

COMMENTAIRE D'UN TEXTE PHILOSOPHIQUE

ÉPREUVE À OPTION : ÉCRIT

Michèle Cohen-Halimi et David Lefebvre

Coefficient : 3 ; **Durée** : 4 heures

Nombre de copies : 162

Répartition des notes :

< 5 : 21
< 8 : 43
< 11 : 38
< 15 : 43
< 18 : 15
= 18 : 2

La session 2005 constitue un très bon cru pour l'épreuve écrite. Elle se signale, en effet, par une nouvelle hausse de la moyenne des notes : 09,25 par rapport à 08,93 en 2004 (et à 07,36 en 2003) mais elle se caractérise surtout par une remarquable importance numérique du groupe de tête, puisque 17 copies, notées entre 15 et 18, ont forcé l'admiration du jury.

Le jury a donc été très satisfait, cette année, par la capacité des candidats à commenter avec acribie le texte qui leur était proposé et à mettre en perspective certains arguments rousseauistes. Il est ainsi apparu que ni la connaissance de l'œuvre, ni la rigueur, ni la reconnaissance questionnante des concepts n'ont fait défaut. Et le présent rapport ne pourra que conclure sur ce jugement très favorable.

Extrait de la première partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, le texte poursuit le portrait « métaphysique et moral » de l'homme et prend pour objet d'analyse le devenir de la pitié au point de rupture où la raison se développant et impliquant une succession en chaîne d'altérations, la genèse de l'amour propre semble réduire, sinon détruire, la force propre de la pitié à l'état de nature.

D'où le double mouvement du texte : dans le premier paragraphe, Rousseau porte à son paroxysme – sous la figure littéralement impitoyable du philosophe raisonneur – l'altération de l'amour de soi en amour propre (produite par le développement de la raison et accusée par celui de la réflexion) en même temps qu'il retourne analytiquement ce procès d'altération pour exhiber, comme en sous-main, les effets de celui-ci sur la pitié ; dans le deuxième paragraphe, il s'agit moins pour Rousseau d'éclairer le devenir du sentiment de pitié que de produire une traduction ou une formulation rationnelle du principe de la pitié, de sorte que chacun des deux principes du droit naturel puissent être « rétablis » par la raison « sur d'autres fondements », conformément à ce qu'annonçait la Préface du livre.

Cet extrait du *Second Discours* présente donc à la fois un jeu de tension, par où l'état de nature de la pitié sert à éclairer son propre recouvrement par la genèse puis le

développement de la raison, et une tentative de traduction, par où le principe de la pitié qui, dans l'état de nature, « tient lieu de Loix, de mœurs et de vertu » vient ici, sous la plume de Rousseau, chercher son équivalent discursif dans la « maxime de bonté naturelle », dont le livre IV de l'*Emile* poursuivra, à maints égards, l'analyse.

Le plan du texte était assez manifeste tant par sa distribution en deux paragraphes que par son articulation logique (« Il est donc bien certain que la pitié... »). Encore ne fallait-il pas s'égarer dans un commentaire excessif des exemples de la première partie ni sacrifier l'analyse des deux maximes finales, chargées chacune de s'ajuster à la meilleure traduction « raisonnée » du principe de la pitié naturelle. Une lecture attentive, qui suivait le fil directeur de la répétition « c'est », par laquelle l'analyse rousseauiste tour à tour se gradue en se déployant puis se ramasse en se traduisant, a fréquemment aidé les candidats à ne pas manquer la trame du texte. A l'inverse, les copies les moins réussies se sont généralement caractérisées par un défaut de saisie synoptique et logique de l'argument, se sont perdues dans les détails et les rappels inutiles, relatifs au statut de l'état de nature, et ont fini par ne pas commenter la deuxième moitié du texte. Le premier paragraphe de l'extrait offre, il est vrai, une richesse d'analyse susceptible d'accaparer tout le temps du commentaire. Il fallait donc que les candidats veillent à la cohérence et à l'équilibre de l'argumentaire plutôt qu'à l'épuisement du sens de chaque détail.

Dans le premier paragraphe, le texte prend un éclairage de scène puisque Rousseau incarne son analyse des effets de la genèse de la raison sur l'amour de soi et sur la pitié dans ce qu'on pourrait reconnaître comme trois « personnages conceptuels » (selon le mot de G. Deleuze) : celui du philosophe, celui de l'homme sauvage et, enfin, celui de la canaille unie aux femmes des Halles. C'est le rapport de ces trois « personnages conceptuels » et l'ordre de leur succession qui importent pour saisir l'argument du texte.

Surgit d'abord le philosophe, dont les *Confessions* (VIII, OC I,389) imputeront la noirceur au personnage principal du *Fils naturel* (1757) de Diderot, nommé par une erreur de Rousseau « Clairval » au lieu de « Clairville », lapsus significatif puisqu'en lui s'opère la crase de Dorval et de Clairville, crase où s'anticipe étrangement la manière sadienne de forger des noms, de tisser par les noms empruntés à la tradition philosophique un continuum de réflexion sur l'insensibilité, l'absence de pitié, l'apathie, et d'enchevêtrer cette réflexion dans la mémoire d'autres livres : ainsi celle qui, dans *Le Fils naturel ou les épreuves de la vertu*, est la sœur de Clairville, Constance, deviendra-t-elle la dédicataire de *Justine ou les malheurs de la vertu* de Sade... Le philosophe de Rousseau initie donc une analyse, ici dramatisée, sur le rapport d'implication entre, d'une part, le développement le plus extrême de la raison dont la pratique de la philosophie définit la forme accomplie (traduite par le néologisme, relevé par Voltaire, de « s'argumenter ») et, d'autre part, la privation de pitié. Toute la question est alors de comprendre si cette absence de pitié, proportionnée au développement de l'amour propre, doit s'entendre au sens d'une privation absolue ou relative. Le philosophe, en tant qu'il incarne le développement hyperbolique de l'amour propre, est-il sans pitié ou, par sa raison, toujours en lutte - et toujours victorieux dans cette lutte - contre la force indestructible de la pitié naturelle ? Est-ce, par conséquent, la force même de la pitié qui est détruite ou son efficace qui est diminuée voire annulée ? Le « philosophe » exprime autant un état devenu « séparé », « isolé », « replié sur lui-même » de l'homme de l'amour propre qu'un conflit latent entre la force séparatrice de la raison raisonneuse et la force liante de la pitié. Le philosophe qui « s'argumente » incarne, en effet, un espacement de soi à soi par où le rapport du soi à l'espèce est lui-même mis à distance, transformé en abstraction ou en spectacle. Reste que sous cette altération de l'amour de soi en amour propre et sous cette séparation du soi individué, atomisé, avec ses semblables et avec l'espèce, se dévoile un conflit, conflit de mouvements où l'immédiateté du sentiment de pitié, traduite par l'immédiateté du sens de la

vue (« l'aspect d'un homme souffrant », « ... son semblable sous sa *fenestre* ») s'oppose aux médiations discursives multiples par lesquelles la pitié, cette « répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables » (Préface OC III,126) trouve son efficace annulée. Le faible effort que produit le philosophe pour annuler l'efficace de la pitié (moindre effort traduit par la tournure restrictive de la phrase « il n'a qu'à se mettre sa main sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la Nature qui se revolte en lui... ») désigne la persistance d'un conflit demeuré latent, presque inaperçu, mais qui suffit à indiquer que la pitié reste, chez Rousseau, l'indicateur d'une certaine continuité de l'espèce, fût-ce sur le mode de la quasi rupture. « ... Telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire » note Rousseau dans un passage qui précède de peu notre texte ; et il écrira plus clairement encore : « ... l'on a, malgré soi, pitié des infortunés (...) Les plus pervers ne sauraient perdre tout-à-fait ce penchant : souvent il les met en contradiction avec eux-mêmes. » (*Emile* IV, OC IV,597)

Enfin, comme le prescrira le livre IV de l'*Emile*, « il faut apprendre à voir dans les actions humaines les premiers traits du cœur de l'homme, avant d'en vouloir sonder les profondeurs ; il faut savoir bien lire dans les faits avant de lire dans les maximes » ; le premier paragraphe de cet extrait reconduit ainsi les actes du philosophe à leur maxime, celle de l'amour propre : « peris si tu veux, je suis en sûreté », maxime secrète, non dénommée comme telle, chargée de mettre en attente ce que pourrait devenir un équivalent discursif de la pitié naturelle.

Le surgissement disruptif du second « personnage conceptuel », « l'homme Sauvage », mesure subitement le développement de la raison et de ses effets à l'aune de l'état de nature, c'est-à-dire à l'aune d'un état supposé ante-rationnel. Tout ce que l'analyse avait montré engendré, altéré, est alors hypothétiquement retranché : « l'homme Sauvage », dépourvu du talent de la réflexion - que Rousseau nomme « admirable » par antiphrase -, exhibe une pure négation de tous les acquis caractéristiques de la sortie de l'état de nature, il sert l'expression de la pitié pour ainsi dire à l'état pur, c'est-à-dire saisie hors du rapport antagonique qui précédemment l'empêchait. Convoqué par défaut d'exemple concret et par excès de l'hypothèse de l'état de nature sur toute convocation d'exemple, « l'homme Sauvage » rappelle la fonction strictement critique de l'hypothèse : « Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'originale et d'artificiel dans la Nature actuelle de l'homme, et de bien connoître un Etat qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de nôtre état présent » (Préface OC III,122). Au « philosophe » qui « s'argumente » pour résister au « premier sentiment de l'humanité » s'oppose critiquement l'« homme Sauvage », qui se livre « étourdimement » (sans réflexion) à ce sentiment. Ainsi semblent se faire face les deux formes pronominales des verbes « s'argumenter » et « se livrer », modalisée, pour la seconde, par l'adverbe « étourdimement » qui en suspend le sens réfléchi alors que le néologisme de la première accuse la réflexion inhérente au verbe « argumenter ». Aussi les deux « personnages conceptuels » s'opposent-ils de manière dissymétrique, le premier, le « philosophe », rapportant le soi de l'homme à une existence que les médiations de la réflexion ont séparée de la vie de l'espèce, tandis que le second, l'« homme Sauvage », rapporte l'être humain à une immédiateté de présence à soi et à l'espèce qu'aucun écart discursif n'entame.

La fonction discriminante de l'« homme Sauvage » dans la relecture du devenir « philosophe » de l'homme naturel se prolonge dans la suite immédiate du texte puisqu'elle suit comme un curseur le déchiffrement de l'exemple d'une scène d'émeute où surgit, cette fois, un troisième « personnage conceptuel », celui de la « canaille » et des « femmes des Halles ». Il s'agit, dans cet exemple, de situer le degré d'efficace de la pitié chez les êtres les moins « philosophes » de l'état social. Ce degré sera défini différenciellement par la polarité

« philosophe » (degré zéro de l'efficace de la pitié) / « homme Sauvage » (efficace pleine et pure de la pitié dans l'état de nature). Entre l'altération extrême de l'amour de soi en amour propre, c'est-à-dire l'ineffectivité du mouvement naturel de la pitié, d'une part, et l'intégrité parfaite de ce « sentiment d'humanité », d'autre part, il faut, à présent, évaluer, cribler, démêler une situation mixte. Chacun des personnages conceptuels, on l'aura compris, est chargé par Rousseau d'incarner un degré d'efficace de la pitié. La « canaille » et les « femmes des Halles » mettent à l'épreuve l'hypothèse d'une humanité « sortie » de l'état de nature mais minimalement altérée par le développement de la réflexion, ils renversent le rapport de proportion amour propre/pitié, caractéristique des hommes les plus dévoyés par les arguties de l'amour propre, les « philosophes ». Aussi Rousseau s'emploie-t-il savamment, dans cet exemple de scène d'émeute, à reprendre, pour les inverser, les valeurs sociales et morales, qui supportaient implicitement la scène première du meurtre dont le philosophe redoublait pour lui-même la dimension de lointain spectacle. En effet, l'homme égorgé (peut-être par la canaille) sous la vue presque indifférente du sage et honnête « philosophe » est une scène dont les repères axiologiques sont bouleversés dans la scène d'émeute, laquelle s'anime du déchiffrement de toutes les « scènes » précédentes : ce sont, en effet, les « honnêtes gens » qui désormais « s'entr'égorgent », tandis que l'homme prudent, celui qui délibère et raisonne avant d'agir, répète le mouvement « philosophique » de mise à distance du sentiment de pitié, il « s'éloigne » ; et devant ces « honnêtes gens » qui s'entre-tuent (spectacle éminemment hobbien où la « férocité de l'amour propre » n'est « tempérée » par aucune « répugnance innée à voir souffrir son semblable » OC III,154), ce sont donc les êtres les moins *réfléchis*, par suite les plus proches de l'« homme Sauvage », qui agissent sous la motion immédiate de la pitié.

Ce qu'il fallait démontrer à partir des *actions*, à savoir que le degré d'efficace de la pitié est inversement proportionnel au degré de développement des arguties de l'amour propre, est ainsi démontré. Reste alors à saisir la *maxime* de la « canaille » et des « femmes des Halles », maxime qui, donnant voix au cœur de l'état social au sentiment de la pitié, en formulerait un équivalent discursif. Il est assez singulier que, dans le deuxième paragraphe de cet extrait, la pitié se manifeste moins par l'immédiateté affective de la vue que par une « douce voix » dont Rousseau produit en quelque sorte le discours, discours apte, dans l'état social, à faire contrepoint aux ratiocinations de l'amour propre. Cette élaboration « discursive » est l'objet de la deuxième moitié du texte.

C'est la première fois, depuis la Préface, que les deux principes du droit naturel, amour de soi et pitié, sont rappelés à leur définition conjointe : dans l'état de nature, la pitié a une fonction modératrice, elle limite l'activité de l'amour de soi et, ce faisant, favorise le concours de la conservation du soi avec « la conservation mutuelle de toute l'espèce ». La dualité des principes du droit naturel n'est pas une dualité de conflit mais de concours. C'est dans l'état civil que ces principes risquent d'entrer en conflit. D'où l'enjeu du texte.

La fonction limitatrice de la pitié s'entend en deux sens, dont le premier est réfléchi et dégagé abstraitement à partir des exemples du premier paragraphe. Ce premier sens est celui d'un transport d'identification par lequel tout homme se porte « sans réflexion » au secours d'un semblable qui souffre. Selon ce premier sens, la pitié est lisible en acte. Et c'est cette lisibilité que le premier paragraphe s'est chargé d'éclairer à même l'état social. Le deuxième sens, nouvellement introduit par le texte, est celui d'une limitation en puissance de la conservation de soi. La pitié ne porte plus au secours de ..., elle « détourne » d'une conservation de soi qui impliquerait une lutte avec d'autres hommes, inaptes à produire un surcroît d'effort pour se conserver. Cette limitation en puissance de la conservation de soi par la pitié suppose une forme d'anticipation grâce à laquelle le « Sauvage *robuste* » évalue une différence d'aptitude, mesure le danger couru par un « *foible* enfant » ou par « un vieillard

infirmes », et compare aussi la pénibilité des efforts mis par ceux-ci à trouver leur subsistance avec la facilité qui lui permettrait à lui de se satisfaire ailleurs. Certains candidats ont très justement défini la pitié comme une grandeur évanouissante, en se référant précisément à l'article « Fluxion » de l'Encyclopédie ainsi qu'au calcul newtonien des fluxions.

La lutte à mort, dans ce passage, est donc suspendue sous un double régime de conditions, puisqu'il faut non seulement prêter à la pitié une signification d'anticipation limitant pour ainsi dire de l'intérieur l'activité de l'amour de soi ou inscrivant cette activité à l'intérieur de la survie de l'espèce mais puisqu'il faut également supposer une suffisante abondance des productions naturelles pour que le « détour » du « Sauvage robuste » soit possible. Selon ce deuxième sens, l'efficace de la pitié se trouve proportionnée à la facilité de la conservation de soi, et la fonction limitatrice de la pitié elle-même enveloppe en puissance une forme de prévision par laquelle « le Sauvage » sort du présent immédiat pour s'ouvrir au futur d'un espoir assuré ou au temps différé de son « détour ». Sans verser le sens de ces analyses rousseauistes au profit d'un ancien différend de commentateurs, relatif au lien de la pitié avec l'imagination, il semble toutefois que cette deuxième définition de la pitié comme limitation - en puissance et par prévision - de la conservation de soi mérite de retenir l'attention.

Rousseau réserve à sa clarification du sens des deux principes du droit naturel un traitement séparé de l'état social en même temps qu'il introduit dans ses analyses un pronom « nous » qui semble venir brouiller les plans d'analyse. En réalité, il rappelle, une fois encore, l'état de nature à sa seule fonction d'index critique. La question rousseauiste n'est ainsi jamais perdue de vue : la pitié n'est pas un principe de sociabilité, elle maintient l'homme naturel dans son isolement, elle n'entre en action que lors de circonstances contingentes, toutefois, elle détermine assez le comportement de l'homme naturel solitaire non seulement en acte, à l'occasion de rencontres, mais aussi en puissance pour que Rousseau y reconnaisse un tenant-lieu de « Loix, de mœurs et de vertu ». Et cette dénomination impropre est déjà une vue rétrospective de l'état social sur l'état de nature. Mais cette impropriété n'est pas sans bénéfique puisqu'il s'agit bien de nommer et de définir ce qui dans l'état du développement de la raison pourrait jouer une fonction limitatrice ou modératrice, équivalente à celle de la pitié dans l'état de nature. Rousseau, ici traducteur de la pitié naturelle, invente en quelque sorte le statut de « Loix, de mœurs et de vertu » de son original (la pitié naturelle) pour assurer la recherche d'une équivalence. Pour que la pitié trouve sa voix dans l'état rationnel, Rousseau lui en prête une dans l'état de nature.

L'équivalent discursif de cette voix vient à se formuler à la fin du texte à travers l'énoncé de deux maximes. La première maxime, « maxime sublime de justice raisonnée », conforme à l'enseignement évangélique (Evangile selon Matthieu VII,12 et Evangile selon Luc VI,31), place la considération d'autrui au centre de la détermination de chacun des actes du soi. Mais pourquoi est-elle dite « sublime » et « parfaite » sans être pour autant retenue par Rousseau ? C'est qu'au lieu de limiter l'expansion de l'amour de soi, la pitié détermine, dans cette maxime, les conditions mêmes de l'activité de conservation de soi en soumettant à une exigence de réciprocité complète la satisfaction du soi et le rapport à autrui au point qu'autrui semble doubler la conscience de soi. Cette maxime de « justice raisonnée » définit donc une parfaite réciprocité des rapports entre semblables mais une telle réciprocité reste idéale puisqu'elle oublie la radicale primitivité de l'amour de soi sur laquelle Rousseau reviendra de manière insistante dans l'*Emile* (IV, OC IV,491) : « La source de toutes nos passions, l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît 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 les autres ne sont en un sens que des modifications ». Aussi l'enseignement évangélique n'offre-t-il pas une traduction appropriée de la voix de la pitié car il élide trop rapidement la réalité de l'amour de soi que la pitié peut « modifier » mais non pas intégralement déterminer.

Rousseau repart de la secondarité de la pitié et de la fonction limitatrice de celle-ci. La traduction discursive de la voix naturelle de la pitié n'est plus : « *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse* » (où le rapport à autrui occupe une place première) mais : « *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible* », où le concours de l'amour de soi raisonné avec la pitié change de polarité, se recentre sur l'auto-conservation, et se dote par ce changement même d'une plus grande efficacité. Voilà pourquoi la seconde maxime, sans avoir la perfection d'idéal de la première, s'avère finalement « plus utile ».

Pour conclure, le jury ne peut que répéter la grande satisfaction qu'il a eue cette année à la lecture des copies.