peut être réduit à un calcul de son intérêt personnel ni à un raisonnement prudentiel. Dans l'*Émile*, Rousseau fait de la bienfaisance, ainsi que des relations mutuelles d'amour et d'amitié, des éléments constitutifs du bonheur de son élève, et non de simples instruments contingents et extrinsèques à sa propre satisfaction. *Primo*, les sentiments et les relations affectives expriment l'identité morale du sujet, au sens où celles-ci impliquent une évaluation de ce qui lui importe. *Secundo*, la réflexivité de ses rapports et l'orientation de ses affections sont intrinsèques à son éducation morale.

Afin de frayer un chemin à une philosophie morale qui s'écarte autant de l'utilitarisme que du kantisme, M. Nussbaum fait donc de Rousseau un allier. La philosophe américaine retrace une filiation des théories qui, d'Aristote à Rousseau, accordent une valeur cognitive et morale aux émotions, et place ce dernier en tête des auteurs défenseurs de la compassion. Promouvoir une éducation à la compassion est essentiel, selon elle, à un double niveau réciproque : les individus capables d'une juste compassion construisent des institutions orientées par le souci du bien de tous ;

² Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought : The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 23 (nous traduisons, noté UT).

³ « Les émotions sont *eudémoniques*, c'est-à-dire relatives à l'épanouissement de la personne [*the person's flourishing*]. » (UT, p. 31-32).

⁴ Martha Nussbaum, « Les émotions comme jugements de valeur », dans *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intention*, P. Paperman et R. Ogien (éd.), Éditions de l'EHESS, 1995, p. 19-32 (ici p. 29).

⁵ *Ibid.*, p. 30 (l'auteur souligne).

les institutions en retour influencent le développement compassionnel des individus rendant possible la stabilité d'une société juste⁶. L'éducation morale rousseauiste a donc une finalité éminemment *politique* : « dans son plaidoyer en faveur du rôle essentiel de la pitié dans l'éducation morale, [Rousseau] soutient que nous ne *voulons* pas de citoyens qui se considèrent comme autosuffisants et immunisés contre la malchance⁷. »

La dette à l'égard de Rousseau s'accompagne cependant chez M. Nussbaum de certaines réserves. La critique est d'abord interne et explicite : elle porte sur la justesse des critères de définition du sentiment compassionnel. Mais elle est également externe et implicite : Rousseau n'est pas convoqué lorsqu'il s'agit de discuter des limites ou de résoudre les difficultés morales que pose la compassion. On peut alors penser que M. Nussbaum juge le philosophe genevois peu enclin à affronter ces problèmes. Par la présente contribution, nous entendons revenir sur les deux points de cet héritage ambivalent, en montrant que Rousseau offre plus de ressources à la fois *définitionnelles* et *critiques* du sentiment empathique que M. Nussbaum ne le reconnaît. L'apport de Rousseau à la problématique contemporaine d'un sens de la justice tient à la mise au jour d'une tension inhérente à l'éducation morale à la compassion dans le contexte d'une société inégalitaire mettant en péril la capacité à se mettre à la place d'autrui. La juste orientation de la compassion suppose alors à la fois la conscience d'une vulnérabilité humaine commune, neutralisant la croyance d'être immunisé contre certaines souffrances, et la conscience des contradictions du système social. Ressort d'une compréhension de ce qui importe à l'être humain, la compassion est aussi l'aiguillon d'une critique sociale. Nous discuterons dans un premier temps les critères de définition de la pitié afin de montrer ensuite que Rousseau permet d'appréhender les bornes morales et politiques de ce sentiment et les conditions de son juste développement.

*

Ce qu'être compatissant veut dire

Selon M. Nussbaum, Rousseau a montré la vérité de nos émotions et des jugements de valeur qu'elles impliquent : la dimension tragique de la vie humaine ne saurait être déniée sans conséquences morales nocives. La moralité du sujet dépend de la conscience de la vulnérabilité inhérente à l'existence ; la vertu est dans la capacité à affronter dignement les situations tragiques. Si l'individu ne doit pas renoncer à la maîtrise de lui-même, la notion d'indépendance s'en trouve pour le moins complexifiée. Comme le montre Céline Spector, « pour M. Nussbaum, le recours à Rousseau contribue donc à redéfinir l'autonomie de façon à prendre en compte la dimension incarnée de la liberté – le rôle des émotions dans la vie morale et politique⁸. » Pour Rousseau, « c'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable : ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas homme⁹ ».

Toute émotion ne saurait cependant être valorisée en soi et sans réflexion critique. Quoiqu'elle ne fasse pas référence à Rousseau sur ce point, M. Nussbaum établit une « bifurcation » entre deux types d'émotions qui n'est pas sans rappeler la distinction rousseauiste entre les « passions douces et affectueuses » et les « passions haineuses et irascibles »¹⁰, les unes étant exclusives et séparatrices, les autres expansives et bienveillantes :

En concevant les émotions comme des évaluations *eudémoniques*, j'ai décrit le moi comme constitué (en partie au moins) par ses engagements évaluatifs dans des parties du monde extérieures à lui-même. En concevant les choses de cette manière, on peut à présent remarquer une bifurcation au sein des émotions. Certaines étendent les frontières du moi,

⁶ Voir *Upheavals of Thought*, *op. cit.*, p. 405 et l'ensemble du chapitre 8.

⁷ M. Nussbaum, « Les émotions comme jugements de valeur », *art. cit.*, p. 29 (l'auteur souligne).

⁸ Céline Spector, *Au prisme de Rousseau*, *op. cit.*, p. 258. M. Nussbaum cherche à penser la vulnérabilité humaine sans renoncer à l'autonomie de l'individu. Sur cette tension, voir Pierre Goldstein, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, PUF, Paris, 2011.

⁹ J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, *Œuvres complètes* (OC) IV, B. Gagnebin et M. Raymond (éd.), Paris, Gallimard, 1959-1995, p. 503 ; cité par M. Nussbaum, « Les émotions comme jugements de valeur », *art. cit.*, p. 29.

¹⁰ *Émile*, p. 493. Voir aussi *Dialogue*, p. 805 : les passions « aimantes et douces » opposées aux passions « haineuse et cruelles ».

décrivant le moi comme constitué en partie par de forts attachements à des personnes et des choses indépendantes. L'amour et le deuil sont paradigmatiques de telles émotions ; et, comme nous le verrons, la compassion repousse les frontières du moi bien plus loin que beaucoup de types d'amour. D'autres émotions, d'un autre côté, dessinent des frontières étroites autour du moi, en l'isolant de la contamination par des objets extérieurs¹¹.

Tandis que la honte, le dégoût ou le sentiment d'omnipotence sont des émotions séparatrices, M. Nussbaum argumente en faveur d'une éducation à la compassion et à l'amour qui unisse les hommes et apporte un soutien indispensable à la constitution d'une société juste et à sa stabilité. En ce sens, la philosophe américaine est, plus encore qu'elle ne le reconnaît elle-même, l'héritière de Rousseau¹². Le gouverneur rousseauiste s'efforce de tenir en bride chez son élève les passions antagonistes telles que l'envie et le mépris, et de cultiver les passions expansives et douces telles que la pitié, l'amitié et l'amour. Cette distinction recoupe chez Rousseau la célèbre différence entre l'amour de soi et l'amour-propre¹³. L'élève rousseauiste doit être dominé par le « doux » sentiment de pitié qui nous met « à la place de celui qui souffre », plutôt que par « l'envie » qui est « amère » et nous fait regretter de ne pas pouvoir nous accaparer la place de l'être jaloux¹⁴.

Parmi les émotions qui « étendent les frontières du moi », la compassion¹⁵ est donc, pour M. Nussbaum comme pour Rousseau, une émotion essentielle à la reconnaissance de la valeur de « biens extérieurs » qui ne sont pas entièrement sous notre contrôle et à l'action bienfaisante vis-à-vis d'autrui. La philosophe américaine la définit comme « une émotion douloureuse occasionnée par la conscience de l'infortune imméritée que subit une autre personne¹⁶ ». Cette émotion qui nous attache à autrui et nous intéresse à son bien propre est irréductible à tout calcul de l'intérêt réciproque. L'auteure détermine la compassion par trois critères, hérités d'Aristote¹⁷. D'abord, la compassion implique une *évaluation de la gravité de la souffrance* : nul ne compatit sincèrement à une douleur triviale ou anodine. Ensuite, elle implique *la croyance que la personne ne mérite pas cette souffrance* : nul ne compatit à des souffrances dont l'être souffrant est lui-même la cause, sauf à tempérer cette responsabilité. Enfin, elle implique que la personne qui éprouve de la compassion croie *pouvoir être elle-même affectée par une situation similaire* : ce que M. Nussbaum appelle « le jugement des possibilités similaires ».

La philosophe conteste néanmoins la nécessité de ce troisième critère, au cœur de « la merveilleuse discussion sur cette émotion dans l'*Émile* de Rousseau¹⁸ ». M. Nussbaum affirme que la compassion n'impose pas que l'on croie soi-même risquer un jour d'être *à la place de l'être souffrant*, quoique cette possibilité joue couramment un rôle favorable à la formation des sentiments compassionnels¹⁹. Pour que l'émotion ait lieu, il suffit en réalité à ses yeux que le bien de la personne souffrante soit considéré en lui-même comme une partie constitutive de ce que l'on juge avoir de la valeur. M. Nussbaum propose alors de requalifier le troisième critère : la condition de la compassion n'est pas dans « le jugement des possibilités similaires » mais dans « le jugement *eudémonique* ». Il faut et il suffit que la personne soit « un élément significatif de mon schème des buts et projets, une fin en soi dont le bien doit être promu²⁰ ». M. Nussbaum distingue entre

¹¹ UT, p. 300. Le choix des deux émotions « positives » analysées par Nussbaum, la compassion (Partie II) et l'amour (Partie III), n'est pas sans rappeler les deux passions dominant le cœur d'Émile, la pitié et l'amitié (Livre IV) et l'amour (Livre V).

¹² Pour une autre vision de cet héritage, voir Fabienne Brugère, « Justice et sentiments moraux. Lectures de Martha Nussbaum et Joan Tronto », dans *Modernités de Rousseau*, C. Spector (dir.), *Lumières*, Presses universitaires de Bordeaux, 2010, p. 181-197.

¹³ Voir *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (DOI), OC III, p. 155-6 ; *Émile*, p.523. Dans le DOI, la pitié et l'amour de soi sont deux sentiments naturels distincts, tandis que dans l'*Émile*, le premier découle du second (*Émile*, p. 493).

¹⁴ *Émile*, p. 504.

¹⁵ M. Nussbaum préfère le terme de « compassion » à celui de pitié, empathie ou sympathie. Voir UT, p. 301-302. Sur la différence entre compassion et pitié, voir Myriam Revault d'Allones, *L'Homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008, p. 54-57. Sur la différence entre empathie et compassion, voir Solange Chavel, *Se mettre à la place d'autrui. L'imagination morale*, PUR, Rennes, 2011.

¹⁶ UT, p. 301. Voir Aristote, *La rhétorique*, 1385b13.

¹⁷ UT, p. 306 et s. Voir Martin Rueff, *Foudroyante pitié. Aristote avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Éditions Mimésis, L'esprit des signes, Sesto S. Giovanni, 2018.

¹⁸ UT, p. 315.

¹⁹ Voir UT, p. 318-321.

²⁰ UT, p. 319.

compassion et empathie²¹. Cette dernière suppose de *s'imaginer à la place d'un autre*, d'adopter son « point de vue », tout en ayant *conscience de ne pas être à sa place*²². Bien que s'imaginer à la place d'autrui aide d'ordinaire à la compassion, le point de vue empathique n'est pas nécessairement associé à une émotion compassionnelle. On peut très bien s'imaginer à la place d'autrui sans pour autant être solidaire de sa souffrance ni vouloir son bien.

La discussion de ce dernier critère, hérité de Rousseau, permet donc à M. Nussbaum de redéfinir la compassion à partir de trois éléments cognitifs nécessaires et *suffisants* : le jugement de l'importance de la peine (critère n°1) ; le jugement de la non-culpabilité de l'être souffrant (critère n°2) ; le jugement *eudémonique* qui intègre le bien d'autrui à ses propres fins (critère n°3)²³. Or, les critères de définition établis par M. Nussbaum sont plus profondément rousseauistes qu'il n'y paraît.

Empathie et compassion

En premier lieu, Rousseau ne confond pas empathie et compassion, au sens où M. Nussbaum les définit. « Se mettre à la place d'autrui » n'est pas une condition suffisante à « la pitié », pour reprendre le vocabulaire de Rousseau. Émile enfant s'identifie notamment à Robinson, sans pour autant être encore capable de compassion ; il se met « à la place d'un homme isolé²⁴ », tout en gardant la conscience de ne pas y être réellement ; il évalue la conduite de son héros, sans que cela implique chez lui de la pitié pour la solitude ou le désarroi de Robinson. Le développement de la pitié ne dépend en effet pas seulement de la capacité à s'imaginer dans la situation d'un autre mais de passions expansives qui, pour reprendre les termes de M. Nussbaum, « étendent les frontières du moi ». Or c'est bien d'expansion de l'amour de soi dont parle Rousseau lui-même : le « cœur compatissant » d'Émile, dominé par « les passions tendres et affectueuses », « s'émeut sur les peines de ses semblables »²⁵. Ce n'est que par la formation de l'attachement²⁶, du sentiment de gratitude²⁷ et du sentiment d'être une partie d'un tout dont le bien importe à l'individu²⁸, que celui-ci se soucie du sort de l'autre et que le bonheur d'autrui lui importe en tant que tel²⁹. Sans l'expansion affective de soi (sous l'impulsion du désir sexuel selon Rousseau), nulle pitié n'est possible. « L'empathie » ne soutient « la compassion » qu'en vertu de ce développement émotionnel qui implique une pensée *eudémonique* associant le bien d'autrui au mien (selon les termes de M. Nussbaum) ; « se mettre à la place d'autrui » ne soutient « la pitié » qu'en vertu de ce développement affectif qui nous attache à des êtres qui nous sont étrangers (selon les termes de Rousseau).

Comme l'affirme M. Nussbaum elle-même, l'empathie telle qu'elle la définit, c'est-à-dire la capacité à imaginer la situation à la place d'autrui, quoique non confondue avec la compassion, est cependant un adjuvant précieux de cette dernière. La narration des événements perçus du point de vue d'autrui favorise notablement ce sentiment. C'est une des raisons pour lesquelles l'enseignement de la littérature, que M. Nussbaum défend ardemment, est si essentiel³⁰. Or, on rappellera que, selon la Préface de *Nouvelle Héloïse*, le roman, par l'identification qu'il produit au point de vue d'autrui, peut être un puissant (quoiqu'ambivalent) instrument moral. Aux yeux de Rousseau, si « se mettre à la place d'autrui » n'est pas un critère *suffisant* de la pitié, c'est cependant

²¹ *UT.*, p. 327-335.

²² *UT.*, p. 328.

²³ *UT.*, p. 321.

²⁴ *Émile*, p. 455.

²⁵ *Émile*, p. 502.

²⁶ « Tout attachement est signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres il ne songerait guère à s'unir à eux. » (*Émile*, p. 503).

²⁷ « En devenant capable d'attachement, il devient sensible à celui des autres, et par là même, attentif aux signes de cet attachement. » (*Émile*, p. 520-1).

²⁸ « Peu lui importe à qui tombe un plus grand bonheur en partage, pourvu qu'il concoure au plus grand bonheur de de tous » (*Émile*, p. 548).

²⁹ Dans son analyse du développement des émotions nécessaires à l'altruisme, M. Nussbaum ne fait pas référence à Rousseau (elle préfère notamment l'héritage de Winnicott), bien qu'elle montre l'importance fondamentale chez l'enfant des attaches particulières, de la gratitude et du sentiment de la dette (*guilt*), de la conscience de sa propre vulnérabilité, de la notion d'humanité commune, et de l'expansion de nos préoccupations par l'imagination compassionnelle. Voir *UT*, Chapitre 4.

³⁰ Voir M. Nussbaum, *La connaissance de l'amour*, 1990, Paris, Cerf, 2010.

une condition *nécessaire* à son développement effectif. L'imagination est la seule faculté dont nous disposons pour sortir de nous-mêmes et réfléchir à l'effet que cela fait d'être dans la situation d'autrui :

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 émouvoir 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 des 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 si 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 humain³¹.

Le sentiment compassionnel est lié au développement de l'imagination qui nous permet de nous identifier à autrui, d'évaluer ce que cela fait d'être à sa place, de comparer sa position et la nôtre. Ce rôle prépondérant de l'imagination en morale, singulièrement dans le développement des affections empathiques, permet de mieux comprendre pourquoi l'éducation des sentiments moraux requiert l'usage des arts comme l'instrument de leur formation immanente³². Dans ce passage remarquable de *l'Essai sur l'origine des langues*, Rousseau souligne la dimension cognitive, réflexive et évaluative impliquée dans l'affection morale qu'est la pitié : l'évaluation de l'importance de la peine (« nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre » : critère n°1) et la connaissance de « ce qu'il y a de commun » entre autrui et soi-même (critère n°3). En outre, on trouve dans *l'Émile* une réflexion sur la question de la responsabilité (critère n°2) : la compassion pour les peines des riches est amoindrie par le jugement que « les maux sont tous [leur] ouvrage » et qu'« il ne tient qu'à [eux] d'être heureux »³³.

Le critère du jugement des possibilités similaires

En second lieu, le sens du critère du « jugement des possibilités similaires », attribué à la pitié rousseauiste par M. Nussbaum, mérite d'être discuté. *Primo*, il faut rappeler que ce jugement, s'il est impliqué dans la pitié, n'est *pas réductible à un raisonnement prudentiel*. Rousseau ne pense pas qu'il faille nécessairement craindre pour soi pour avoir pitié d'autrui. Au contraire, pour étendre à autrui l'amour de soi, encore faut-il jouir de l'assurance d'un certain bonheur : « Tandis qu'on souffre, on ne plaint que soi³⁴ ». Le jugement prudentiel fondé sur la crainte de se retrouver dans une situation similaire à celle de l'être souffrant ne suffit jamais à la pitié. Aux yeux de Rousseau, si avoir pitié d'autrui suppose de s'imaginer à sa place, cela ne signifie pas que l'on soit guidé par un calcul intéressé. Avoir pitié d'autrui ce n'est pas être pris de terreur à l'idée d'être soi-même dans la situation de l'être souffrant, mais souffrir « en lui³⁵ » c'est-à-dire faire sienne sa souffrance, s'en rendre solidaire, imaginer l'effet que cela fait d'être dans sa situation, sans nier qu'elle soit la sienne. Loin d'une réduction à un calcul prudentiel, la pitié rousseauiste dépend de l'expansion de l'amour de soi qui fait du bien d'autrui une part constitutive de son propre bien. En ce sens, la condition nécessaire de la pitié est bien, chez Rousseau comme chez M. Nussbaum, « le jugement *eudémonique* » impliqué dans le sentiment qui m'attache à autrui. L'adulte peut compatir avec les souffrances de l'enfant, quand bien même il ne craint plus de se retrouver dans la situation de faiblesse de ce dernier. De façon générale, « le principe de la justice humaine » n'est pas, selon Rousseau, dans le raisonnement prudentiel mais dans « l'amour des hommes dérivé de l'amour de soi »³⁶.

³¹ *Essai sur l'origine des langues* (EOL), OC V, p. 395-6.

³² Voir Lynn Hunt, *L'invention des droits de l'homme. Histoire, psychologie et politique*, Genève, Markus Haller Éditions, 2013.

³³ *Émile*, p. 509.

³⁴ *Émile*, p. 514.

³⁵ L'imagination empathique a précisément ce pouvoir de « transporter hors de soi », voir *Émile*, p. 506. M. Nussbaum a une expression similaire : l'être compatissant « doit se rendre vulnérable dans (*in*) la personne d'autrui » (*UT*, p. 319).

³⁶ *Émile*, p. 523.

Secundo, Rousseau insiste sur l'importance d'être *conscient de sa propre vulnérabilité*, pour éprouver de la pitié à l'égard des malheurs d'autrui. Comme le souligne M. Nussbaum à plusieurs reprises, on doit à Rousseau d'avoir montré que la croyance en son immunité – préjugé social du roi, du noble, ou du riche, héritiers de l'*ubris* que dénonçait déjà Aristote – érige injustement des bornes à la pitié : « Pourquoi les rois sont-ils sans pitié pour leurs sujets ? C'est qu'ils comptent de n'être jamais hommes. Pourquoi les riches sont-ils si durs envers les pauvres ? C'est qu'ils n'ont pas peur de le devenir. Pourquoi la noblesse a-t-elle un si grand mépris pour le peuple ? C'est qu'un noble ne sera jamais roturier³⁷. » Rousseau tente de déjouer cette illusion nocive par le jugement de l'instabilité généralisée des places sociales et de l'inconstance de la fortune³⁸. Si la croyance d'être immunisé contre certaines situations étouffe le sentiment de pitié, c'est donc bien, à l'inverse, que la possibilité d'être affecté par des souffrances communes est une croyance nécessaire à la compassion³⁹. Sans doute ne craint-on pas forcément de se retrouver à *la place particulière* de l'être souffrant, mais du moins a-t-on conscience d'une *similarité des souffrances* qui peuvent affecter tout être humain : « nos misères communes nous unissent par affection⁴⁰ ». M. Nussbaum montre elle-même que l'émotion implique toujours une conscience de sa propre vulnérabilité. Aussi, « le jugement des possibilités similaires » est à entendre comme *la conscience d'une appartenance à une humanité commune qui se définit par sa vulnérabilité naturelle*. M. Nussbaum suggère d'ailleurs « que les cas principaux de compassion impliquent une notion d'humanité commune⁴¹ ». Le jugement des « possibilités similaires » est bien fondé sur le sentiment éducatif d'une ressemblance⁴². La pitié implique une identification du semblable, extensible à l'espèce humaine en général.

Tertio, la complexité du jugement rousseauiste « des possibilités similaires » tient au fait que celui-ci enveloppe à la fois une conscience des « misères communes » à l'humanité et celle d'une *asymétrie des places entre l'être souffrant et l'être compatissant*. Il faut dédoubler le jugement des possibilités similaires. Les possibilités sont similaires en vertu de la condition humaine qui définit naturellement chacun et des souffrances qui peuvent tous nous affecter (maladie, deuil, perte d'un amour...). Mais la similarité de ces possibilités est biaisée selon Rousseau par l'asymétrie des places sociales et l'inégalité des chances d'échapper ou de remédier à ces souffrances communes. Le pauvre souffre de ne pouvoir subvenir à ses besoins, non pas à cause de l'absence de remèdes possibles à ses souffrances, mais à cause des contradictions du système social qui l'empêchent de satisfaire son droit le plus naturel. Il est injuste de « distinguer les états, les rangs, les fortunes » parce que « l'homme est le même dans tous les états ; que le riche n'a pas l'estomac plus grand que le pauvre, et ne digère pas mieux que lui ; que le maître n'a pas les bras plus longs ni plus forts que ceux de son esclave ; qu'un Grand n'est pas plus grand qu'un homme du peuple ; et qu'enfin les besoins naturels étant partout les mêmes, les moyens d'y pourvoir doivent être partout égaux⁴³ ». Or le luxe, la rente et l'appropriation exclusive de quelques-uns empêchent le peuple de pourvoir à ses besoins naturels. C'est pourquoi la pitié doit s'adresser de façon primordiale aux pauvres⁴⁴.

Face à l'inégalité sociale des conditions et l'injustice de la répartition des moyens de satisfaire son droit fondamental à l'existence⁴⁵, l'imagination doit transcender les frontières des

³⁷ *Émile*, p. 507.

³⁸ « Vu la mobilité des choses humaines ; vu l'esprit inquiet et remuant de ce siècle qui bouleverse tout à chaque génération, peut-on concevoir méthode plus insensée que d'élever un enfant comme n'ayant jamais à sortir de sa chambre, comme devant être sans cesse entouré de gens ? » (*Émile*, p. 252-3).

³⁹ « N'accoutumez donc pas votre élève à regarder du haut de sa gloire les peines des infortunés, les travaux des misérables, et n'espérez pas lui apprendre à les plaindre, s'il les considère comme lui étant étrangers. » (*Émile*, p. 507).

⁴⁰ *Émile*, p. 503.

⁴¹ *UT*, p. 387. Quoique non absolument nécessaire, « la reconnaissance de sa propre vulnérabilité relative est, ainsi, importante, et c'est fréquemment une condition épistémologique indispensable à la compassion des êtres humains. » (p. 319).

⁴² « Ce ne sera qu'après avoir cultivé son naturel en mille manières, après bien des réflexions sur ses propres sentiments, et sur ceux qu'il observera dans les autres, qu'il pourra parvenir à généraliser ses notions individuelles, sous l'idée abstraite d'humanité, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espèce » (*Émile*, p. 520).

⁴³ *Émile*, p. 468. Voir Céline Spector, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2017.

⁴⁴ Voir Catherine Larrère, « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau », dans *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, M. Cohen-Hamili (dir.), Tome 13, Printemps 2002, p.175-199.

⁴⁵ Voir Céline Spector, « *Soi-même comme un autre* : Rousseau et la crise du droit naturel moderne », 2014, N°44, *Jinbun Kagaku Kenkyusho*, Kyoto University p. 51-60).

possibilités réelles que l'individu envisage pour lui-même. Dans l'*Émile*, l'élève éprouve un soulagement d'être exempt de la souffrance avec laquelle il compatit⁴⁶. Dans la *Nouvelle Héloïse*, Julie peut se mettre à la place du mendiant, bien qu'elle n'ait pas la croyance ou la crainte de s'y retrouver un jour. La pitié, singulièrement éveillée dans la société inégalitaire, implique à la fois *le jugement d'une distribution aléatoire des places* qui nourrit la conscience que chacun aurait pu être à la place de l'être souffrant et *la conscience de bénéficier d'une position* qui protège de cette souffrance même. Le jugement des possibilités similaires repose en ce sens sur *un échange hypothétique ou fictif des places* (j'imagine que *j'aurais pu* être ce mendiant si je n'avais pas eu la chance que j'ai) ; mais la pitié implique aussi le jugement de *ne pas être à cette place* ni risquer raisonnablement d'y être, non pas seulement grâce à sa propre volonté ou vertu, mais *par chance* (je sais que la fortune m'a octroyé cette place qui me protège de cette souffrance qui aurait pu être la mienne).

Cette relecture du critère des possibilités similaires (critère n°3) rejaille sur celui de l'innocence de l'être souffrant (critère n°2) : la compassion n'implique pas seulement la croyance que la personne ne mérite pas sa souffrance mais la croyance plus générale que *les places occupées par les hommes ne sont jamais seulement le fruit de leur propre talent*⁴⁷. Le jugement impliqué dans la pitié n'est donc pas seulement celui d'une similarité des possibilités mais celui d'une *asymétrie réelle des places qui fausse l'échange réciproque*. Ce que l'être compatissant et bienfaisant reconnaît, c'est la douleur dont l'autre est accablé injustement alors qu'il bénéficie lui-même de *la chance d'en être exempt*. En outre, le sentiment compassionnel, s'il n'est pas associé à la conscience que cette asymétrie est due (au moins en partie) à « la fortune » et non pas à son propre mérite, se libère difficilement d'une forme de condescendance.

**

Compassion et sens de la justice

La compassion est une émotion essentielle à la bienveillance et à l'altruisme⁴⁸. L'être bienfaisant est un être qui a développé des émotions compassionnelles. Cependant, M. Nussbaum y insiste, la compassion n'est pas une condition *suffisante* de l'action juste. L'auteur pointe la dimension infra-théorique de la compassion. Pour faire de celle-ci l'adjuvant d'un véritable sens de la justice, il convient de l'encadrer par une réflexion solide sur les principes qui doivent la guider. L'usage de Rousseau prend sens, chez M. Nussbaum, dans le cadre d'une critique de la théorie rawlsienne de la justice. Par la médiation de la pitié rousseauiste, et aux côtés des philosophies du *care*⁴⁹, il s'agit d'amender le rigorisme néo-kantien attribué à Rawls. M. Nussbaum adresse cependant une critique *interne* à la théorie de ce dernier : elle pose « les questions qu'il posait » déjà lui-même dans la troisième partie de *Théorie de la justice*⁵⁰. Avec Rawls, et contre une pure morale du sentiment, il faut se rendre attentif à la partialité de la compassion et à la nécessité, pour fonder un véritable sens de la justice, de l'associer à une « liste définie des biens primaires » auquel tout homme doit avoir accès, et à une « théorie du mérite » qui fasse la part entre les avantages que les individus méritent d'obtenir en vertu de « caractéristiques moralement pertinentes » et les avantages immérités⁵¹. Ainsi, M. Nussbaum fait jouer la théorie de Rawls contre les thèses rousseauistes, tout autant qu'elle critique le rationalisme rawlsien par un appel légitime aux émotions.

⁴⁶ *Émile*, p. 504.

⁴⁷ Voir NH, V, 2, p. 537.

⁴⁸ Sur le passage de l'empathie au comportement altruiste, voir Daniel Batson, *The Altruism Question : Toward a Social Psychological Answer*, N. J. Hillsdale, L. Erlbaum, 1991 ; Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development : Implications for Caring and Justice*, Cambridge, UK-NY, Cambridge University Press, 2000 ; Michael A. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Londres, Routledge, 2007.

⁴⁹ Voir Martha Nussbaum, *Émotions privées, espace public, Raison publique*, n°13, dossier coordonné par S. Chavel, 2010. Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2009 ; Marie Garrau et Alice Le Goff, *Care, justice et dépendance. Introduction aux théories du care*, Paris, PUF, 2010

⁵⁰ UT, p. 226. Voir John Rawls, « Le sens de la justice », *Les Cahiers philosophiques*, n°110, 2007, p. 72-92 ; *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, chapitre 8 ; Céline Spector, *Au prime de Rousseau, op. cit.*, chapitre 4. Sophie Guérard de Latour, Gabrielle Radica et Céline Spector (dir.), *Le Sens de la justice. Une « utopie réaliste? »*. Rawls et ses critiques, Paris, Garnier Classiques, 2015.

⁵¹ Voir UT, p. 340-2.

Pourtant, aux yeux de Rousseau lui-même, la pitié n'est pas une condition suffisante de l'intention d'agir pour le bien d'autrui. La pitié peut être stérile⁵² si elle ne s'ancre pas dans *la conscience d'une dette* qui fasse de la bienfaisance un devoir. L'éducation morale rousseauiste enracine le sentiment d'obligation morale dans un triple sentiment de la dette. Une *dette à l'égard de l'humanité*, d'abord, conduit à une solidarité vis-à-vis des souffrances communes aux hommes⁵³. Une *dette à l'égard de la société*, ensuite, impose de contribuer au bien commun notamment par son travail⁵⁴. Une *dette supplémentaire des riches*, enfin, qui plus est des héritiers et des rentiers, exige de secourir les pauvres⁵⁵. Cette dernière dette pourrait être soldée par des institutions politiques qui garantissent que chacun n'ait ni « trop peu » pour subsister par lui-même, ni « trop » pour se sentir semblable à autrui⁵⁶. Que la subsistance des uns dépendent de la générosité des autres est le symptôme d'une société malade. Dans une société juste, personne ne devrait être soumis au bon vouloir d'autrui pour sa propre subsistance. La honte de celui qui dépend de la générosité d'autrui pour survivre est le comble de l'injustice. Une société juste serait une société où *le devoir social de générosité* ne serait plus une nécessité et où ne perdurerait *qu'une générosité humaine* à l'égard des peines auxquelles nous serions tous également exposés. Aussi les passions compassionnelles ne participent-elles à la formation d'un sens de la justice, dans la contexte d'une société inégalitaire, qu'à condition de disposer de critères d'évaluation de l'objectivité des peines et de l'injustice réelle des positions sociales.

La compassion, un sentiment moral sous surveillance

La compassion ne peut prétendre être une émotion essentielle à la morale et à la justice, que si elle affronte les critiques qui lui sont adressées. C'est à cette tâche que M. Nussbaum s'emploie de manière méticuleuse et convaincante⁵⁷. En suivant ses propres réponses, nous montrerons pour finir que la philosophie de Rousseau n'est pas sans ressources pour affronter ces difficultés⁵⁸. M. Nussbaum distingue trois critiques majeures adressées à la compassion. 1°) La compassion fait offense à la dignité et à l'autonomie des personnes. 2°) La compassion est un sentiment partial, qui nous aveugle en nous attachant aux souffrances les plus proches ou les plus visibles. 3°) La compassion produit haine et ressentiment à l'égard de ceux qui seraient tenus pour responsables de la souffrance injuste d'autrui.

En réponse à la première objection, M. Nussbaum montre l'embaras de la position stoïcienne à l'égard de la bienveillance. Pour fonder le devoir de se soucier du bien d'autrui, le stoïcisme est en réalité forcé de transposer la structure cognitive de la compassion dans des termes appropriés à son idéal d'autosuffisance de la vertu⁵⁹. La clémence sans compassion des Stoïciens implique la conscience de la difficulté de la vie humaine, réduite à la difficulté à atteindre la sagesse (transposition du critère n°1) ; la faute incombe à la personne souffrante qui place son bonheur dans de faux biens (transposition du critère n°2) ; le Stoïcien adopte une « attitude parentale aimante⁶⁰ » utile à la réhabilitation de l'être souffrant (transposition du critère n°3). Les détracteurs de la compassion n'échappent donc pas, eux non plus, au soupçon de paternalisme. *A contrario*, Martha Nussbaum montre que, loin de s'opposer à la reconnaissance de l'égalité humaine, *la*

⁵² *Lettre à D'Alembert*, OC V, p. 23. Voir Gabrielle Radica, « La pitié chez Rousseau », dans *Les affections sociales*, F. Brahami (dir.), *Annales littéraires de Franche-Comté*, AGON, 2008, p. 173-201 ; Richard Boyd, « Pity's Pathologies Portrayed : Rousseau and the Limits of Democratic Compassion », *Political Theory*, vol.32, n°4, 2004, p.519-546.

⁵³ *Émile*, p. 503.

⁵⁴ « L'homme et le Citoyen, quel qu'il soit, n'a d'autre bien à mettre dans la société que lui-même, tous ses autres biens y sont malgré lui » (*Émile*, p. 469).

⁵⁵ Le gouverneur enseigne à Émile que puisque les pauvres ont été abusivement dépossédés de tout moyen de vivre, les riches doivent promettre « de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre, ni par leur bien ni par leur travail » (*Émile*, p. 339).

⁵⁶ « L'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien en trop » (*Contrat social*, I, 9, OC III, p. 367).

⁵⁷ Voir *UT*, Chapitre 7.

⁵⁸ Voir aussi Jonathan Marks, « Rousseau's Discriminating Defense of Compassion », *The American Political Science Review*, vol. 101, n°4, 2007, p. 727-739.

⁵⁹ Voir *UT*, p. 364-368.

⁶⁰ *UT*, p. 366.

compassion est l'allié du respect égal de chacun, d'une part parce qu'elle inclut la pensée d'une humanité commune, d'autre part parce que la meilleure façon de respecter les capacités autonomes du sujet humain est de se soucier de lui fournir les conditions réelles de leur exercice. Loin d'encourager la faiblesse et l'assistance, le sentiment de compassion se préoccupe de savoir *qui* doit être aidé. Pour être juste, la compassion doit être associée à une véritable théorie de la valeur, et notamment à un principe discriminant les biens humains élémentaires (« *an adequate theory of the basic human goods*⁶¹ »).

Or, Rousseau ne fournit pas seulement une critique des bornes sociales de la pitié qui enferment les privilégiés dans la croyance erronée et corruptrice d'échapper à leur condition humaine. Il fournit également une théorie des *justes limites de la pitié*⁶². Par le point de vue de Robinson, Rousseau apporte notamment une réponse à la question des biens humains fondamentaux : en se mettant à la place de l'homme isolé, il s'agit de juger de ce qui est réellement utile et des moyens dont tout homme doit donc avoir l'usage⁶³. Contre un stoïcisme dénégateur de la condition humaine, certains biens matériels sont essentiels au bien-être. Ainsi, quoiqu'il puisse exister une générosité surrogatoire, la juste bienfaisance a d'abord *le devoir de rendre ce qui est dû*. Le sens de la justice doit permettre de discriminer non seulement *à qui* doit s'adresser la compassion, mais *qui* a l'obligation de s'acquitter de son devoir de bienfaisance. Enfin, en réponse au stoïcisme, Rousseau montre qu'il s'agit de penser les conditions *matérielles* d'un contentement autonome de soi par la vertu⁶⁴.

Face à la deuxième objection, M. Nussbaum concède que la juste compassion requiert une éducation appropriée qui libère notamment celle-ci de loyautés négatrices de l'égalité des êtres humains. La compassion demeure faillible si elle n'est pas orientée par des principes généraux de justice. Cependant, ces principes seraient sans ressort motivationnel s'ils étaient coupés des émotions empathiques. D'un point de vue génétique, le souci du bien d'autrui ne peut naître chez l'enfant que par le développement de sentiments compassionnels. M. Nussbaum fait référence à Rousseau pour rappeler que seule l'éducation des sentiments empathiques peut conduire à la bienfaisance⁶⁵. D'un point de vue théorique, la réduction des motivations humaines à l'intérêt personnel, quand bien même celui-ci serait bien entendu, ne permettra jamais de comprendre l'engagement pour le bien d'autrui pouvant aller jusqu'au sacrifice de son profit particulier⁶⁶. Or, une argumentation similaire peut être trouvée dans la bouche du Vicaire savoyard, contre Helvétius et les philosophes réductrices des motivations humaines à l'intérêt personnel⁶⁷. L'insistance sur l'importance du sentiment dans la formation morale du sujet s'ancre dans une conception anthropologique qui refuse de réduire l'être humain à un calculateur égoïste. Avec M. Nussbaum, on relèvera cependant le manque de compassion dont Rousseau fait preuve à l'égard de la femme, témoignant malgré lui de la partialité parfois injuste de ce sentiment. Au regard des théories du care, le traitement que l'auteur de l'*Émile* réserve à Sophie est le point aveugle de sa morale du sentiment⁶⁸.

Selon M. Nussbaum, mieux vaut se reposer sur des institutions politiques bien formées plutôt que sur les vicissitudes des émotions personnelles ; elle conseille cependant de consulter ces émotions dans le processus de constitution de ces mêmes institutions⁶⁹. Pour sa part, Rousseau a

⁶¹ *UT*, p. 376.

⁶² C'est également une manière de répondre aux attaques de Hannah Arendt contre un « zèle compatissant » qui serait intrinsèquement sans limite. Voir Hannah Arendt, *De la révolution*, Paris, Folio Gallimard, 2012

⁶³ La place de Robinson joue un rôle analogue au voile d'ignorance rawlsien. Voir Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique, Lecture du livre III de l'*Émile* », dans *La Casa de Velázquez, L'Économie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, J. Astigarraga et J. Usoz (éd.), J. Astigarraga et J. Usoz (dir.), 2013, p.125-140.

⁶⁴ *Émile*, p. 509.

⁶⁵ Voir *UT*, p. 389.

⁶⁶ *UT*, p. 391.

⁶⁷ Voir *Émile*, p. 599. Voir Bruno Bernardi, « La notion d'intérêt chez Rousseau : Une pensée sous le signe de l'immanence », dans *Jean-Jacques Rousseau, Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, M. Cohen-Halimi (dir.), Printemps 2002.

⁶⁸ Selon M. Nussbaum, dans les *Solitaires*, œuvre inachevée, Rousseau manque cruellement d'empathie à l'égard de Sophie. Sur cette question, voir C. Spector, *Au prisme de Rousseau, op. cit.*, chapitre 8 « Le prisme féministe ». Sur le lien entre théorie du care et féminisme, voir Carol Gilligan, *Une voix différente : pour une éthique du care*, Paris, Champs Flammarion, 2008 ; Fabienne Brugère, « La sollicitude : la nouvelle donne affective des perspectives féministes », *Esprit*, 321, 2006, p. 123-140.

⁶⁹ *UT*, p. 387.

montré que la pitié doit être *généralisée* si l'on veut remédier à sa partialité et ne pas la voir dégénérer en « faiblesse » c'est-à-dire en attendrissement pour la souffrance la plus proche⁷⁰. De plus, elle doit être combinée au *principe fondamental de justice* selon lequel il faut « préférer en toutes choses le plus grand bien de tous⁷¹ », sans jamais sacrifier au bien fondamental de chacun. La tension entre l'attachement particulier et l'obligation à l'égard de l'humanité est cependant réelle. Aucun souci effectif d'autrui ne saurait naître indépendamment de tout engagement affectif. La bienveillance naît de relations de proximité⁷². Mais ces attaches particulières pourraient devenir exclusives au point de nier les devoirs envers l'humanité. Le gouverneur rousseauiste ne doit jamais souffrir en son élève « de préférence aveugle fondée uniquement sur des acceptions de personnes ou d'injustes préventions⁷³ ». En outre, la générosité individuelle est un supplément à la justice sociale bien peu efficace, en l'absence d'institutions politiques égalitaires. Le paradoxe que soulève la pensée de Rousseau est le suivant : la bienfaisance active n'est jamais aussi nécessaire que dans une société injuste et inégalitaire. Or, ce sont ces mêmes institutions qui rendent impossibles la juste orientation de la pitié. D'une part, le lien indissociable des mœurs et des institutions semble entraîner l'étouffement en chacun de la pitié naturelle : « chacun ne songe plus qu'à soi⁷⁴ ». D'autre part, on peut douter que le juste développement de la compassion individuelle suffise à une réforme des institutions.

En réponse à la troisième objection, M. Nussbaum montre que *la colère peut parfois être une réponse appropriée à l'injustice*. Selon elle, une personnalité sans capacité compassionnelle serait un danger pour les autres bien plus grand que la haine et le ressentiment que la compassion pourrait entraîner. De plus, le développement ordinaire de la compassion vient à l'appui de la défense d'un système de lois dont les punitions respectent le principe de clémence. De son côté, Rousseau fait de *l'indignation* la première expression de la voix de la conscience⁷⁵. La dénonciation de l'usurpation des riches soulève chez l'auteur de célèbres accents indignés. L'élève rousseauiste doit faire sien « l'intérêt des indigents » : « qu'il se fasse leur homme d'affaire, il ne remplira de sa vie un si noble emploi »⁷⁶. On a pu reprocher à Rousseau de vouloir culpabiliser les riches et faire de sa philosophie l'expression de son propre ressentiment pour n'avoir pas pu accéder au rang qu'il aurait convoité⁷⁷. Pourtant, l'action politique d'Émile en faveur des indigents demeure dans *les limites de la légalité* de la société qui est la sienne, quand bien même les institutions sont jugées injustes⁷⁸. Plutôt qu'un dangereux zèle compatissant, on pourrait lui reprocher une action sans véritable envergure révolutionnaire.

Nous avons ainsi montré la pertinence de la filiation que Martha Nussbaum établit entre sa philosophie et celle de Rousseau, en défendant l'hypothèse que ce lien est plus profond encore que celui qui est explicitement reconnu par l'apôtre contemporain d'une revalorisation morale des émotions. Ce faisant, nous aurons aussi cherché à révéler que la philosophe américaine n'a pas mis à profit toutes les ressources que la pensée de son prédécesseur aurait pu lui apporter dans sa quête d'une juste définition de la compassion et d'un usage moral et politique légitime de celle-ci. Non seulement la pensée rousseauiste permet d'appréhender les conditions génétiques inhérentes à

⁷⁰ *Émile*, p. 548.

⁷¹ *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 124.

⁷² « Cette sensibilité se bornera premièrement à ses semblables, et ses semblables ne seront point pour lui des inconnus ; mais ceux avec lesquels il a des liaisons » (*Émile*, p. 520).

⁷³ *Émile*, p. 548.

⁷⁴ *Émile*, p. 258.

⁷⁵ Voir la colère du nourrisson subissant l'injustice de sa nourrice, *Émile*, p. 286.

⁷⁶ *Émile*, p. 544.

⁷⁷ Pour un Rousseau culpabilisant les riches, voir Clifford Orwin, « Rousseau and the discovery of political compassion », in *The Legacy of Rousseau*, O. Clifford et N. Tarcov (dir.), Chicago and London, The university of Chicago Press, 1997, p.296-320. Sur le soupçon d'un Rousseau homme du ressentiment, voir Barbara Carnevali, *Romantisme et reconnaissance. Figures de la conscience chez Rousseau*, Genève, Droz, 2011.

⁷⁸ « Il ira, s'il le faut, jusqu'aux pieds du trône faire entendre la voix des infortunés à qui tous les abords sont fermés par leur misères » (*Émile*, p. 544).

l'éveil de la compassion et les critères déterminant la moralité de son orientation, mais elle permet de mieux cerner le rapport paradoxal entre le sens moral et politique de la justice. Dans une société inégalitaire et injuste, l'éducation à la compassion a d'autant plus d'importance qu'elle devient l'ultime rempart contre l'injustice. Mais elle ne saurait pallier la construction politique d'un ordre juste. Dans une société bien ordonnée, les émotions empathiques reprendraient leur dimension purement morale, contribuant à soulager les peines tragiques et irréductibles de l'humanité, là où l'ordre politique assurerait à chacun les justes conditions de son autonomie et du respect de sa dignité. En ce sens, si M. Nussbaum veut voir dans la compassion bien éduquée un *adjuvant* à la construction d'une société juste, Rousseau y voit plutôt un *supplément* insuffisant et fragile, qui témoigne d'une carence du politique bien inquiétante.