La pitié est-elle méprisante ? Réflexions sur les métamorphoses de la notion de pitié (de Rousseau à Wollstonecraft)

Johanna Lenne-Cornuez

Abstract: Drawing on an analysis of the semantic ambiguities of *pity* and the *pitiful*, this paper seeks to highlight the tensions inherent in the concept as it appears in Rousseau's work. The sentiment that inclines one to assist the destitute, akin to the Christian virtue of charity, cannot easily be transposed into terms of obligation. Furthermore, active beneficence presupposes the power of the helper and is therefore incompatible with the equality of beings that compassionate identification expresses. Finally, when pity takes the form of distributive justice, it distinguishes among those to whom it is addressed according to ambivalent criteria. The hypothesis is thus advanced of a rupture with the logic of pity in favour of equality of rights. Following Wollstonecraft (and opposing Rousseau), such a rupture with respect to women's rights entails a critique of the contempt inherent in pity, as well as an adherence to an ideal of independence which is not without its own difficulties.

Keywords: pity; contempt; equality; justice; women; Jean-Jacques Rousseau; Mary Wollstonecraft.

English title: *Is Pity Contemptuous? Reflections on the Evolution of the Concept of Pity (From Rousseau to Wollstonecraft)*

Dans un article intitulé « La fin de la notion de passion. Réflexions sur la mort d'une notion », Jean-Pierre Cléro, s'interrogeant sur l'étonnante perte de consistance ontologique (à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe) d'une notion qui en avait tant auparavant, met l'accent sur « le circuit des paiements » et des dettes sous-jacentes aux descriptions de la passion, qui la rendra *in fine* calculable, réductible à des lois, ou à des causes plus objectivables. Les sentiments se voient refléter un paiement, un remboursement, un dédommagement, ou un endettement, qui relient les individus. Par exemple, « quiconque rend service à une personne, en lui donnant quelque chose qu'elle ne pourra pas rendre, l'humilie ; puisqu'il lui inflige le désagrément d'être dépendante malgré elle de l'élever ou de la gratifier en lui intimant un retard ou une dette à son égard »[1]

1 Cléro 2004. Comme l'indique son titre, ma contribution puise son inspiration dans celle de Jean-Pierre Cléro.

Noctua, anno XII, n. 3, 2025, ISSN 2284-1180
DOI: 10.14640/NoctuaXII15 – CC BY

Or la pitié pourrait, à bien des égards, être *onéreuse*, tant pour celui qui en est l'objet et qui reçoit les bienfaits[2], que pour le bienfaiteur qui se voit lié par une forme de contrat aliénant[3].

Une double tension la travaille. D'une part, ce *circuit des paiements*, qui peut rendre la pitié onéreuse, l'inscrit dans un lien contractuel entre des individus indépendants[4], là où le sentiment devrait unir les êtres humains par une identification irréductible à la logique calculatrice de l'intérêt et formatrice d'une bonté plus efficace à tisser de véritables liens de solidarité[5]. D'autre part, la pitié bienfaisante pourrait conserver quelque chose de cette générosité classique qui fait la magnanimité des Grands, mais qui est toujours aussi l'expression de leur puissance. Celle-ci peut alors être ressentie comme une humiliation qui croît à mesure que le sentiment d'égalité entre les hommes se substitue à la croyance de leur appartenance à des rangs étrangers les uns aux autres[6].

Tout comme la passion, la notion de pitié va « mourir ». Non que le mot pitié ne soit plus utilisé en français – il l'est bien sûr toujours, tout comme celui de passion – mais son sens a si profondément changé, qu'il semble qu'il ne reste plus aujourd'hui grand-chose de cette affection qui porte à la bienveillance[7]. Quoique le XVIIIe puisse apparaître comme un âge d'or pour la pitié qui a pu être vue, singulièrement avec Rousseau[8], comme un des ferments de la Révolution française[9], son sens évolue au point que la connotation de mépris semble

2 L'héroïne charitable qu'est Julie ne craint pas que « ses bienfaits deviennent *onéreux* » aux villageois qu'elle secourt – ce que l'on craint donc d'ordinaire (Rousseau 1961, 533).

3 « Voilà comment des jouissances très douces se transformaient pour moi dans la suite en d'onéreux assujettissements » (Rousseau 1959, 1052). Voir Spector 2015.

4 Même Julie, qui pour une grande part est la figure de la charité universelle, est contrainte de reformuler son aumône en termes d'échanges marchands, pour répondre aux critiques des économistes qui y voient un facteur multiplicateur de mendiants suspectés d'être fainéants : « pourquoi ne récompenserais-je pas l'éloquence de ce mendiant qui me remue le cœur et me porte à le secourir, comme je paye un Comédien qui me fait verser quelques larmes stériles ? » (Rousseau 1961, 539).

5 Voir Hirschman 1980.

6 Sur le conflit entre générosité aristocratique et vertu chrétienne, je me permets de renvoyer à Lenne-Cornuez 2021, 211-233.

7 On parle aujourd'hui bien plus volontiers d'empathie, comme pour la distinguer précisément de cette pitié devenue suspecte. Voir Boltanski 1993.

8 La sympathie humienne ou smithienne a un lien de parenté avec elle, mais elle s'en distingue par bien des aspects. Voir *infra* section 1.

9 Voir Arendt 2012 (défendant l'idée que le « zèle compatissant » est au cœur du dévoiement de la Révolution française) ; Hunt 2013 (défendant a contrario l'idée que les sen-

ricevuto: 26/03/2025 – accettato: 19/06/2025 – pubblicato: 05/12/2025

peu à peu s'imposer. L'évolution du mot *pitoyable* le révèle sans doute plus encore que celui de *pitié*[10]. Le *Dictionnaire Universel* d'Antoine Furetière de 1690 distingue trois sens, le premier concerne l'état malheureux de celui qui excite la pitié (une situation pitoyable), le deuxième se dit de celui qui a des sentiments de compassion pour les misères d'autrui (un cœur pitoyable), le troisième de ce qui est défectueux en son genre (un livre pitoyable). Tandis que le deuxième sens va disparaître totalement des usages – le mot pitoyable ne qualifiant plus que l'objet de la pitié, et non le sujet compatissant – le sentiment de mépris devient prépondérant.

L'édition 1771 du *Dictionnaire Universel* de Trévoux atteste du changement de sens du mot. L'acception désignant celui qui est naturellement enclin à la pitié n'est plus usitée, et la pitié devient quasi-synonyme de mépris :

> Comme le mot pitié exprime tantôt un sentiment de commisération pour les malheureux, tantôt un mouvement de mépris pour les choses mauvaises ou ridicules, le mot pitoyable est tantôt synonyme de compatissant, tantôt de méprisable. Nous avons déjà dit que dans la première acception il vieillit, dans la seconde, il est fort en usage. […] On ne dirait plus aujourd'hui avec Voiture[11] ; *si j'osais écrire des lettres pitoyables, je dirais des choses qui vous feraient fendre le cœur*. Homme pitoyable, homme ridicule. Lettres pitoyables, lettres très mauvaises[12].

---

timents empathiques, favorisés par les romans du XVIIIe, contribuent à l'invention des droits de l'homme).

10 Tandis que le *Dictionnaire* de Furetière de 1690 indique que la pitié est une passion de l'âme qui est émue de tendresse, de compassion, en voyant la douleur ou la misère d'autrui, et que le *Dictionnaire* de l'Académie française de 1694 indique que l'on se sert *parfois* du mot pitié dans un sens qui marque plutôt du mépris qu'une véritable compassion, le *Dictionnaire critique de la langue française* de Féraud (Féraud 1787-1788, t. III, 169) affirme, un siècle plus tard, que « faire pitié » signifie *plus souvent* se faire mépriser, et que « regarder en pitié » emporte *maintenant* mépris et fierté autant (et bien plus) que compassion.

11 Le *Dictionnaire Universel* fait ici référence à Vincent Voiture qui écrivit dans une lettre « à mademoiselle Paulet (de Bruxelles, mai 1632) » : « Je vous assure qu'il n'y eut jamais une tristesse pareille à la mienne ; et si j'osais écrire des lettres pitoyables, je dirais des choses qui vous feraient fendre le cœur » (Voiture 1855, t. I, 77). Le changement de sens du mot est tel qu'il ne rend plus le lecteur de la fin du XVIIIe capable de comprendre Corneille, selon les éditeurs de ce *Dictionnaire* : « Quand on lit dans le *Nicomède* de Corneille, *c'est être Ambassadeur et tendre et pitoyable* ; ce mot forme une équivoque qui tourne l'ambassadeur en ridicule » (Simon 1771, t. VI, 802).

12 Simon 1771, t. VI, 802.

Le *Dictionnaire* de Féraud de 1787 mentionne deux sens de l'adjectif, l'un parlant des personnes enclines à la pitié ou des choses qui excitent la pitié, l'autre de ce qui mérite le mépris, mais le second sens est prépondérant. L'adverbe « pitoyablement », quant à lui, ne se dit plus guère que pour marquer du mépris[13].

L'article *Pitoyable* de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert oscille lui aussi entre la dignité de l'objet de la compassion et la ridiculisation du pitoyable : « *Pitoyable*. Qui est digne de pitié. Il est dans un état *pitoyable* ; c'est un ouvrage *pitoyable* : d'où l'on voit qu'il y a deux sortes de pitié ; l'une accompagnée de commisération, c'est celle qu'on a pour les malheureux ; l'autre accompagnée de mépris, c'est celle qu'on a pour les choses ridicules. On dit *un homme pitoyable*, et cette phrase a deux acceptions ; l'homme pitoyable, selon l'une, est un homme compatissant ; selon l'autre, c'est un homme ridicule[14] ». À mesure que l'accent se déplace de l'être qui fait preuve de pitié à l'égard d'autrui, vers celui qui en est l'objet, le sentiment perd sa substance compassionnelle, en étant comme phagocyté par la logique distinctive du mépris et de la honte. Celui qui *a pitié* se distancie de l'être pitoyable qu'il regarde avec condescendance ; celui qui *fait pitié* en ressent de la honte.

Bien que le mot pitoyable puisse également avoir une connotation méprisante chez Rousseau[15], l'auteur s'attache à tenir à distance la pitié du mépris. C'est bien plutôt l'homme impitoyable qui manifeste du mépris. L'inaccessibilité à la pitié est le symptôme d'un fossé irréductible entre les êtres. Là où le sentiment s'éveille spontanément face à tout animal sensible qui souffre, la société inégalitaire en borne l'activité compatissante. Aussi la pitié, éduquée pour

13 Féraud raille au passage l'Académie qui mentionne encore le sens relatif à la compassion : « l'Académie admet en effet ce sens mais elle n'en donne point d'exemple » (Féraud 1787-1788, t. III, 169).

14 Diderot, d'Alembert 1751-1772, t. XII, 1765, 663.

15 Le pitoyable peut être méprisable comme ici : « C'est une erreur bien pitoyable d'imaginer que l'exercice du corps nuise aux opérations de l'esprit » (Rousseau 1969, 360). Mais il est plus fréquemment utilisé par Rousseau pour désigner l'être compatissant, plutôt que celui qui est objet de la pitié, comme ici : « Ainsi nait la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible et pitoyable il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert… » (*ibid.*, 505). Voir aussi « cléments, généreux, pitoyables » (*ibid.*, 511-512) ; ou encore cette hypothèse frappante du « loup pitoyable » (*ibid.*, 596) qui serait un animal « dépravé » car il serait alors enclin à la pitié, là où sa nature est d'être impitoyable.

devenir le sens de la justice, suppose une intelligence sociale et politique[16]. Par la reconnaissance du semblable, elle restaure l'humanité : elle est puissance de liaison et d'inclusion, tandis que le mépris est puissance de déliaison et d'exclusion.

Cependant, je m'attacherai à montrer qu'elle est traversée par des tensions qui en expliquent peut-être, si ce n'est sa mort, du moins ses métamorphoses, indissociables des transformations majeures de la question sociale[17]. D'abord, le sentiment qui porte à secourir les miséreux, se rapprochant de la vertu charitable chrétienne, en-deçà ou au-delà de tout calcul, se heurte chez Rousseau à sa transposition en termes d'obligation de payer sa dette à l'égard de l'humanité et de la société (1). Ensuite, la bienfaisance active, en tant qu'elle exprime la puissance de celui qui peut venir en aide, se heurte à l'égalité des êtres que l'identification compatissante manifeste et doit pour ainsi dire restaurer (2). Enfin, se faisant justice distributive, la pitié distingue les individus à qui elle s'adresse, selon le critère du mérite dont le sens est ambivalent (3).

Je ferai alors l'hypothèse, avec Wollstonecraft (et contre Rousseau) d'une rupture avec la logique de la pitié au nom de l'égalité de droits : les individus entendent refuser l'assistance et sa pitié condescendante pour accéder à une autonomie propre. Je montrerai in fine que cette rupture implique, s'agissant des droits des femmes, une critique du patriarcalisme et du paternalisme[18] inhérent à la pitié, mais aussi une souscription à un idéal d'indépendance qui ne va cependant pas sans difficulté (4).

16 Voir Nussbaum 2001.

17 Voir Castel 1995. Le débat de Julie et Saint-Preux (voir *infra* section 2) manifeste à bien des égards une de ces métamorphoses de la question sociale : le pauvre est-il une image christique qui mérite la compassion universelle ou « un gueux » fainéant que l'on doit mépriser ?

18 Le patriarcat désigne le système social dans lequel les hommes et pères oppriment, dominent et exploitent les femmes (en lien d'autres catégories infériorisées). Le paternalisme est l'attitude de contrôle, exercée principalement par les hommes et pères (mais pas toujours), sur d'autres personnes (notamment les femmes), au nom du bien de ces dernières, un bien qu'elles ne seraient pas capables de déterminer et de poursuivre par elles-mêmes.

1. Payer sa dette ?

La pitié est d'abord pour Rousseau un « principe antérieur à la raison » qui « nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »[19]. Elle tempère l'amour de soi (selon le second *Discours*[20]), ou en est une expansion (selon l'*Émile*[21]), tandis que le mépris naît de la transformation de l'amour de soi en amour propre : des « premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie[22] ». Ainsi, le mépris forme un couple notionnel avec l'envie, qui n'en est que le revers et le double symétrique. Ce sentiment est une des ramifications de l'amour-propre, et étouffe la pitié, les inégalités du système social limitant ou empêchant le développement de cette dernière. En ce sens, la pitié méprisante est un oxymore, la pitié étant précisément la source de nos attachements, là où le mépris est un symptôme de la soif de distinction et d'appropriation exclusive des honneurs et des biens, pouvant aller jusqu'au mépris de soi en cas de déchéance[23].

Chez Rousseau, « les maximes de la pitié » montrent que la limite difficilement franchissable de ce sentiment est précisément bornée par un mépris qui neutralise toute identification à la souffrance d'autrui[24] et toute reconnaissance de cette souffrance[25], à cause d'une structuration et de préjugés sociaux qui as-

19 Rousseau 1964, 126.

20 La pitié « ayant été donnée à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable » (*ibid.*, 154).

21 « La source de nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui nait avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit est l'amour de soi ; passion primitive, innée, antérieure à toute autre et dont toutes les autres ne sont en un sens que des modifications » (Rousseau 1969, 491).

22 Rousseau 1964, 170.

23 Le ridicule s'abat chez Rousseau sur l'homme méprisant, et non sur le misérable que l'on prend en pitié : « Qu'y a-t-il de plus ridicule qu'un grand seigneur devenu gueux, qui porte dans sa misère les préjugés de sa naissance ? Qu'y a-t-il de plus vil qu'un riche appauvri, qui, se souvenant du mépris qu'on doit à la pauvreté, se sent devenu le dernier des hommes ? » (Rousseau 1969, 468).

24 « 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 pour 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 roturier » (*ibid.*, 507).

25 « Il est naturel qu'on fasse bon marché du bonheur des gens qu'on méprise. Ne vous éton-

surent les dominants de leur position par le statut ou la richesse. Ainsi, il est impossible de « se mettre à la place de celui qui souffre[26] », quand les places sont si asymétriques qu'elles ne sauraient être interchangeables, pas même fictivement. C'est pourquoi un des efforts centraux de l'éducation rousseauiste est de faire de l'élève une sorte de *transclasse* au sens où Émile approche toutes les conditions sociales (notamment celle d'artisan) malgré sa richesse, se déplace dans tous les lieux, et ne s'identifie à aucune place, afin de penser la sienne au sein de l'humanité : « faites en sorte qu'il ne se place dans aucune classe, mais qu'il se retrouve dans toutes ; parlez devant lui du genre humain avec attendrissement, avec pitié même, mais jamais avec mépris[27] ». En tant que la pitié est à l'origine du sentiment d'humanité, au double sens de sentiment d'appartenance à l'humanité et de bienfaisance à l'égard de tout être humain (à condition d'être généralisée), elle peut être rapprochée de la charité qui s'adresse à tout homme, quel qu'il soit, et conduire à une bienfaisance active, précisément parce qu'elle est ancrée dans une affectivité irréductible au calcul de l'intérêt, pouvant aller jusqu'au sacrifice vertueux de soi.

Pourtant, la pitié rousseauiste, bien qu'ancrée dans un sentiment anté-rationnel, comprend dans son juste développement une reconnaissance des êtres humains qui, non seulement souffrent, mais sont victimes d'une injustice. La pitié, qui a d'abord la « foudroyante » immédiateté du pathos, comporte, dans la continuité d'Aristote, un savoir de l'injustice subie ; aussi est-elle « à la fois spontanée et réfléchie »[28]. Mais, s'écartant de ce que l'on lit sous la plume d'Aristote, celle-ci doit s'adresser à tous les pauvres car elle doit être justement orientée par la conscience de l'injustice fondamentale du déni de leur droit à la subsistance, qui n'est autre que le premier « droit de l'humanité[29] ». La formation des sentiments moraux d'Émile implique « une partialité corrective des injustices de la structure sociale »[30] qui le conduit à se faire le porte-voix de la cause des indigents. En ce sens, la pitié est « une passion de l'égalité » qui repose sur la

nez donc plus si les politiques parlent du peuple avec tant de dédain, ni si la plupart des philosophes affectent de faire l'homme si méchant » (*ibid.*, 509).

26 *Ibid.*, 504.

27 *Ibid.*, 510.

28 Rueff 2018, 29.

29 Lenne-Cornuez 2022, 303-321.

30 Radica 2008, 198.

conscience des malheurs objectifs du pauvre « du fait de la réalité de son état (qui est de ne pas en avoir) »[31].

Aussi la moralité de la pitié tient-elle à l'évaluation différenciée des souffrances. Les souffrances du riche peuvent certes susciter l'empathie, mais dans la mesure où elles reposent sur une quête vaniteuse de reconnaissance exclusive, le riche « n'est point à plaindre, parce que ses maux sont tous son ouvrage, et qu'il ne tient qu'à lui d'être heureux. Mais la peine du misérable lui vient des choses, de la rigueur du sort qui s'appesantit sur lui »[32]. De même, quoique l'envie soit l'opposé symétrique du mépris, l'une ne limite pas l'expansion empathique aussi injustement que l'autre. Certes, « [l']envie est amère, en ce que l'aspect d'un homme heureux loin de mettre l'envieux à sa place lui donne le regret de n'y pas être »[33]. Ni l'homme envieux ni l'homme méprisant ne sont pitoyables, au sens principal où Rousseau emploie ce terme, c'est-à-dire éprouvant un sentiment compassionnel. Mais la frontière du mépris est bien plus injuste que celle de l'envie, dans la mesure où elle renforce l'inégalité inique entre les riches et les pauvres.

Or la juste orientation de la pitié tient à un sentiment qui lie l'être compatissant à l'être souffrant, et porte le premier à secourir le second, non pas seulement parce qu'il est affecté par sa douleur, mais parce qu'il reconnaît que c'est là son obligation. Ce sentiment s'ancre d'abord dans la gratitude de l'enfant à l'égard de ceux qui ont pris soin de lui. Pour être bienfaisant, il faut qu'il sente l'intention bienveillante de son entourage, lui inspirant en retour des sentiments semblables[34]. Par le développement moral de ses sentiments, Émile sentira que son appartenance à l'humanité l'oblige : « 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 homme[35] ».

Cette reconnaissance de dette doit venir des « chaînes » que l'on met à son insu « autour de son cœur », sans qu'il s'en aperçoive – sinon l'élève pourrait

31 Larrère 2002, 196.
32 Rousseau 1969, 509-10.
33 *Ibid.*, 504. C'est ce qui différencie notoirement la pitié rousseauiste de la sympathie smithienne qui peut s'adresser aux plus heureux que soi.
34 *Ibid.*, 492.
35 *Ibid.*, 503.

croire que cette dette lui a été injustement imposée[36]. Cette reconnaissance de dette incombe plus encore au riche. Ainsi, la leçon sur l'aumône du Livre II de l'*Émile* apprend à l'enfant que la charité est un devoir issu d'une promesse des riches de ne jamais laisser les pauvres sans moyen de subsistance[37], promesse qui fait écho au contrat originel léonin du second *Discours*, qui rend les riches à la fois usurpateurs des droits de l'humanité et débiteurs à l'égard des pauvres souffrant du besoin de ce que les riches ont en trop[38]. De plus, la « dette » est « sociale » : chacun a le devoir de travailler pour la société[39], et l'héritier ne peut se croire quitte, au prétexte que son père aurait déjà « payé sa dette » en « serv[ant] la société ». « Vous devez plus aux autres que si vous fussiez né favorisé. Il n'est point juste que ce qu'un homme a fait pour la société, en décharge un autre de ce qu'il lui doit »[40]. Par son argent, par l'impôt, mais plus encore en payant « de sa personne »[41], par son travail et ses services rendus, l'individu s'acquitte de sa dette et libère le pauvre du sentiment humiliant que pourrait susciter la pitié. La notion de *dette sociale* fait sortir l'indigent d'une dépendance à l'aumône et d'une logique de l'assistance qui suscite la honte, pour faire valoir un *devoir de justice* à son égard.

---

36 « Si vous exigez de lui de l'obéissance en retour des soins que vous lui avez rendus, il croira que vous l'avez surpris : il se dira, qu'en feignant de l'obliger gratuitement, vous avez prétendu le charger d'une dette, et le lier par un contrat auquel il n'a point consenti » (*ibid.*, 521). Voir aussi, Rousseau 1959, 1051 : « j'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaine des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite ».

37 « Quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eut des riches, les riches ont promis de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre ni par leur bien ni par leur travail » (Rousseau 1969, 339)

38 « Ignorez vous qu'une multitude de nos frères périt, ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du Genre humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au-delà de la vôtre ? (Rousseau 1964, 176). Voir Beyssade 1992.

39 « Hors de la société, l'homme isolé ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît ; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien ; cela est sans exception » (Rousseau 1969, 370).

40 *Ibid.*, 369-70.

41 Émile donnera de sa personne en se faisant l'homme d'affaires des indigents : « Occupez votre élève à toutes les bonnes actions qui sont à sa portée ; que l'intérêt des indigents soit toujours le sien ; qu'il ne les assiste pas seulement de sa bourse mais de ses soins ; qu'il les serve, qu'il les protège, qu'il leur consacre sa personne et son temps ; qu'il se fasse leur homme d'affaires, il ne remplira de sa vie un si noble emploi. » (*ibid.*, 544). De même, « il fait toujours de sa personne autant de bien que de son argent » (*ibid.*, 805).

Cependant les chaînes du sentiment d'obligation pourraient entrer en tension avec la douceur et la générosité du sentiment compassionnel, en souscrivant à une dynamique contractuelle de l'échange[42]. De là découle la première tension qui pourrait miner la pitié : Rousseau redéfinit la charité chrétienne au prisme de la critique de l'économie politique[43]. Mais le sentiment de la dette pourrait venir affaiblir la compassion par la logique de l'échange vers laquelle elle fait signe, et menace d'être ressentie comme *onéreuse* pour l'individu qui préfèrerait s'en libérer.

2. Mériter la compassion ?

La Julie de Rousseau est définie par son cœur compatissant. Sa sensibilité aux souffrances d'autrui est même ce qui enflamme la passion de Saint-Preux[44] et fait l'admiration de tous. Quoique la pitié ait pu susciter une forme de défiance en amour[45], elle est la source de sa vertu, par une charité chrétienne qui se dédie à de bonnes œuvres.

Là où les riches ne font œuvre charitable que lorsqu'ils ne peuvent échapper à la souffrance qu'ils ont sous les yeux, Julie n'a pas cette pitié aveugle aux souffrances qui ne sont pas immédiatement présentes face à elle[46], ni cette pitié hypocrite qui n'aspire qu'à se réfugier dans sa tour d'ivoire et oublier les peines des autres : « Elle n'a pas cette pitié barbare qui se contente de détourner les yeux des maux qu'elle pourrait soulager. Elle les va chercher pour les guérir ; c'est l'existence et non la vue des malheureux qui la tourmente : il ne lui suffit pas de ne point savoir qu'il y en a, il faut pour son repos qu'elle sache qu'il n'y en a pas, du moins autour d'elle : car ce serait sortir des termes de la raison que

42 L'amitié elle-même est un contrat : « L'attachement peut se passer de retour, jamais l'amitié. Elle est un échange, un contrat comme les autres » (*ibid.*, 520, note). Voir aussi *supra* note 4.

43 Voir Spector 2017.

44 « C'est cette pitié si tendre à tous les maux d'autrui, c'est cet esprit juste et ce goût exquis qui tirent leur pureté de celle de l'âme, ce sont, en un mot, les charmes des sentiments bien plus que ceux de la personne, que j'adore en vous » (Rousseau 1961, 32). La pitié a une dimension érotique qui est essentiellement genrée : Saint-Preux se fait aimer de Julie en suscitant sa pitié et aime Julie pour son âme compatissante. Sur le genre de la pitié, voir *infra* section 4.

45 Voir *ibid.*, 11.

46 Sur les biais de la pitié, je me permets de renvoyer à Lenne-Cornuez 2020.

de faire dépendre son bonheur de celui de tous les hommes »[47]. Ainsi, Julie a à cœur le bonheur, ou du moins l'absence de souffrances, de tous les habitants des environs, loin de cette pitié théâtrale stérile, décriée par la *Lettre à d'Alembert*[48].

Là où les riches se contentent de donner un peu d'argent, moins par intérêt réel pour les misérables, que pour se délivrer de leur vue, Julie leur porte véritablement secours et cherche à leur être utile. « Elle n'a point cette charité paresseuse des riches qui paye en argent aux malheureux le droit de rejeter leurs prières, et pour un bienfait imploré ne savent jamais que donner l'aumône. […] De tous les secours dont on peut soulager les malheureux, l'aumône est à la vérité celui qui coûte le moins de peine ; mais il est aussi le plus passager et le moins solide ; et Julie ne cherche pas à se délivrer d'eux, mais à leur être utile »[49]. Ni barbare, ni paresseuse, la générosité de Julie est ainsi sincèrement compatissante et dévouée.

Sa vertu, inspirée par l'Évangile, reconnaît en tout homme son semblable. L'assistance du pauvre, image christique, est aussi un devoir envers soi-même : « au moins se doit-on à soi-même de rendre honneur à l'humanité souffrante ou à son image, et de ne point s'endurcir le cœur à l'aspect de ses misères »[50]. C'est cette dureté du cœur qu'elle reproche à Saint-Preux de justifier par des maximes complaisantes[51], en refusant le secours aux mendiants au motif qu'il ne faut pas « multiplier les gueux et les vagabonds » et que ceux-ci se rendent « à charge à la société » en la privant « du travail qu'ils y pourraient faire »[52]. Reprenant la terminologie méprisante des économistes et philosophes prétendant rationaliser le travail et accabler l'individu de la responsabilité de son état[53], Saint-Preux voit dans les mendiants des « gueux » coupables de fainéantise, qu'il ne faut pas

47 Rousseau 1961, 532.

48 « Quelle est cette pitié ? Une émotion passagère et vaine, qui ne dure pas plus que l'illusion qui l'a produite ; un reste de sentiment naturel étouffé bientôt par les passions ; une pitié stérile, qui se repaît de quelques larmes, et n'a jamais produit le moindre acte d'humanité » (Rousseau 1995, 23)

49 Rousseau 1961, 534.

50 *Ibid.*

51 « Vous avez pris dans les grandes villes les maximes dont de complaisants raisonneurs aiment à flatter la dureté des riches » (*ibid.*, 538-9).

52 *Ibid.*, 538. Voir Larrère 1992.

53 C'est notamment Voltaire qui est visé dans ses *Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot* de 1738 (Voltaire 1879, 359-370).

encourager par l'aumône dans leur inutilité sociale. Dans ce débat, Saint-Preux est du côté du mépris impitoyable, tandis que la pitié humaine de Julie l'incline à « ne refuser l'aumône à aucun [mendiant][54] ». Là où la raison calculatrice des coûts et des bénéfices étouffe la pitié, le sens de la justice de Julie repose sur la communauté des sentiments « qui devraient unir tous les hommes »[55]. Là où, pour les hommes impitoyables, les pauvres sont coupables de leur indigence, Julie invoque la responsabilité étatique : « C'est au Souverain de faire en sorte qu'il n'y ait point de mendiants : mais pour les rebuter de leur profession faut-il rendre les citoyens inhumains et dénaturés ? Pour moi, continua Julie, sans savoir ce que les pauvres sont à l'État je sais qu'ils sont tous mes frères, et que je ne puis sans une inexcusable dureté leur refuser le faible secours qu'ils demandent »[56].

Ainsi, la charité chrétienne de Julie est modalisée par une autre conception de l'économie politique que celle dont Saint-Preux se fait le représentant, et orientée par des maximes qui opposent le mérite au talent, la « tranquille obscurité » de la condition de paysan à la multiplication des professions inutiles et malhonnêtes dans les villes[57], la félicité simple à l'avidité de richesses. Là où la justice distributive prônée par Saint-Preux prétend que le talent sera naturellement récompensé par la place sociale qu'il mérite, Julie objecte que les places sociales sont déconnectées des besoins véritables et que les talents socialement valorisés ne reflètent en rien les mérites de la personne. La bienfaisance de Julie suit alors un tout autre principe de distribution qui attache les bienfaits prodigués au mérite de celui qui les reçoit, en un double sens : d'une part « quiconque a commis en sa vie une méchante action » ne saurait attendre d'elle ni « faveur ni protection qu'elle puisse placer en un meilleur sujet », d'autre part sa pitié sait distinguer ceux qui en ont un véritable besoin parce qu'ils souffrent des « peines inséparables de l'humanité »[58]. Le « discernement exquis dans la distribution de ses bienfaits »[59] qui est loué chez Julie n'oriente donc la pitié que vers ceux qui la méritent naturellement (vers les souffrances na-

54 Rousseau 1961, 538.
55 *Ibid.*, 539.
56 *Ibid.*, 540.
57 *Ibid.*, 537.
58 *Ibid.*, 534.
59 *Ibid.*, 533.

turelles de l'être humain) et moralement (sans pitié pour les méchants), et la refuse à « ceux que l'inquiétude ou l'ambition porte à vouloir s'élever »[60]. Aussi la « grande maxime de Madame de Wolmar » qui est de « ne point favoriser les changements de condition, mais de contribuer à rendre heureux chacun dans la sienne »[61] conduit-elle à un conservatisme social, qui apparaît comme une leçon paradoxale de l'injustice de l'ordre établi pourtant décriée.

Loin d'insuffler une révolution sociale où les inégalités injustes seraient abolies, la pitié orientée par des maximes qui la rationalisent semble alors placer la bienfaitrice dans la position supérieure de celle qui octroie son aide aux personnes jugées méritantes. De là découle la deuxième difficulté au cœur de la pitié : le jugement du mérite moral, comme celui du talent, pourrait rentrer en tension avec la compassion pour les peines humaines dont personne n'est exempt et qu'il faut soulager chez tous. En outre, cette position paternaliste de distributeur des bienfaits pourrait vider le sens de la justice de toute forme de pitié, pour devenir un « goût naturel de l'ordre » aussi « froid » que celui de Monsieur de Wolmar, grand ordonnateur de la vie à Clarens[62].

3. Être compatissant sans cesser d'être égal ?

Le rapport du bienfaiteur au bénéficiaire est asymétrique au point qu'il peut être suspect de condescendance ou ressenti comme une assistance humiliante. Dans un étrange épisode de l'*Émile*, un nobliau « indolent et paresseux »[63] est exercé à la course dont le prix est constitué de gâteaux. À cette occasion, Rousseau nous expose la leçon morale suivante : « Quand il remportait rarement le prix, il le mangeait presque toujours seul, ainsi que faisaient ses concurrents ; mais en s'accoutumant à la victoire il devient généreux et partageait souvent

60 *Ibid.*, 534.

61 *Ibid.*, 536. C'est aussi le cas de la charité chrétienne du vicaire : « je ferais le bonheur de mes paroissiens. Je ne les rendrais pas riches, mais je partagerais leur pauvreté ; j'en ôterais la flétrissure et le mépris, plus insupportable que l'indigence. Je leur ferais aimer la concorde et l'égalité, qui chassent souvent la misère, et la font toujours supporter. Quand ils verraient que je ne serais en rien mieux qu'eux, et que pourtant je vivrais content, ils apprendraient à se consoler de leur sort et à vivre contents comme moi » (Rousseau 1969, 629).

62 Rousseau 1961, 490.

63 Rousseau 1969, 393. L'épisode n'est pas dénué de difficultés interprétatives. Voir Schaeffer 2014, 44 et *sqq*.

avec les vaincus. Cela me fournit à moi-même une observation morale, et j'appris par-là quel était le vrai principe de la générosité »[64]. On peut alors penser que le vrai principe de la générosité est le sentiment de sa puissance[65]. Ce ne sont ni les louanges ni le dédommagement de son don qui instituent chez l'enfant l'habitude du partage, mais la répétition de la victoire et l'assurance de sa supériorité. En tension avec le sentiment d'identification à son semblable que la pitié devra développer à l'adolescence, la générosité conserve dans cet épisode de l'enfance le sens classique de la magnanimité du puissant.

Un être faible est incapable de générosité[66]. Seule l'assurance de ses capacités rend possible le partage. Il est certes difficile d'être bienfaisant quand on n'a pas les moyens de l'être et qu'on est soi-même prisonnier de sa propre souffrance. Pourtant, cette assurance de sa place supérieure et immunisée contre le manque est aussi ce qui rend méprisant et sans pitié. La certitude d'occuper la place du vainqueur explique l'attitude impitoyable des nobles. Si la générosité prescrit la clémence envers les vaincus, celui qui se croit supérieur a d'ordinaire tendance à être sans merci. C'est au contraire par la conscience de la vulnérabilité humaine que le gouverneur conduira l'enfant à se mettre à la place de ceux qui souffrent. La connaissance des misères communes à l'humanité préserve la pitié naturelle de sa corruption en mépris.

Mais la tension pédagogique demeure. D'un côté, seul l'être suffisamment sûr de sa puissance peut être généreux, à la manière du « robuste sauvage » qui, dans le second *Discours*, n'enlève pas « à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs »[67]. D'un autre côté, le sentiment de puissance se transforme en morgue impitoyable d'autant plus aisément qu'elle est protégée par un statut ou un pouvoir qui donne l'illusion d'être invulnérable. Le sentiment de supériorité menace toujours de se muer en inhumanité.

64 *Ibid.*, 395. Dans cette section, je prolonge certaines conclusions développées dans Lenne-Cornuez 2021.

65 Sur cette générosité des vainqueurs, qui n'est pas sans rappeler la générosité aristocratique, on peut aussi penser à Germaine de Staël et son appel à la pitié pour les vaincus de la Révolution. Voir Baczko 2016.

66 Voir aussi : « Toute méchanceté vient de la faiblesse ; l'enfant n'est méchant que parce qu'il est faible ; rendez-le fort, il sera bon » (Rousseau 1969, 288) ; « La crainte et la faiblesse sont les sources de la cruauté » (Rousseau 1995, 395).

67 Rousseau 1964, 156.

Ainsi, l'élève rousseauiste, soucieux des droits de l'humanité, porte-parole des indigents, dispensera autour de lui ses bienfaits, comme Julie avec les villageois des environs, sans jamais les humilier, ni rendre sa générosité onéreuse : « en devenant le bienfaiteur des uns et l'ami des autres [Émile] ne cesse point d'être leur égal. Enfin il fait toujours de sa personne autant de bien que de son argent »[68]. Une des raisons essentielles de cette absence de mépris ou de condescendance est qu'Émile est capable d'occuper une place modeste et subordonnée (comme celle de l'artisan qui n'a pas de boutique et qui loue ses services à un maître) sans s'en sentir rabaissé : « Allez voir […] ce jeune homme à l'atelier, et vous verrez s'il méprise la condition du pauvre ! »[69]

Être bienfaisant sans cesser d'être l'égal de celui à qui l'on porte assistance ne va cependant pas de soi. Cette alliance singulière chez Émile d'une générosité égalitaire (alors qu'elle serait oxymorique chez le riche ou le noble) suppose la conscience de l'égalité de tous les hommes et de leur droit commun à être soulagé des peines inhérentes à la condition humaine. Mais telle est la troisième tension qui altère la pitié : le sentiment de dépendance à l'égard du bienfaiteur place le nécessiteux dans une position qui menace de réduire l'égalité humaine à une fiction originelle abolies par les inégalités sociales. Symétriquement, la position de bienfaiteur n'est pas dénuée d'une posture paternaliste qui menace la conscience de l'égalité.

4. L'égalité des droits et la pitié méprisante pour les femmes

De façon célèbre, le *Contrat social* ne mentionne aucunement la pitié[70]. Ce n'est pas sur une solidarité empathique que repose le lien social. Chaque individu verra bien plutôt ses intérêts protégés à égalité avec ceux des autres par un contrat politique qui unit les volontés « sous la suprême direction de la volonté générale ». L'égalité civile et politique semble reléguer à la sphère privée une pitié qui perd toute dimension politique et sociale. En effet, du point de vue du contrat, « la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres ». Le citoyen reconquiert une forme d'indépendance, non plus

68 Rousseau 1969, 805.
69 *Ibid.*, 807.
70 Sur cette question débattue, voir notamment Masters 1992.

naturelle, mais instituée par les lois : « chacun se donnant à tous ne se donne à personne »[71]. Telle est la conclusion « qui doit servir de base à tout le système social » : « au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et […], pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit »[72].

Rousseau l'a cependant suffisamment montré, les inégalités des positions sociales associées aux talents valorisés par amour-propre, et les inégalités de richesses rendant les uns démunis de ce que les autres ont en trop, prouvent qu'une pure égalité formelle serait insuffisante. Le contrat social n'est réellement avantageux à tous que si chacun peut subvenir à ses besoins. Ainsi, Rousseau le précise en note : « Sous les mauvais gouvernements cette égalité n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien : D'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun n'a rien de trop »[73]. Symétriquement, puisqu'Émile vivra sous un gouvernement, non seulement mauvais, mais illégitime[74], le gouverneur a garanti son indépendance par un métier qui lui donnera toujours de quoi vivre : l'état de menuisier n'a pas seulement pour but de le rendre compatissant au sort des pauvres, mais inversement de ne jamais devoir compter sur la générosité d'autrui pour subsister.

Or, à l'indépendance masculine correspond un ancrage féminin dans un foyer, une réclusion qui convient selon Rousseau à la nature de la femme, et qui en fait la médiation par laquelle l'homme se sédentarise sans pour autant perdre sa capacité fondamentale à être partout à sa place[75]. Le contrat social entre des individus en apparence non-genrés occulte en réalité un « contrat

71 Rousseau 1964, 361.
72 *Ibid.*, 367.
73 *Ibid.*
74 Ses voyages au Livre V montrent que la volonté générale est absente de toutes les sociétés établies de son temps.
75 Le récit inachevé de *Émile et Sophie, ou les Solitaires* (Rousseau 1969) témoigne de cette complémentarité inégalitaire entre le masculin et le féminin : si l'union est rompue, l'homme reprend ses voyages, tandis que la femme est vouée au malheur.

sexuel » qui place la femme sous la dépendance du mari et lui assigne les fonctions maternelles et domestiques de l'espace privé, permettant à l'homme de s'engager dans l'espace public[76]. On sait que les Révolutionnaires français dénieront les droits des femmes et excluront ces dernières de la scène politique. Selon le député Jean-Pierre-André Amar, parlant au nom du Comité de sûreté générale (*Discours* à la Convention nationale, Séance du 9 Brumaire an II/30 octobre 1793), les femmes n'ont pas « la force morale et physique » qu'exige l'exercice des droits politiques[77]. Aux arguments énonçant l'infériorité intellectuelle des femmes s'ajoutent ceux de l'incompatibilité entre la faiblesse naturelle, la pudeur, la douceur, la modération de la femme honnête, et le rôle public de citoyen.

Cette exclusion suscite l'indignation de nombreuses femmes qui osent revendiquer leurs droits[78]. Mary Wollstonecraft, en défendant l'égalité des droits des hommes et des femmes, s'en prend singulièrement à Rousseau. À ses yeux, l'auteur de l'*Émile* est le représentant par excellence de ces « écrivains qui ont attiré sur les femmes la *pitié méprisante* des hommes »[79]. Cette pitié qui enveloppe du mépris est le sentiment masculin que Rousseau contribue à justifier à l'égard des femmes en naturalisant leur faiblesse et leur soumission à un maître masculin. Ici la pitié victimise son objet, autant qu'elle le dégrade. Tout en prétendant s'intéresser sincèrement au bien des femmes, l'auteur méprise celles qu'il prétend secourir en justifiant et renforçant les causes même de leur affaiblissement et de leur asservissement. « Le paradoxe de Rousseau »[80] est de légitimer l'inégalité des femmes, contre sa propre critique déployée dans le second *Discours* au sujet de la naturalisation des inégalités sociales.

Wollstonecraft retourne l'argument de l'auteur contre lui-même : « Pour rendre [la femme] faible, ou belle, ce qui est la même chose au dire de certaines gens, on néglige son intelligence, et les petites filles, forcées de se tenir tranquilles, jouent avec des poupées, ou prêtent l'oreille à de folles conversations.

76 Voir Pateman 1988.
77 Extraits reproduits dans Lely 2012, 57-60 : voir 59.
78 Rebérioux, Duhet 1981.
79 Wollstonecraft 2016. Le titre du chapitre V est en anglais le suivant : « Animadversions on some of the writers who have rendered women objects of *pity, bordering on contempt* » (je souligne).
80 *Ibid.*, 121.

– On vient, après cela, nous donner l'effet de l'habitude comme l'indication certaine de la nature »[81].

La pitié méprisante prétend secourir des êtres dont elle dénie l'humanité en les enfermant dans une condition subalterne. Wollstonecraft refuse cette pitié et n'a que faire de cette assistance ; elle exige la reconnaissance de ses droits et de son autonomie. Elle revendique, pour toutes, l'indépendance qu'elle a cherché à conquérir pour elle-même : « Je plaide pour mon sexe, j'en conviens, mais non pour moi-même. Je regarde depuis longtemps l'indépendance, comme le plus grand bonheur de cette vie, et même comme la base de toute vertu »[82]. Les épithètes (belles, douces, délicates…) que les hommes accolent aux femmes afin de naturaliser leur inégalité résonnent comme des « insultes »[83]. Là où la pitié devait être chez Rousseau le vecteur d'une bienfaisance active qui unit tous les êtres et contrebalance les injustices sociales, elle devient aux yeux de Wollstonecraft un sentiment genré qui objectifie la femme et est le reflet de son exclusion injuste des droits humains. Au-delà du paternalisme rousseauiste, c'est bien un contrat social patriarcal qui est dénoncé, refusant l'émancipation des femmes et justifiant leur domination. La pitié adressée à la faiblesse ou la fragilité prétendue de la nature féminine n'est que le symptôme du mépris de leurs droits. Non seulement, l'hommage rendu à la sensibilité féminine est un éloge duplice et perfide, mais cette sensibilité justifie en retour une pitié qui la maintient dans la dépendance. En somme, Wollstonecraft refuse que la femme soit tant sujet qu'objet d'une pitié qui l'assigne à une place subalterne.

Mais tel est aussi le paradoxe de Wollstonecraft[84] : en revendiquant une égalité identique à celle des hommes, elle se montre elle-même très dure, voire impitoyable, à l'égard de ces femmes qui jouent de leur féminité pour conquérir un peu d'empire[85] ; en refusant la pitié méprisante des hommes à l'égard des

81 *Ibid.*, 175.

82 *Ibid.*, 68.

83 *Ibid.*, 114. « Comme moraliste, je demande ce que signifie l'assemblage incohérent de jolis défauts, aimables faiblesses, etc. ? » (*ibid.*).

84 Pateman parle du « dilemme de Wollstonecraft » (Pateman 1989, 196) à propos de la tension chez elle entre un féminisme libéral « de l'égalité », dont l'idéal est l'indépendance, et un féminisme « de la différence » qui revendique les besoins et qualités spécifiquement féminines, notamment maternelles : « The extremely difficult problem faced by women in their attempt to win full citizenship I shall call 'Wollstonecraft's dilemma' ».

85 Voir la condamnation de ces femmes coquettes qui « se vantent quelquefois de leur fai-

femmes, elle a pu apparaître comme méprisant elle-même toute forme de féminité[86] ; en revendiquant l'extension asexuée ou dégenrée de l'idéal des droits de l'homme et du citoyen, elle pourrait avoir projeté un idéal d'indépendance individuelle au détriment de la solidarité qu'une forme de sympathie identificatrice et dénuée de mépris peut permettre.

La pitié est-elle méprisante ? À défaut d'avoir lavé le sentiment de compassion de ce soupçon, la question en a révélé les tensions inhérentes : entre la logique contractuelle du paiement des dettes et l'affection compassionnelle sans calcul ; entre la reconnaissance de l'humanité et la justice distributive de l'être charitable ; entre la conscience de l'égalité et la position paternaliste du bienfaiteur. Ainsi, les femmes et les pauvres sont en droit de refuser cette *logique de l'assistance*, au sein de laquelle la pitié est reçue comme une humiliation. Seul un contrat social légitime peut garantir les droits de l'humanité de chacun, en libérant l'individu de toute dépendance à l'égard d'une distribution personnelle des bienfaits. Le respect des droits de l'humanité, à l'instar de ce que suggère Rousseau, ne comprend pas seulement la garantie d'une égalité formelle mais l'assurance pour chacun des *conditions matérielles de son autonomie*. Mais contre la division genrée des fonctions et des espaces, opérée par Rousseau, le respect des sentiments féminins, tout comme de ceux dont les femmes sont l'objet, devient, avec Wollstonecraft, le ressort de l'aliénation de leur liberté[87]. La pitié n'est alors plus que le palliatif insatisfaisant d'une société inégalitaire ou le symptôme d'un rapport de domination qui ne dit pas son nom.

Pourtant, l'éloge de la pitié compatissante, dénuée de mépris, et éduquée, dans son intelligence relationnelle, pour devenir un sens de la justice, peut aussi être compris comme la défense d'une sensibilité morale plus humaine que l'obéissance implacable et impitoyable à des règles abstraites. La promotion de l'indépendance individuelle pourrait aussi sonner la fin de toute solidarité bien-

---

blesse » (Wollstonecraft 2016, 121), qui « se glorifient de leur puissance illicite » (*ibid.*,122). Les femmes « méprisent leur liberté » pour lui préférer un vain empire (*ibid.*,137), « exaltées par leur infériorité, ce qui semble impliquer une espèce de contradiction » (*ibid.*, 141).

86 Voir Gubar 1994. La défense de l'autrice a pu aussi apparaître comme un individualisme bourgeois qui encourage le contrôle de soi dans des attitudes *mâles* (voir Poovey 1984) ou encore comme une forme de haine puritaine du corps et du plaisir féminin (voir Kaplan 1986, 31-56).

87 Voir aussi Kofman 1982.

faisante, en considérant celui ou celle qui échoue comme *pitoyable*, c'est-à-dire *méprisable*, parce qu'il ou elle ne devra alors plus s'en prendre qu'à elle-même. Paradoxalement, c'est chez Rousseau qu'on pourrait trouver – et que certaines autrices elles-mêmes ont trouvé[88] – les ressources pour défendre cette voix féminine[89] *pitoyable au vieux sens du terme*, et une morale du sentiment loin de la froideur du calcul ou de l'intérêt bien compris. Reste que, comme nous en avertit Wollstonecraft, en l'absence de voie d'émancipation et d'autonomie, l'éloge des sentiments féminins risque le plus souvent d'essentialiser la femme, et la pitié risque d'enfermer ceux et celles qui en sont l'objet dans la dépendance.

Johanna Lenne-Cornuez
Université Jean Moulin Lyon 3*

88 Voir Seidman Trouille 1997.
89 Gilligan 2019.

* johanna.lenne-cornuez@univ-lyon3.fr; Université Jean Moulin Lyon 3, Faculté de philosophie, Campus des Quais, Palais de l'Université, 15 quai Claude Bernard, 69007 Lyon, France. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4240-9301.

BIBLIOGRAPHIE

Arendt 2012 = Hannah Arendt, *De la Révolution*, Paris, Folio Gallimard, 2012.

Baczko 2016 = Bronisław Baczko, « Opinions des vainqueurs, sentiments des vaincus », dans Madame De Staël, *Des circonstances actuelles et autres essais politiques sous la Révolution*, éd. Lucia Omacini, 185-275, Paris, Honoré Champion, 2016.

Beyssade 1992 = Jean-Marie Beyssade, « Jean-Jacques Rousseau : le pacte social et la voix des gueux. Du *Discours sur l'origine de l'inégalité* au *Contrat social* : deux pactes opposés, ou un seul ? », *Cahiers de Fontenay* 67/68 (1992), 31-47.

Boltanski 1993 = Luc Boltanski, *La Souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993.

Castel 1995 = Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.

Cléro 2004 = Jean-Pierre Cléro, « La fin de la notion de passion. Réflexions sur la mort d'une notion », *Lumen* 23 (2004), 39-73.

Diderot, d'Alembert 1751-1772 = Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (éds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1772.

Féraud 1787-1788 = Jean-François Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, Mossy.

Gilligan 2019 = Carole Gilligan, *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Paris, Flammarion, 2019.

Gubar 1994 = Susan Gubar, « Feminist Misogyny: Mary Wollstonecraft and the Paradoxes of 'It Takes One to Know One' », *Feminist Studies* 20 (1994), 452-473.

Hirschman 1980 = Albert Hirschman, *Les Passions et les intérêts*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.

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

Kaplan 1986 = Cora Kaplan, *Essays in Culture and Feminism*, London, Verso, 1986.

Kofman 1982 = Sarah Kofman, *Le Respect des femmes : Kant et Rousseau*, Paris, Galilée, 1982.

Larrère 1992 = Catherine Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

Larrère 2002 = Catherine Larrère, « Sentiment moral et passion politique : la pitié selon Rousseau », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 13 (2002), 175-199.

Lely 2012 = Sandrine Lely, « 'La massue d'Hercule soulevée par la main des Grâces'. Le débat sur la place des femmes dans l'art, entre 1747 et 1793 », dans Éliane Viennot, Nicole Pellegrin (éds.), *Revisiter la « querelle des femmes ». Discours sur l'égalité/inégalité des sexes, de 1750 aux lendemains de la Révolution*, 45-60. St Etienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2012 (L'École du genre, 8).

Lenne-Cornuez 2020 = Johanna Lenne-Cornuez, « Éduquer à la compassion. Martha Nussbaum au prisme de Rousseau », *Lumières* 35 (2020), 127-146.

Lenne-Cornuez 2021 = Johanna Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

Lenne-Cornuez 2022 = Johanna Lenne-Cornuez, « Du droit naturel aux droits de l'humanité. La norme immanente du droit politique et la résistance à l'injustice chez Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale* 3 (2022), 303-321.

Masters 1992 = Roger D. Masters, *La Philosophie politique de Rousseau*, Lyon, ENS éditions, 1992.

Nussbaum 2001 = Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Pateman 1988 = Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

Pateman 1989 = Carole Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and the Welfare State*, Cambridge, Polity, 1989.

Poovey 1984 = Mary Poovey, *The Proper Lady and the Woman Writer*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Radica 2008 = Gabrielle Radica, « La pitié chez Rousseau », dans Frédéric Brahami (éd.), *Les Affections sociales*, 173-201, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2008.

Rebérioux, Duhet 1981 = Madeleine Rebérioux, Paule-Marie Duhet (éds.), *Cahiers de doléances des femmes en 1789 et autres textes*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 1981.

Rousseau 1959 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes I : Les Confessions – Autres textes autobiographique,* éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1959 (Bibliothèque de la Pléiade, 11).

Rousseau 1961 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes II : La Nouvelle Héloïse – Théâtre – Poésies – Essais littéraires*, éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1961 (Bibliothèque de la Pléiade, 153).

Rousseau 1964 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes III : Du contrat social – Écrits politiques*, éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade, 169).

Rousseau 1969 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes IV : Émile – Éducation – Morale – Botanique,* éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969 (Bibliothèque de la Pléiade, 208).

Rousseau 1995 = Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes V : Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, éds. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade, 416).

Schaeffer 2014 = Denise Schaeffer, *Rousseau on Education, Freedom and Judgment*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2014.

Seidman Trouille 1997 = Mary Seidman Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment: Women Writers Read Rousseau*, Albany, State University of New York Press, 1997.

Simon 1771 = Richard Simon (éd.), *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux*, Paris, Compagnie des libraires associés, 1771.

Spector 2015 = Céline Spector, « L'insoutenable légèreté de l'être. Les errances de la conscience dans les Rêveries du promeneur solitaire », *Studi Filosofici* 38 (2015), 139-156.

Spector 2017 = Céline Spector, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2017.

Voiture 1855 = Vincent Voiture, *Oeuvres de Voiture. Lettres et poésies*, éd. M. Alexandre Ubicini, Paris, Charpentier libraire-éditeur, 1855.

Voltaire 1879 = Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire 22. Mélanges I*, Paris, Imprimerie A. Quantin et Cie, 1879.

Wollstonecraft 2016 = Mary Wollstonecraft, *Œuvres. Défense des droits des femmes, Maria ou le Malheur d'être femme, Marie et Caroline*, éd. Isabelle Bour, Paris, Classiques Garnier, 2016.