



HAL
open science

L'empathie avant sa dénomination : enquête philosophique et littéraire sur la sympathie au XVIIIe siècle

Jadd Hilal

► **To cite this version:**

Jadd Hilal. L'empathie avant sa dénomination : enquête philosophique et littéraire sur la sympathie au XVIIIe siècle. Littératures. Sorbonne Université, 2021. Français. NNT : 2021SORUL030 . tel-04866764

HAL Id: tel-04866764

<https://theses.hal.science/tel-04866764v1>

Submitted on 6 Jan 2025

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.



SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE III

Centre d'Étude de la Langue et des Littératures Françaises

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

Discipline : Littérature et civilisation françaises

Présentée et soutenue par :

Jadd HILAL

le 29 mai 2021

L'empathie avant sa dénomination
Enquête philosophique et littéraire sur la sympathie au XVIII^e
siècle

Sous la direction de :

M. Christophe MARTIN – Professeur à la Faculté des Lettres de Sorbonne Université

Membres du jury :

Mme Aurélia GAILLARD – Professeur, Université Bordeaux-Montaigne

M. Christophe MARTIN – Professeur, Sorbonne Université

M. Denis REYNAUD – Professeur, Université Lumière Lyon 2

Mme Céline SPECTOR – Professeur, Sorbonne Université

Sommaire

REMERCIEMENTS.....	7
INTRODUCTION GENERALE.....	11
PERSPECTIVE HISTORIQUE	14
PRESENTATION ET JUSTIFICATION DU CORPUS	30
POSITION DU PROBLEME.....	32
HYPOTHESES.....	34
STRUCTURE DE LA RECHERCHE	39
LA SYMPATHIE IMMEDIATE.....	42
L'IMMEDIATETE DE LA SYMPATHIE ET DE L'EMPATHIE.....	43
<i>Une sympathie préreflexive</i>	<i>43</i>
Introduction.....	43
Rousseau : raison, réflexion.....	44
Une sympathie irréfléchie : Diderot.....	50
La sympathie immédiate chez Grouchy	52
Conclusion.....	54
<i>Sympathie immédiate, sympathie indicible.....</i>	<i>55</i>
Introduction.....	55
Marivaux : le je ne sais quoi.....	58
Rousseau : écriture et silence	61
Silence et affect dans <i>La Nouvelle Héloïse</i>	66
Conclusion.....	69
SYMPATHIE IMMATERIELLE, SYMPATHIE MATERIELLE	70
<i>Immatérialité.....</i>	<i>70</i>
Introduction.....	70
Chez Rousseau : amour, musique et immatérialité	71
S'échapper de la matière : la sympathie amoureuse chez Rousseau	72
Conclusion.....	75
<i>Une sympathie et une empathie corporelles et sensibles.....</i>	<i>77</i>
Introduction.....	77
Sympathie, corps et immédiateté chez Marivaux.....	86
Vue et ouïe chez Graffigny.....	88
Chez Rousseau : une sympathie corporelle	90
Une sympathie matérialiste : <i>La Religieuse</i>	93

Grouchy : une sympathie physique	97
Conclusion.....	101
LA SYMPATHIE DEVELOPPEE	104
SYMPATHIE, EMPATHIE, SENTIMENTS	105
<i>Sentir ce que l'autre sent</i>	106
Introduction.....	107
Le sentimentalisme chez Graffigny	121
Pitié et partage affectif chez Rousseau.....	124
Sentir ce que l'autre sent chez Grouchy.....	129
Conclusion.....	133
<i>Se sentir mutuellement</i>	135
Introduction.....	135
Marivaux : sympathie et convenance.....	141
Se ressembler pour sympathiser : Diderot	143
L'identification chez Rousseau	145
Se sentir comme l'autre chez Grouchy	151
Conclusion.....	153
<i>Se sentir à la place de l'autre</i>	155
Introduction.....	155
Sympathie et absorption chez Diderot.....	156
Se sentir dans l'autre chez Rousseau.....	162
Conclusion.....	163
<i>S'oublier dans l'autre</i>	164
Introduction.....	164
Marivaux : convenance et perte de soi.....	164
Rousseau : mourir dans l'un, exister dans le tout.....	166
L'oubli de soi chez Diderot.....	175
Conclusion.....	177
SYMPATHIE, INTELLECT, IMAGINATION	179
<i>Sympathie et empathie : imagination et intellect</i>	179
Introduction.....	179
Diderot : décentrement, imagination et relativisme.....	190
Le décentrement imaginatif chez Rousseau	193
Sympathie, imagination et amour-propre : Rousseau	202
Sympathie et individualisme chez Grouchy.....	206
Conclusion.....	209
<i>Sympathie, empathie : les égarements de l'imagination</i>	210
Introduction.....	210
Oubli de soi.....	211

Déformation de l'autre	219
Sympathie imaginative et ethnocentrisme	226
Conclusion.....	245
L'IMMEDIATETE DANS LE PROCESSUS DE LA SYMPATHIE	248
SYMPATHIE, EMPATHIE : UN PROCESSUS CONVOQUANT A LA FOIS L'INTELLECT ET LE SENTIMENT	249
<i>Sympathie, empathie : une interdépendance des sentiments et de l'intellect.....</i>	249
Introduction.....	249
Sympathie, intellect et sentiments chez Rousseau	253
Sentiments et réflexions chez Grouchy	256
Conclusion.....	259
<i>Le sentiment : une première étape vers la sympathie intellectuelle.....</i>	260
Introduction.....	260
Rousseau et la primauté de la sympathie sentimentale.....	265
Le sentiment chez Grouchy : un déclencheur de la sympathie	268
Conclusion.....	269
L'IMMEDIATETE AU SEIN MEME DU PROCESSUS SYMPATHIQUE : DES SENS A L'INTELLECT	270
<i>Entre sens et entendement.....</i>	270
Introduction.....	270
Diderot : entre matière et pensée	277
Sens et connaissance chez Rousseau.....	281
Grouchy : corps et rhétorique	285
Conclusion.....	288
<i>Entre sens et imagination</i>	289
Introduction.....	289
Matérialisme et imagination chez Diderot	294
Rousseau : sensibilité et imagination.....	296
De la sympathie particulière à la sympathie générale chez Grouchy : l'intervention de l'imagination dans la sensation	298
Conclusion.....	299
CONCLUSION GENERALE.....	301
BIBLIOGRAPHIE	313
SOURCES PRIMAIRES.....	314
<i>Avertissement.....</i>	314
<i>Œuvres du corpus</i>	314
<i>Autres œuvres citées, jusqu'à 1800</i>	317
ÉTUDES CRITIQUES	326
<i>Études générales sur les notions de sympathie et d'empathie</i>	326

<i>Études littéraires et philosophiques sur les auteurs du corpus.....</i>	<i>346</i>
INDEX	370

Remerciements

Je souhaite remercier mon directeur de thèse, Christophe Martin, pour l'exigence de ses critiques et la justesse de ses retours. Je lui suis reconnaissant de m'avoir aidé à complexifier mes réflexions, et lui témoigne, pour cela, ma sincère reconnaissance.

Mes remerciements vont également à l'UFR Langue et littérature françaises, pour l'organisation de séminaires et conférences auxquels j'ai eu le plaisir d'assister, ainsi qu'aux collègues universitaires qui ont eu la gentillesse de me donner de précieux éclairages. Je pense ici à Jacques Hochmann, qui m'a accompagné dans la compréhension de la sympathie et l'empathie chez les penseurs des sentiments moraux ; Céline Spector, qui m'a invité à ouvrir le champ de ma recherche pour mieux saisir les différentes déclinaisons de ces concepts ; Coralie Bournonville, dont la lecture de la thèse a été capitale pour appréhender le lien de la sympathie à l'imagination ; Philippe Colin, qui m'a aidé à penser mon propos dans un cadre colonial ; Catherine Volpilhac-Auger, dont les conseils m'ont permis de me repérer au sein des enjeux de la sympathie chez Montesquieu ; Aurélia Gaillard, qui m'a orienté dans l'étude de déclinaisons scientifiques et médicales ; ainsi qu'Alain Rabatel, qui a dirigé mes recherches dans le cadre de mon master sur l'empathie et que je veux remercier ici pour son intérêt, sa disponibilité et son amitié.

Je suis également reconnaissant aux professeurs qui ont jalonné mon parcours et dont je garde le souvenir, ému, des enseignements : Denis Reynaud, pour son regard éclairé et enthousiaste sur les questions de réception au XVIII^e siècle ; Martine Boyer-Weinmann, pour sa maîtrise des enjeux de la littérature autobiographique contemporaine ; Tristan Vigliano, pour son enseignement passionnant sur la civilisation islamique ; Michèle Clément, pour ses éclairages sur l'humanisme au XVII^e siècle ; Yannick Chevalier, pour son traitement historique et médical des questions de genre ; Christian Nicolas, pour ses réflexions captivantes sur les cultures et civilisations gréco-latines à l'Antiquité ; Laurent Thirouin, pour

sa contribution capitale aux enjeux sociétaux du théâtre au XVII^e siècle ; Jean-Charles Perquin, pour sa fascinante approche de la littérature romantique britannique par le moyen de la civilisation, et Josiane Paccaud-Huguet, pour ses apports psychanalytiques indispensables à la littérature anglophone, ainsi que les directions qu'elle a su donner à mes premiers pas dans la recherche.

Je veux aussi remercier ma famille, mes amis et mes collègues, qui ont la gentillesse de m'épauler de leur mots et de leur présence chaleureuses : Yusra, Zeina, Walid et Marwan Hilal, Fatima Jaafari, Tamara et Salah Choukair, Hakim Ben Djemia, Valentin Ollivon, Sophie Pinto, Virgile Bouteille, Charly Zimmermann, Benoît Delval, Marie Le Gal, Thibaut Jourde, Pierrick Vial, Anouk Agniel, Thomas Lanvin, Laura Amate, Pauline Pouthier Sainte-Rose, Emilie Zollet, Nadège et Cédric Scholl, Stéphanie Storne, Thomas Petitjean, Marlène Cavagna, Clémence Lormier, Juliette Paolotti, Pierre-Julien Lingat, Natacha Blavoyer, Manon Lenoir, Clément Gery, Johana Proscia, Stéphanie Sfeir, Sabyl Ghossoub, Jacqueline et Bernard Magnier, Isabelle Rigollier, Philippe Vallée, Marie Descourtieux, Delphine Mondon-Manaï, Yamen Manaï, Marie et Didier Delezay, Laurent Gaudé, Mellie Roussel, Mohamed Mbougar Sarr, Alain Garnier, Geneviève et Cédric de Guido et Ulrich Neumann. Je n'ai véritablement compris la sympathie que grâce à eux.

Mes remerciements vont enfin à Clémentine Artois, qui m'a fait sourire même dans les moments les plus difficiles, et à qui je ne pourrai jamais assez dire combien je suis heureux de vivre avec elle.

Introduction générale

La popularité de la notion d'empathie a grandi au cours des dernières années. Comme le rappelle la philosophe Amy Coplan, elle apparaît aujourd'hui dans « la psychopathie, les idéologies politiques, le soin médical, le développement moral et éthique, la justice et le tribunal, les différences de genre, l'engagement au travers de l'art et des médias, les méthodes thérapeutiques en psychologie clinique, les neurones miroir et la théorie de l'esprit »¹. Elle s'invite autant dans le domaine politique – le président américain Barack Obama avait fait mention d'un « déficit d'empathie » au cours d'une de ses campagnes présidentielles – que dans celui des sciences humaines, où, comme l'écrit le psychiatre et psychanalyste Jacques Hochmann, au cours des dernières années, trois livres à succès ont annoncé que nous entrons « dans l'âge de l'empathie », que nous allons « vers une civilisation de l'empathie » ou que l'empathie était « au cœur du jeu social »².

L'empathie semble donc aujourd'hui présente en tout lieu³. Mais que désigne-t-elle, exactement ? Quelle est son origine historique ? Doit-on la relier à la sympathie ? Peut-on aller jusqu'à considérer cette dernière, si essentielle au siècle des Lumières, comme son ancêtre ? Répondre à ces questions exige un retour historique.

¹ Amy Coplan, « Understanding Empathy : Its Features and Effects », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, éd. Amy Coplan, Peter Goldie, Oxford Scholarship Online, 2012, p. 2, trad. fr. personnelle.

² Respectivement : Franz De Waal, *The Age of Empathy. Nature Lessons for a Kinder Society* (2010), tr. fr. *L'Âge de l'empathie*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2010, Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization* (2009), tr. fr., *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2011, Serge Tisseron, *L'empathie au cœur du jeu social*, Paris, Albin Michel, 2010 in Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, Paris, Editions Odile Jacob, 2012, p. 11.

³ Autre preuve de ce succès : l'éducation. À Los Angeles, un million de dollars a été dépensé pour enseigner aux élèves des collèges à être empathiques (Winnie Hu, « Gossip Girls and Boys Get Lessons in Empathy », *New York Times*, 4 avril 2009, in Andrea Pinotti, *L'empathie : histoire d'une idée de Platon au posthumain*, Paris, Vrin, 2016, p. 93).

Perspective historique

Au XVIII^e siècle, existe un terme dont les définitions recourent celles de l'empathie en plusieurs endroits : la sympathie. Avant de se prononcer sur la nature de ces entrelacements, il faut indiquer ce que la sympathie signifie pour les penseurs de cette époque. Parmi les définitions qu'elle reçoit alors (car il en est plusieurs), la sympathie est tout d'abord caractérisée par son immédiateté. De l'interprétation pythagoricienne de la musique au principe d'irréflexion des penseurs des sentiments moraux en passant par la catharsis d'Aristote, la sympathie a en effet souvent été pensée comme un phénomène immédiat, dont la manifestation se produit de manière instantanée et en deçà de toute réflexion. La définition qu'en donne le chevalier de Jaucourt dans l'*Encyclopédie* est exemplaire à cet égard :

Sympathie, (Physiolog.) cette convenance d'affection & d'inclination ; cette vive intelligence des cœurs, communiquée, répandue, sentie avec une rapidité inexplicable ; cette conformité de qualités naturelles, d'idées, d'humeurs & de tempéraments, par laquelle deux âmes assorties se cherchent, s'aiment, s'attachent l'une à l'autre, se confondent ensemble, est ce qu'on nomme sympathie⁴.

Il en va de même pour l'*Einfühlung* – terme popularisé au XIX^e siècle par le philosophe Robert Vischer⁵ et dont les liens avec la sympathie sont, nous le verrons,

⁴ De Jaucourt, Article SYMPATHIE, (*Physiolog.*), vol. XV (1765), p. 736a-740a. Nous avons choisi de moderniser l'orthographe pour l'ensemble de nos citations.

⁵ L'origine de la notion d'*Einfühlung* est délicate à cerner, dans le champ de la recherche. Jacques Hochmann la fait remonter à 1873 (voir Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 12-13), tandis qu'Alexandre Gefen et Bernard Vouilloux la situent en 1868, date à laquelle Hermann Lotze l'emploie dans son œuvre *Geschichte der Ästhetik in Deutschland* (lire Alexandre Gefen et Bernard Vouilloux, *Empathie et esthétique*, Paris, Hermann, 2013, p. 7). Andrea Pinotti fait, lui, mention d'une apparition, en 1778, dans le traité *Du connaître et du sentir de l'âme humaine* de Johan Gottfried Herder, puis, en 1797, dans *Les Épanchements d'un moine ami des arts* de Wilhelm Heinrich Wackenroder et Ludwig Tieck (consulter Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 55). Les termes employés ne sont toutefois pas encore ceux d'« *Einfühlung* » mais, respectivement, de « *hineinfühlen* » (sentir de l'intérieur) et « *in alle fremden Wesenhineinzufühlen* » (se sentir dans les êtres étrangers).

étroits – ainsi que pour l'empathie. Tant Vischer que Theodor Lipps reconnaissent effectivement à l'*Einfühlung* un caractère immédiat, qui se retrouve par la suite auprès de nombreux penseurs de l'empathie tels que Max Scheler, Jean Decety, Franz de Waal, ou encore Nicolas Georgieff. Concernant son origine, on peut la situer en 1902, lorsque le philosophe Edward Titchener introduit le concept d'*Einfühlung* allemand dans la langue anglaise. En France, l'*Einfühlung* se heurte d'abord à une forme de rejet, probablement lié à la prééminence de l'ontologie d'Heidegger, dont la pensée contribue à colorer le principe de l'altérité de façon négative⁶. Elle réussit toutefois à trouver une place dans les années 1960, en particulier grâce à l'ouvrage *Psychothérapie et relations humaines* paru en 1962, traduction par les Publications de l'Université de Louvain d'un ouvrage en deux volumes des psychologues américains Carl Rogers et Marian Kinget.

Avant l'émergence de la notion d'empathie toutefois, la sympathie elle-même semble être caractérisée par l'immédiateté, au XVIII^e siècle notamment. Rousseau apparaît à ce titre comme un auteur particulièrement significatif, promouvant l'idée d'une sympathie immédiate (fût-ce sous les espèces de la « pitié », même s'il nous faudra bien sûr revenir plus tard sur la distinction entre les deux notions), conçue comme un élan qui précède toute réflexion, et comme une aptitude présente dès l'origine mais à l'état encore purement potentiel, de façon inactive, chez l'homme à l'état de nature⁷. Échappant à la réflexion, la sympathie échappe aussi au langage. Une continuité historique est ici de nouveau perceptible. Pour Montaigne déjà, la sympathie est indicible. Elle apparaît comme une émotion muette qui pousse vers autrui, qui le lie à soi. C'est toutefois chez Marivaux et chez Rousseau que cette interprétation trouve ses formulations les plus éloquentes, le premier évoquant cette sympathie silencieuse à travers notamment une reformulation du *je ne sais quoi*

⁶ Lire à ce sujet l'analyse de Jacques Hochmann, dans *Une histoire de l'empathie*, p. 91.

⁷ Nous verrons en effet que, pour être étendue aux autres, la pitié rousseauiste nécessite une forme d'apprentissage et la nécessité d'une intervention de l'imagination.

classique⁸, et le second présentant l'incapacité à verbaliser la sympathie comme une preuve même de son caractère immédiat et authentique.

En son sens immédiat, la sympathie a été perçue à travers deux approches antagonistes. La première a consisté à considérer celle-ci comme un phénomène en quelque sorte « immatériel », la sympathie apparaissant en effet, pour certains auteurs du XVIII^e siècle, comme une énergie qui circulerait en dehors de toute inscription corporelle. Chez Rousseau, la sympathie immédiate semble ainsi souvent prendre les contours d'une attraction qui s'émancipe de la matière, et plus précisément du corps (en prenant toutefois appui sur lui, nous le verrons). Ainsi qu'en témoignent plusieurs échanges entre Saint-Preux et Julie dans *La Nouvelle Héloïse*, passages au sein desquels les idées d'âme et de destin sont régulièrement convoquées, la sympathie immédiate se présente parfois en effet, chez Rousseau, comme un partage affectif désincarné.

Cette sympathie immédiate fait toutefois l'objet, au XVIII^e siècle, d'une approche opposée, défendue en particulier par les tenants du matérialisme, qui adoptent une approche physiologique et s'appliquent à inscrire la sympathie dans les corps. Renvoyant à la médecine antique, son origine grecque (*sun pathein*) lui donnait déjà un sens physiologique. C'est une interprétation qui apparaît chez Hippocrate et Aristote (la sympathie des organes), dans le cadre du magnétisme chez Platon et Socrate, puis bien plus tard chez Malebranche qui envisage la sympathie comme une inclination naturelle, ainsi que chez les partisans du magnétisme que Robert Mauzi a désigné naguère comme les sympathistes⁹. Proche de la pitié¹⁰, que

⁸ Sur le « je ne sais quoi » à l'âge classique, voir Pierre-Henri Simon « La raison classique devant le "je ne sais quoi" », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1959, n°11. p. 104-117. Sur les liens entre « je ne sais quoi » et « sympathie » à l'âge classique, voir Richard Scholar, *Le Je-ne-sais-quoi*. Paris, Presses Universitaires de France, « Les littéraires », 2010.

⁹ Selon Robert Mauzi, « L'explication des phénomènes mitoyens entre la vie de l'âme et la vie du corps trouve son terrain le plus favorable dans le magnétisme. Le système des 'sympathistes' permet d'élucider la nature des sentiments par l'intervention d'une matière subtile qui se répand autour du corps et suscite des états d'âme nés d'invisibles et impalpables sensations » (Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 313)

¹⁰ Nous mettrons également la sympathie en rapport avec la « bienveillance », dont les dictionnaires de Furetière et de l'Académie Française, ainsi que l'*Encyclopédie* donnent respectivement les définitions

le dictionnaire de Furetière, celui de l'Académie Française, et *l'Encyclopédie* associent respectivement à « une passion de l'âme qui est émue de tendresse, de compassion, en voyant la douleur, ou la misère d'autrui »¹¹, une « compassion, un sentiment de douleur pour les maux, les peines d'autrui »¹², et un « sentiment naturel de l'âme, qu'on éprouve à la vue des personnes qui souffrent ou qui sont dans la misère »¹³, elle devient révélatrice au XVIII^e siècle d'une laïcisation du sentiment, d'une transition de la piété vers la pitié et, conséquemment ou non, ce sera également une question qu'il s'agira d'aborder, du spirituel au physiologique¹⁴. Cette approche éclaire nombre de définitions du XVIII^e siècle, ainsi que certains passages que nous analyserons au sein des œuvres de Rousseau et Sophie de Grouchy, tous deux défenseurs d'une interprétation en partie physiologique. De ce lien étroit entre sympathie et corps découle également un intérêt pour les sens. Chez Locke puis chez Hutcheson, la sensation apparaît comme un intermédiaire permanent entre l'individu et le monde. Les traces de ces théories se lisent, nous le verrons, dans l'accent porté sur la physionomie chez Marivaux, puis, quoique dans un cadre différent, à travers le matérialisme de Diderot. Rousseau et Grouchy font

suivantes : « affection, bonne volonté » (Antoine Furetière, « Bienveillance », *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes toutes les sciences et des arts*, t. 1, Arnout et Reinier Leers, 1690, p. 114, et *Dictionnaire de l'Académie* [1694], Article BIENVEILLANCE. Ce sens est identique aux deux dictionnaires) et « sentiment par lequel nous sommes portés à nous vouloir du bien les uns aux autres » (Article BIENVEILLANCE, (*Morale*), vol. II (1752), p. 245b).

¹¹ Antoine Furetière, « Pitié », *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes toutes les sciences et des arts*, t. 3, Arnout et Reinier Leers, 1690, p. 118.

¹² *Dictionnaire de l'Académie* [1762], Article PITIÉ.

¹³ De Jaucourt, Article PITIÉ, (*Morale*), vol. XII (1765), p. 662b-663a.

¹⁴ Cette inclusion dans le corps se retrouve dans la théorie dite « simulationniste », en partie formulée par Lipps. Maurice Elie décrit le modèle proposé par Lipps comme « une 'imitation' *organique* des mouvements d'autrui » qui consiste en « expérience vécue de sensations kinesthésiques, c'est-à-dire de tensions musculaires » (Theodor Lipps, *Empathie, imitation interne et sensations organiques*, in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, éd. Maurice Elie, Nice, Les Éditions Ovidia, 2009, p. 127). Cette approche apparaît également chez les penseurs de l'empathie, pour qui les récentes découvertes en neurosciences (les neurones miroirs en particulier) ont largement contribué aux phénomènes d'identification et de compassion immédiats.

eux aussi de la sensation un intermédiaire important dans le cadre de leur propos sur la sympathie.

La sympathie et l'empathie se présentent donc comme des notions complexes : cette complexité n'est pas seulement due aux approches (immatérielle et matérielle) à travers lesquelles leur interprétation immédiate est abordée, mais également à cette interprétation elle-même. Pour certains auteurs de notre corpus, la sympathie et l'empathie ne se restreignent pas en effet à leur sens immédiat et sont au contraire perçues comme des processus, des processus impliquant la mobilisation de diverses facultés humaines. Au XVIII^e siècle, deux facultés sont ainsi principalement convoquées par la sympathie : les sentiments et l'imagination. Nous pouvons remarquer, dès la fin du XVII^e siècle, à quel point l'émotion occupe en effet une place centrale, notamment sur un plan esthétique. La sympathie, sous la plume de l'abbé Dubos, révèle ainsi une importance accordée à des critères non plus uniquement classiques (tels que définis dans les genres tragiques, par exemple) mais également affectifs, les sentiments étant conçus comme de véritables instruments de jugement. Il en est de même dans les domaines de la connaissance avec Malebranche ou Bouhours ou encore ceux de l'éthique avec Hutcheson et les penseurs des sentiments moraux¹⁵. Au XVIII^e siècle, cet intérêt pour le sentiment est le mieux représenté chez Rousseau, chez qui l'affect comporte une place centrale, ainsi que chez Grouchy, dont les *Lettres sur la sympathie* indiquent que l'émotion, bien que devant être entraînée, reste capitale quant à la formation des individus.

Le XVIII^e siècle voit donc émerger toute une série de penseurs du sentiment et de l'affect. Est-ce à dire pour autant que ce sont des penseurs de la sympathie ? Il existe une condition supplémentaire pour que le sentiment s'inscrive dans le cadre

¹⁵ Cet intérêt porté aux émotions se maintient dans le cadre de l'*Einführung*, où des penseurs tels que Vischer perçoivent le sentiment esthétique comme une projection émotionnelle. Il se poursuit dans l'empathie (là encore, la proximité au mot *pathos* est révélatrice), que des chercheurs comme Ferenzci, Greenson ou Remy Debes perçoivent de façon sentimentale

de cette notion que l'on désignera par le terme d'interindividualité. La sympathie sentimentale, au XVIII^e siècle, se lit comme une réflexion sur les conditions d'émergence d'un processus de partage affectif entre les sujets. Dans la droite ligne du *sun pathein* (souffrir avec) dont on retrouve les traces dans le principe de l'identification théâtrale et littéraire comme dans la tradition rhétorique de la contagion des affects, les philosophes et romanciers du XVIII^e siècle perçoivent en effet dans la sympathie un processus réflexif sur les moyens d'une circulation interindividuelle du sentiment¹⁶. Ainsi, chez Madame de Graffigny et Grouchy, sympathie et émotion se combinent aussi bien entre les personnages qu'entre ceux-ci et le lecteur. Chez Rousseau également, le partage affectif semble érigé à la fois comme moteur d'éducation et comme un moyen de repenser les rapports sociaux.

Plus qu'à un partage d'affects, c'est une identification à l'autre que la sympathie et l'empathie, en tant que processus sentimentaux, supposent. Au cours de l'Antiquité, le sentiment est ce qui permet, par identification, de renforcer une communauté. Amicale chez Aristote (les *philiai*), sociale chez Quintilien – il s'agit là de sentir les injustices faites aux autres de l'intérieur pour s'identifier à eux –, l'idée d'une communauté affective trouve également des échos chez les penseurs des sentiments moraux, notamment chez Hume où la sympathie régit les rapports sociaux¹⁷. Ces problématiques apparaissent chez les auteurs de notre corpus.

¹⁶ Plusieurs parallèles sont ici envisageables avec l'*Einfühlung*, puis l'empathie. Selon la philosophe Edith Stein, Theodor Lipps considère qu'un acte d'*Einfühlung* est réussi dès lors qu'une expérience émotionnelle est vécue de manière identique chez le sujet et l'objet. Pour Noël Carroll, tout un pan de chercheurs de l'empathie, dont Amy Coplan rappelle que l'une de ses définitions consiste précisément à sentir ce que l'autre sent (Amy Coplan, « Understanding empathy », p. 2) lui attribue une définition sentimentale. Carl Rogers, Gérard Jorland, Andrea Pinotti, Jesse Prinz et Stefania Caliandro se présentent comme autant de défenseurs de cette interprétation. Lire ici Carl Rogers et Marian Kinget, *Psychothérapie et relations humaines*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1962, p. 197-198 ; Gérard Jorland, « L'empathie, histoire d'un concept », in *L'Empathie*, éd. Alain Berthoz, Gérard Jorland, Paris, Editions Odile Jacob, 2004, p. 19-52 ; Andrea Pinotti, *L'empathie : histoire d'une idée de Platon au posthumain*, p. 31 ; Jesse Prinz, « Is Empathy Necessary for Morality? », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, trad. fr. personnelle, p. 3 ; et Stefania Caliandro, « Empathie et esthésie, un retour aux origines esthétiques », *Revista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici on-line*, octobre 2004.

¹⁷ Cette identification se maintient dans le cadre de l'*Einfühlung*, à travers la pensée de Theodor Lipps. Ainsi, pour ce dernier, « il est exigé de moi que non seulement je me rende compte de telle ou telle activation particulière de moi-même, mais d'apercevoir mon humanité en elle ; à me sentir homme, ou de la façon la plus générale et la plus fondamentale, à ce que le terme d'« humanité » précisément désigne. Et je suis capable

S'identifier à l'autre est une ambition que l'on retrouve ainsi à plusieurs reprises dans *La Vie de Marianne* de Marivaux, où les personnages prennent souvent la mesure de leur similitude par le prisme du sentiment. De même, chez Rousseau, l'amour de soi est indissociable d'une aptitude à s'identifier à autrui, voire à l'humanité toute entière, étant donné que, sous les espèces de la pitié, le sujet réalise sa propre individualité sensible dans le même temps qu'il prend la mesure de son sentiment d'appartenance aux autres. La sympathie sentimentale est également fondatrice dans les *Lettres sur la sympathie* de Grouchy, où l'identification aux autres se présente comme un moteur de décision individuelle. Perçue positivement lorsqu'elle permet un passage à l'action jusque-là hésitant, elle devient négative en tant que moyen d'influence et de manipulation.

La sympathie, au XVIII^e siècle, ne consiste pas seulement à se sentir *comme* l'autre, mais désigne également l'aptitude à se sentir *à l'intérieur* de l'autre. Celle-ci semble effectivement avoir englobé des domaines variés du sensible, dans la mesure où le processus d'immersion, par les sentiments, dans un autre objet ou un autre individu paraît être au cœur de réflexions, notamment esthétiques, au XVIII^e siècle. Dans ses *Salons*, Diderot propose ainsi une approche subjective de l'art au sein de laquelle la beauté d'un tableau se mesure à sa capacité à provoquer l'implication de son spectateur. Sur un plan littéraire, on rencontre déjà au XVII^e siècle des textes

alors de satisfaire librement à cette exigence, du seul fait que je suis un homme. Je ressens l'accord existant entre l'homme qui pénètre en moi, ou je me sens en l'autre en tant qu'homme. J'éprouve cet heureux sentiment de sympathie le plus universel, qui est au fondement de tous les autres sentiments de sympathie possibles. Et je l'éprouve de façon d'autant plus intense que la souffrance et l'effondrement de cet homme me touchent au cœur, et donc de façon d'autant plus intense en raison précisément de cette souffrance et de cet effondrement, que cet homme ou ce qu'il y a d'humanité en lui est porté à ma conscience et rendu sensible » (Theodor Lipps, *Empathie et plaisir esthétique*, in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, p. 129-148, p. 144). C'est sur un plan littéraire que l'empathie a été, elle, pensée comme une identification. Le philosophe anglais Edward Bradford Titchener, lui-même à l'initiative de l'entrée du mot en langue anglaise, l'a immédiatement rapprochée de l'acte de lecture (voir l'analyse de Françoise Lavocat, dans « Identification et empathie : le personnage entre fait et fiction », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 141-173, p. 151). Aujourd'hui encore, comme l'écrit Suzanne Keen, l'identification aux personnages est désignée dans plusieurs enquêtes comme un critère primordial de la lecture empathique (consulter Suzanne Keen, *Empathy and the novel*, Oxford University Press, 2007, trad. fr. personnelle, p. 68).

qui témoignent, dans un cadre moral, de cette projection à l'intérieur d'autrui¹⁸. Ces conceptions trouvent un écho chez Diderot et tout particulièrement dans le personnage de la supérieure de Moni qui se met (et se sent) à plusieurs reprises à la place de Suzanne. Il en est de même pour Rousseau dont la formule « Ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons »¹⁹ est exemplaire de cette sympathie immersive²⁰.

Cette immersion commune aux processus sympathique et empathique a été envisagée à travers la possibilité d'un péril également commun : la mobilisation du sentiment conduirait à l'oubli de soi. Ainsi, dans *La Religieuse* de Diderot, se sentir à l'intérieur de l'autre à travers la sympathie ne va pas sans une dépossession de soi, autant chez la supérieure de Moni que chez Suzanne. C'est ainsi que la sympathie de cette dernière envers la musique la conduit à s'oublier elle-même :

On m'a dit à moi-même que certains airs, certaines modulations changeait entièrement ma physionomie ; alors j'étais tout à fait hors de moi, je ne savais ce que je devenais²¹.

¹⁸ Ces aspirations sont par exemple visibles dans des œuvres telles que la *Rhétorique ou l'art de bien parler* de Bernard Lamy ou le traité *De la nature humaine* de Hobbes.

¹⁹ Rousseau emploie cette formule dans deux de ses œuvres. Voir l'*Essai sur l'origine des langues*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, VIII, Paris, Du Peyrou et Moulton, 1780-1789, p. 386, et *Émile ou de l'Éducation*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, IV, Paris, Du Peyrou et Moulton, 1780-1789, p. 381.

²⁰ Se sentir à l'intérieur de l'autre est une ambition qui semble se maintenir dans le cadre de l'*Einfühlung*, dont les évolutions esthétiques véhiculent un nouveau rapport à l'art. Succédant au formalisme abstrait et dans la droite ligne du *Laocoon* de Lessing ainsi que du mouvement romantique, Robert Vischer est le premier à proposer l'utilisation de ce nouveau terme pour désigner la capacité à se sentir à l'intérieur d'une œuvre. Lipps s'inscrit en continuité avec cette interprétation, conservant par la même l'existence de l'*Einfühlung* jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Un des sens de la sympathie semble donc perdurer. Qu'en est-il à présent de l'empathie ? L'aptitude qui consiste à se sentir à la place de l'autre trouve-t-elle un écho dans ce nouveau terme ? La définition d'Edward Titchener, dont nous avons déjà fait mention, semble aller dans ce sens : "Empathy (a word formed on the analogy of sympathy) is the name we give to the process of humanizing objects, of reading or feeling ourselves into them" (Edward Bradford Titchener, *Textbook on Psychology*, New York, Macmillan, 1910, p. 417) Près d'un demi-siècle plus tard, l'empathie s'inscrit encore en continuité avec cette sympathie immersive du XVIII^e siècle. Chez Carl Rogers, l'empathie désigne en effet « la capacité de s'immerger dans le monde subjectif d'autrui et de participer à son expérience dans toute la mesure où la communication verbale et non verbale le permet » (voir Carl Rogers et Marian Kinget, *Psychothérapie et relations humaines*, p. 104).

²¹ Diderot, *La Religieuse*, *Œuvres complètes*, V, Paris, Garnier, p. 147.

Il en est de même chez Marivaux, et plus spécifiquement dans le *Spectateur français*, œuvre au sein de laquelle la sympathie conduit à l'oubli de soi lorsqu'elle touche à l'union concrète de deux individus. Le sens de la sympathie s'élargit chez Rousseau, où celle-ci peut aussi entrer en relation avec un lieu. L'extase et la rêverie, deux motifs récurrents chez l'auteur des *Confessions*, conduisent ainsi à un oubli de soi qui peut mener à une fusion entre l'individu et son environnement extérieur²² ou, plus précisément, son environnement naturel (comme dans l'activité d'herborisation). Concernant cette dimension intersubjective, la réflexion Rousseau et d'autant plus importante qu'elle porte aussi sur le théâtre puisque, selon l'auteur de *La Lettre à d'Alembert*, les acteurs se dépossèdent de leur identité (et risquent par la même de l'annihiler) et les spectateurs s'oublient eux-mêmes par un acte d'identification qui les déresponsabilise²³.

²² Voir Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 238.

²³ Cet oubli de soi lié à la sympathie est un danger que des critiques relient également à l'*Einfühlung*. Chez Theodor Lipps, la démarche qui consiste à se sentir à l'intérieur d'un objet implique une dépossession de l'observateur. Si, en effet, « je m'adonne entièrement à l'observation du mouvement, je m'abstrais alors complètement de ce que je fais, c'est-à-dire des mouvements que j'exécute en fait, ainsi que des processus qui ont lieu par et dans mon corps ; je ne suis alors plus conscient de ce que je les imite extérieurement » (voir Theodor Lipps, *Empathie, imitation interne et sensations organiques*, p. 110). La réflexion n'est pas différente chez certains contemporains de Lipps. Wilhelm Worringer considère que l'*Einfühlung* oblige l'observateur à se sentir dans l'objet contemplé et conduit par la même au dessaisissement de son identité (lire Wilhelm Worringer, *Abstraction et 'Einfühlung': contribution à la psychologie du style*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Klincksieck, 1986, p. 59). Scheler parle quant à lui d'identification hétéropathique pour désigner cet instant où le moi est tellement captivé par l'autre que cet autre prend la place du moi qui ne vit dès lors plus en lui mais, précisément, en celui auquel il s'identifie. Plus généralement, pour le philosophe et anthropologue, partager la souffrance d'un individu peut conduire à s'oublier soi-même pour se noyer dans son psychisme. De façon plus contemporaine, l'oubli de soi semble se prolonger dans le cadre de l'empathie. Explorer ces deux pistes conduirait toutefois à accorder une place trop petite à la littérature et trop grande à la psychologie, l'empathie s'étant contextuellement bâtie en parallèle à cette dernière discipline (citons tout de même Edmund Husserl et Paul Ricœur, deux philosophes pour qui l'empathie présente le risque d'une perte de soi dans l'autre). Un domaine reste toutefois envisageable : celui de la lecture. S'est effectivement développée, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, une réflexion entre lecture et empathie dont plusieurs pistes entrent en écho avec le risque d'un oubli de soi. Une preuve de cet oubli réside, selon les philosophes Gregory Currie et Steven Shaviro, dans la perte de contrôle. Les deux philosophes voient effectivement dans la fiction un domaine qui brouille irrémédiablement les repères. La fiction, chez Currie, provoque effectivement une forme de rupture dans la conscience du sujet (consulter Gregory Currie, « Imagination and simulation : aesthetics meets cognitive science », in *Mental Simulation - Evaluations and Applications*, éd. Martin Davies, Tony Stone, Oxford - Cambridge (Ma), Blackwell, 1995, p. 151-159). Cette dissolution du soi (nous ne faisons ici aucune distinction entre le soi et le moi) conduit, dans le cadre de la lecture empathique, à l'immersion dans un objet (ici textuel). Les penseurs Edward Casey et David Miall défendent tous deux ce positionnement, Casey en rappelant que la lecture empathique présuppose un *laisser-aller* de la conscience et Miall avec l'image d'une identité se disséminant dans les

La sympathie et l'empathie sont également perçues comme des processus dans la mesure où elles font appel, au XVIII^e siècle en particulier, à une autre faculté majeure que celle des sentiments, une faculté dont nous verrons qu'elle est toutefois étroitement reliée à la première pour plusieurs auteurs de notre corpus : l'imagination. Mobilisée en tant qu'outil de l'intellect, cette dernière prend les contours d'un exercice de la pensée : celui du décentrement. Géographique tout d'abord, l'endossement d'un point de vue étranger contextuellement facilité par des possibilités de voyage nouvelles²⁴, se retrouve tant sur un plan philosophique que littéraire. Plusieurs problématiques, comme celle du relativisme, dont les échos apparaissent chez Diderot, émergent à cette époque. Du côté de Rousseau, l'imagination d'un autre dont il s'agit d'endosser le point de vue se devine à la fois sous un éclairage anthropologique – l'individu disparaissant pour se mettre à la place d'un autre devient révélateur, en ce sens, d'une humanité que l'on peut penser dans son origine et son développement²⁵ – et mental. Chez Rousseau, le décentrement n'est effectivement pas uniquement géographique. Dans la continuité de *La Rhétorique* d'Aristote, où l'identification (rhétorique ou non d'ailleurs) est indissociable d'une mobilisation de l'imagination, mais aussi dans la continuité de la réflexion de Hobbes²⁶ et des penseurs des sentiments moraux, Rousseau s'intéresse à cette forme de sympathie imaginative²⁷. Se mettre à la place de l'autre s'accompagne aussi, chez l'auteur de l'*Émile*, d'une réflexion sur l'éloquence elle-même. La question de l'efficacité rhétorique, posée déjà chez Aristote comme chez Platon, trouve une place de premier plan au XVIII^e siècle, comme en témoigne le

mots du texte. Voir à ce sujet Edward Casey, « Imagination, fantasy, hallucination, and memory », in *Imagination and Its Pathologies*, éd. James Philips, James Morley, Cambridge (Ma), MIT Press, 2003, p. 65-91 et David Miall, *Literary Reading – Empirical & Theoretical Studies*, New York, Peter Lang, 2006.

²⁴ Voir ici Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, [1935], édition numérique de Pierre Palpant, 2005, http://classiques.uqac.ca/classiques/hazard_paul/crise_conscience_europe/crise_conscience.html.

²⁵ Adrien Paschoud propose cette réflexion sur Rousseau, avant de porter son attention sur Diderot dans « Claude Lévi-Strauss, lecteur de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2015, p. 183-195.

²⁶ L'auteur du *Léviathan* rappelle à plusieurs reprises que la pitié tient davantage à l'imagination du malheur de l'autre qu'à ce malheur lui-même.

²⁷ Rousseau anticiperait à ce titre Husserl pour qui l'empathie est nécessairement imaginative puisqu'on ne peut accéder aux pensées d'autrui.

nombre d'avis au lecteur et d'avertissements qui parcourent les romans. Diderot encourage ainsi régulièrement les auteurs à se mettre à la place de leurs personnages, ainsi que de leurs lecteurs. Ce décentrement imaginatif et intellectuel a néanmoins été critiqué, la sympathie et l'empathie ayant souvent été perçues comme les lieux d'une opération précisément inverse à son ambition : bien que rationnelle, la sympathie par l'imagination n'en a pas moins été considérée comme égocentrée au XVIII^e siècle. Sur un plan social, la marquise de Lambert et Buffier encouragent ainsi à se mettre à la place des autres afin de mieux recevoir leur sollicitude en retour. Les penseurs des sentiments moraux invitent également à considérer la sympathie comme une opération égoïste dans la mesure où elle ne s'évaluerait qu'à partir du moi²⁸. L'œuvre de Rousseau semble elle aussi laisser percevoir ces ambivalences. La pitié, dans l'*Émile* notamment, n'est pas toujours altruiste, elle ne contribue pas nécessairement à ce que les autres existent pour eux-mêmes mais conduit parfois, au contraire, à relier ces autres à l'intérêt de celui qui sympathise.

La seconde raison pour laquelle sympathie et empathie n'ont pas toujours été bien accueillies tient aux critiques dont l'imagination a été l'objet : échauffée, peu maîtrisable, l'imagination est également apparue comme une faculté qui aliène ou égare l'individu. Chez Rousseau, bien que semblant mener à un oubli de soi, cette forme de sympathie imaginative reste toutefois perçue de façon positive. Dans les *Rêveries*, l'imagination (créatrice de personnages mais également de mondes fictifs entiers) conduirait ainsi à une sympathie dont le caractère immersif est, précisément,

²⁸ Voir à ce sujet Ryan Patrick Hanley, « Pitié développée. Aspects éthiques et épistémiques », in *Philosophie de Rousseau*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak, Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, (« L'Europe des Lumières », 31), p. 305–318. Ces dangers trouvent un écho dans le cadre de l'*Einfühlung*, opération dans laquelle selon Lipps, « je jouis de moi-même dans un objet sensible distinct de moi » (voir Theodor Lipps, *Empathie, imitation interne et sensations organiques*, p. 129). Ils apparaissent également à travers ce débat qui parcourt le XX^e siècle sous les plumes de Robert Katz, Thomas McCarthy, Margulies ou encore Alain Berthoz et qui revisite « la question de savoir si la cible de la sympathie et de l'empathie est soi ou autrui » (Ildiko Csengei, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, trad. fr. personnelle, Palgrave Macmillan, 2012, p. 70).

aux sources du plaisir²⁹. Il en va ainsi également de l'écriture qui, chez Rousseau toujours, apparaît comme un moyen d'extraction du réel. Par la sympathie, Rousseau semble en effet s'absorber dans sa fiction, au point d'en perdre tout contact avec la réalité³⁰.

La méfiance que Diderot et Rousseau ont formulé à l'endroit de la sympathie, en tant que processus imaginatif, tient également à son caractère supposé trompeur. Ce point étant développé dans le cadre de notre étude, nous nous contenterons ici d'un développement rudimentaire, pour rappeler que dès l'Antiquité, Platon accusait les poètes de vouloir plonger leurs lecteurs dans une réalité esthétisée, donc fautive, et leur refusait déjà à ce titre l'entrée de la cité. Bien plus tard, Malebranche, puis les penseurs des sentiments moraux, identifient un caractère fallacieux au sein de l'imagination. Au XVIII^e siècle, Dubos pointe aussi les dangers du dispositif théâtral, dont il reconnaît de possibles dérives liées à la superficialité des passions qu'il suscite, et se méfie de l'identification chez le spectateur. Rousseau reproche quant à lui au théâtre son aspect mensonger dans la mesure où, au lieu de permettre une identification, de rassembler, la catharsis déresponsabilise et isole :

quand un homme est allé admirer de belles actions dans des fables, et pleurer des malheurs imaginaires, qu'a-t-on encore à exiger de lui ? N'est-il pas content de lui-même ? Ne s'applaudit-il pas de sa belle âme ? Ne s'est-il pas acquitté de tout ce qu'il doit à la vertu par l'hommage qu'il vient de lui rendre ?³¹

²⁹ C'est à ce titre que, pour Myriam Revault-d'Allonnes, la sympathie rousseauiste est ce qui « actualise la pitié et réalise le 'transport' qui projette l'être humain hors de lui-même » (voir Myriam Revault-d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008, p. 71-72).

³⁰ Voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, Paris, Librairie Plon, 1957, p. 72. Ces problématiques paraissent également trouver un écho dans le cadre de l'empathie, sous la plume de chercheurs qui s'intéressent à la fiction et à l'oubli de soi que celle-ci implique chez le lecteur. Pierre-Louis Patoine, notamment, défend l'idée que la lecture implique « l'imposition d'un contenu imaginaire » résultant « d'un contrat auquel acquiesce le lecteur, qui désire [...] la dissolution temporaire du soi » (consulter Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte. Pour une théorie de la lecture empathique*. Cooper, Danielewski, Frey, Palahniuk., Nouvelle édition [en ligne], Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 48).

³¹ Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, VIII, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780-1789, p. 452.

L'imagination elle-même est trompeuse pour l'auteur des *Dialogues* car elle apparaît davantage comme un simulacre de la réalité qu'un substitut.

Ces dérives se retrouvent amplifiées au sein du contexte colonial de l'époque. Plusieurs critiques, que nous aborderons, ont pointé cette tendance, dans la création littéraire du XVIII^e siècle, à compenser par l'imagination l'insuffisance des connaissances liées aux populations découvertes à l'époque, des populations dont l'origine lointaine devient un outil rhétorique et dont le point de vue qu'il s'agit d'endosser n'existe pas en soi mais en tant que révélateur d'une pensée qui ne leur appartient pas, celle du personnage observateur, parfois celle de l'auteur³². Cette tendance a pu conduire à attaquer une littérature et une pensée jugées par trop ethnocentrées³³. Bien que ce terme, comme celui de « colonialisme », soit anachronique, les réalités qu'il recouvre semblent avoir des échos avec les textes de notre corpus, parmi lesquels les *Lettres persanes* de Montesquieu, le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot, ou encore les *Lettres d'une péruvienne* de Graffigny, où la documentation, les thématiques abordées ainsi que la cible du discours ont parfois été considérées comme étant issues d'une réflexion de l'Occident et *pour* l'Occident.

Cette complexité de la sympathie au XVIII^e siècle, perçue dans certains cas comme immédiate et résultant dans d'autres cas d'un processus impliquant des facultés, s'amplifie par l'interpénétration, au sein d'œuvres de notre corpus, du sentiment, de l'imagination et de l'intellect. Dans le cadre de la rhétorique antique, cadre en partie défini par Cicéron et Quintilien, solliciter la sympathie de l'auditoire

³² Lire notamment Claude Lévi-Strauss, dans *Regarder Écouter Lire, Œuvres*, Paris, Gallimard, 2008, p. 1543, Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, p. 14, et Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 203.

³³ Pour une réflexion récente et approfondie sur ce débat, voir Antoine Lilti, *L'Héritage des Lumières*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2019, p. 36-158. Cette question comporte des liens avec l'anthropologie culturelle du XX^e siècle. Comme l'écrit Andrea Pinotti, cette dernière discipline étant née en Occident, « bon gré mal gré, même si, dans le meilleur des cas, le chercheur s'efforce vaillamment de respecter l'altérité, il finira par ramener, à la mode colonialiste, l'autre culture aux catégories occidentales, ne serait-ce que par l'emploi d'un langage et d'une grammaire, toutes deux lourdes d'une théorie de l'être et de la connaissance » (Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 101-102).

impliquait déjà un appel simultané au cœur et à la raison. Bien plus tard, au XVII^e siècle, ce que Malebranche nomme l'ordre divin (à quoi doit prétendre l'Homme s'il souhaite son salut) est accessible à la fois par la raison et par l'affect³⁴. Au XVIII^e siècle, la pensée de Rousseau apparaît sur ce point en continuité avec celle de Malebranche³⁵. Chez Rousseau, ce sont plus précisément la pensée imaginative et les sentiments qui semblent inséparables. L'objectif du gouverneur dans l'*Émile*, dans le cadre d'une pédagogie qui vise à la fois à former le cœur et la raison, est ainsi précisément de développer l'imagination d'Émile afin qu'il puisse se figurer la douleur des autres pour mieux la ressentir. Grouchy rapproche, elle aussi, l'imagination des sentiments. Pour l'auteur des *Lettres sur la sympathie*, dès qu'un enfant a « assez d'intelligence pour discerner les signes de la douleur », il peut sympathiser avec celui qu'il voit souffrir et en être « plus ou moins ému, suivant qu'il a plus ou moins de connaissance des signes de la douleur, plus ou moins de sensibilité, d'imagination et de mémoire »³⁶.

³⁴ Le rapport semble d'ailleurs se conserver au cours de l'époque victorienne où, sous l'angle de la réception littéraire, selon Suzanne Keen, « l'explosion de la fiction tant autour du thème de la société que celui des sensations atteste de la croyance soutenue qu'ont les romanciers en leur capacité à mouvoir les sentiments et même les convictions de leurs lecteurs » (Suzanne Keen, *Empathy and the novel*, p. 48). D'un point de vue esthétique, l'*Empfindung* témoigne lui aussi d'un croisement entre ces deux domaines, le critère d'appréciation d'une œuvre ne réside plus dans la beauté de ses formes mais dans sa capacité à provoquer l'imagination et les émotions de son spectateur. Les psychologues et psychanalyses Carl Rogers, Daniel Stern, Colwyn Trevarthen et Jacques Hochmann ont aussi rejoint ces perspectives. Jacques Hochmann voit ainsi dans le concept d'empathie une démarche à la fois « cognitive, qui nous permet d'appréhender l'intimité d'autrui, et une poussée affective vers l'autre, qui nous permet d'apprécier et de partager ses émotions » (Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 12). Sur un plan plus littéraire, Gregory Currie et Antonio Rodriguez insistent eux aussi tous deux sur l'aspect complémentaire, bien que contradictoire, de l'intellect et de l'émotion en empathie à travers la convocation de ces deux domaines, dans tout acte de lecture (Gregory Currie, *Arts and Minds*, Oxford, Clarendon Press, 2004 et Antonio Rodriguez, « L'empathie en poésie lyrique : acte, tension et degrés de lecture », in *Empathie et esthétique*, p. 73-101).

³⁵ Voir Émile Bréhier, « Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau », *Revue internationale de philosophie* 1, 1938, p. 98-120. Et plus récemment, Catherine Larrère, art. « Malebranche », in *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, dir. R. Trousson et F. S. Eigeldinger, Paris, Champion, 1996, p. 582-584. Selon Jean Sgard, le terme même de « sentiment » chez Rousseau « implique une intuition, une évidence intérieure » qui a pour conséquence une difficulté réelle à « distinguer la valeur affective de la valeur intellectuelle du mot : l'intuition intellectuelle ou morale est en même temps évidence du cœur ; l'émotion se nomme 'sentiment' dès qu'elle est perçue intérieurement, dès qu'elle devient état de conscience » (Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment*, p. 7-8).

³⁶ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 72.

Le croisement entre les sentiments et l'intellect prend les contours, au XVIII^e siècle, d'un processus qui conduit à situer les affects au fondement de la réflexion, notamment dans le cadre de la sympathie esthétique. L'exemple le plus probant réside sans doute dans le propos de l'abbé Dubos selon lequel

le sentiment enseigne bien mieux si l'ouvrage touche, et s'il fait sur nous l'impression qu'il doit faire, que toutes les dissertations composées par les critiques, pour en expliquer le mérite, et pour en calculer les perfections et les défauts. La voie de discussion et d'analyse, dont se servent ces Messieurs, est bonne à la vérité, lorsqu'il s'agit de trouver les causes qui font qu'un ouvrage plaît, ou qu'il ne plaît pas ; mais cette voie ne vaut pas celle du sentiment, lorsqu'il s'agit de décider cette question. L'ouvrage plaît-il, ou ne plaît-il pas ? L'ouvrage est-il bon ou mauvais en général ? C'est la même chose. Le raisonnement ne doit donc intervenir dans le jugement que nous portons sur un poème ou sur un tableau en général, que pour rendre raison de la décision du sentiment, et pour expliquer quelles fautes l'empêchent de plaire, et quels sont les agréments qui le rendent capable d'attacher. Qu'on me permette ce trait. La raison ne veut point qu'on raisonne sur une pareille question, à moins qu'on ne raisonne pour justifier le jugement que le sentiment a porté. La décision de la question n'est point du ressort du raisonnement. Il doit se soumettre au jugement que le sentiment a prononcé. C'est le juge compétent de la question³⁷.

Dans le jugement de goût, le sentiment doit donc absolument primer sur l'intellect pour l'abbé Dubos. Rousseau – qui cite d'ailleurs Dubos dans des ouvrages comme la *Lettre à d'Alembert* – semble reprendre à son compte cette proposition mais la déplace dans le cadre d'une réflexion sur la connaissance de soi et sur la question de l'identité : la réponse de l'auteur des *Confessions* pose est, on le sait : « je sens mon cœur »³⁸. La réflexion de Grouchy rejoint celle-ci et se décline plus

³⁷ Abbé J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, Paris, ENSB-A, 1993, p. 340-341.

³⁸ Rousseau, *Les Confessions*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, X, Paris, Du Peyrou et Moulton, 1780-1789, p. 1.

précisément sur la question de la morale. Si l'on ne peut pas dire, pour l'auteur des *Lettres sur la sympathie*, que

la morale soit fondée sur le sentiment seul, puisque c'est la raison qui nous montre ce qui est juste ou injuste ; [...] on peut encore moins soutenir qu'elle est fondée uniquement sur la raison, puisque le jugement de la raison est presque toujours précédé et suivi d'un sentiment qui l'annonce et qui le confirme, et que c'est même originairement, d'après le sentiment, que la raison acquiert les idées morales et qu'elle en forme des principes³⁹.

Initiée par notre sensibilité, complétée par notre réflexion, la sympathie n'échappe pas, pour Grouchy, à la primauté du sentiment.

³⁹ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 152.

Présentation et justification du corpus

La présente étude portera sur les écrits de six auteurs du XVIII^e siècle : Marivaux, Montesquieu, Graffigny, Rousseau, Diderot et Grouchy. Ces penseurs ont non seulement accordé une place centrale à la sympathie dans leurs œuvres mais sont également représentatifs, dans leur propos, de ses différentes déclinaisons. Nous nous intéresserons ainsi à la sympathie immédiate, puis sentimentale chez Marivaux, à travers une attention portée sur les *Effets surprenants de la sympathie* (1713), le *Spectateur Français* (1721-1724) et *La Vie de Marianne* (1731). Dans l'œuvre de Montesquieu, c'est la sympathie imaginative que nous aborderons à travers les *Lettres persanes* (1721), tout en consacrant une plus modeste part de notre étude à une interprétation sentimentale, ainsi que traitée dans l'*Essai sur le goût* (1757). Les *Lettres d'une péruvienne* (1747) de Graffigny nous aideront également à explorer ce plan sentimental.

Chez Rousseau, nous verrons que l'ensemble des déclinaisons de la sympathie est quant à lui mobilisé. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), la *Lettre sur les spectacles* (1758), *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (1761), *Émile ou De l'éducation* (1762), l'*Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1781), *Les Confessions* (1782) et *Les Rêveries du promeneur solitaire* (1782), la sympathie apparaît en effet comme immatérielle, corporelle, sentimentale, ou encore imaginative. Ce déploiement se rencontre également chez Diderot, dont l'*Éloge de Richardson* (1762), les *Salons* (1763 et 1767), la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749), *La Religieuse* (1796), le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1796) et les *Éléments de physiologie* (1875) sont représentatifs de la pluralité des sens de la sympathie au XVIII^e siècle, une pluralité dont nous verrons, par notre étude des *Lettres sur la sympathie* (1798) de Grouchy, qu'elle perdure jusqu'à la fin du siècle.

Ce corpus est large et diversifié. Il couvre un siècle entier, plusieurs auteurs, ainsi que différents régimes d'écriture (l'essai, le roman et le discours notamment). Cette amplitude et cette diversité ne sont pas sans risque mais elles nous ont paru nécessaires à différents titres. Cette nécessité résulte tout d'abord de la richesse et de la complexité de la sympathie et de l'empathie elles-mêmes, dont la restitution de la signification au XVIII^e siècle exige une étude panoramique de leurs déclinaisons dans le temps – c'est la raison pour laquelle nous avons choisi des écrits couvrant l'ensemble du siècle et par la même différentes approches, le matérialisme notamment – ainsi que dans le propos des auteurs lui-même, voire parfois au sein de leurs œuvres. Des textes comme l'*Émile*, *Julie ou la Nouvelle Héloïse* ou encore *La Religieuse* sollicitent en effet une réflexion sur la sympathie convoquant des approches et des facultés diverses, en miroir d'une notion aussi riche que complexe.

Position du problème

Faisant appel à des approches philosophiques a priori antithétiques (« spiritualistes » ou matérialistes), fonctionnant de manière immédiate ou impliquant au contraire la mobilisation de facultés diverses (les sentiments, l'imagination), la sympathie et l'empathie semblent s'inscrire, depuis l'Antiquité, dans des réalités vastes, si ce n'est contradictoires⁴⁰. Au XVIII^e siècle, la sympathie ne peut être réduite à un sens univoque. Outre les approches et facultés qu'elle convoque, elle est au cœur de domaines d'étude hétéroclites, tels que la chimie, la physique, la philosophie, l'art, la littérature (sentimentale, philosophique, érotique, amoureuse), ainsi que la politique⁴¹. Cette ambiguïté contribue à la popularité de la sympathie au XVIII^e siècle, mais elle participe également, selon Jean-Pierre Cléro, Michel Gilot ou encore Jean Sgard, à sa déconsidération, puis à son discrédit⁴².

Cette imprécision semble se retrouver dans le cadre de l'*Einfühlung*, terme complexe car relié dès son origine, par Vischer, au *Nachfühlung* (sentiment répondant), à l'*Anfühlung* (sentiment attentif), au *Mitfühlung* (sympathie) ainsi qu'au

⁴⁰ « S'appliquant au macrocosme comme au microcosme qu'est le vivant », écrit Jean-Pierre Cléro, « la sympathie a pu, depuis l'Antiquité, signifier toutes sortes d'effets de système ou d'harmonie. Elle a pu aussi se rapporter, plus étroitement et plus récemment, à des phénomènes humains, psychologiques ou moraux, qu'il s'agisse de contagion d'affects, de phénomènes psychiques, normaux ou anormaux, comme dans les cas d'empathie, ou qu'on veuille parler de toutes sortes d'assimilation, de contamination, de contagion, d'absorption, d'identification, d'idéalisation, par lesquelles un psychisme s'imagine imiter un autre ou croit ressentir ce qu'un autre ressent » (Jean-Pierre Cléro, « Introduction », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. xv).

⁴¹ Voir Marc André Bernier, « Les métamorphoses de la sympathie au siècle des Lumières », in *Les Lettres sur la sympathie (1798) de Sophie de Grouchy : philosophie morale et réforme sociale*, éd. Marc André Bernier, Deidre Dawson, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 1-17, p. 1.

⁴² « Dans presque toutes ses acceptions » en effet, selon Michel Gilot et Jean Sgard, « le terme de sympathie était tombé dans un profond discrédit » à la fin du XVIII^e siècle (Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 1980, p. 335). Selon Jean-Pierre Cléro, la sympathie doit son autodestruction à « une incroyable hétérogénéité [...] qui va de la contagion affective à la simple symétrie ou au parallélisme supposé des façons de sentir, de la réflexion en miroir au schème linguistique par lequel je feins de me mettre à la place d'autrui, du mimétisme par lequel je m'identifie à quelqu'un, [...] à la 'cordial affection' (HUME), proche de la bienveillance, de la transfusion et diffusion à l'équilibre de nos sens » (Jean-Pierre Cléro, « La sympathie, concept mort-né ? Les antinomies de la sympathie », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 359-386, p. 361).

Zufühlung (sentiment immédiat). L'*Einfühlung* devient d'autant plus difficile à définir sous la plume de Theodor Lipps, qui le décline sous quatre types, dont chacun semble comporter à la fois des aspects positifs, et négatifs⁴³.

Le terme d'« empathie » également, et ce dès ses premières apparitions, semble être au cœur d'interprétations nombreuses et diverses⁴⁴. Migrant d'une discipline à l'autre⁴⁵, il renvoie aujourd'hui encore à une pluralité d'expériences telle qu'il est difficile de lui donner un sens unique⁴⁶. Cette difficulté se trouve, de plus, accentuée dans le champ scientifique actuel, où des chercheurs comme Nicolas Georgieff et Amy Coplan⁴⁷ déplorent l'absence d'une définition fédératrice.

Au même titre que l'*Einfühlung* et l'empathie, la sympathie semble délicate à circonscrire. Comment réussir, dès lors, à leur trouver un sens historique ? Comment les comprendre sans se perdre dans la nébuleuse de leurs interprétations ? Comment se prémunir d'une approche simplificatrice qui ne pourrait rendre compte de toute leur richesse sémantique ? Comment aboutir, en d'autres termes, à une meilleure saisie historique de l'évolution de notions aussi labiles ?

⁴³ Nous nous appuyons ici sur l'analyse de Remy Debes, dans « From *Einfühlung* to Empathy, Sympathy in Early Phenomenology and Psychology » in *Sympathy : A History*, éd. Eric Schliesser, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2015, p. 296.

⁴⁴ Les psychanalystes Theodor Reik et Abraham Luchins pointent tous deux, en 1935 puis en 1957, une difficulté à définir le terme. Voir à ce sujet *Ibid.*, p. 297.

⁴⁵ C'est ainsi ce qui vaut au philosophe Gérard Jorland d'associer l'empathie à un concept « nomade » (Gérard Jorland, « L'empathie, histoire d'un concept », p. 20).

⁴⁶ Lire ici Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 7. C'est une réflexion à laquelle se joint également le chercheur Pierre-Louis Patoine, pour qui l'empathie est « un concept encore flou, qui demande à être défini » (Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte.*, p. 75).

⁴⁷ Amy Coplan pointe en effet « l'absence d'un consensus chez les spécialistes quant à la définition de l'empathie » (Amy Coplan, « Understanding empathy », *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, p. 17). Selon Nicolas Georgieff également, « Tout, ou presque, a été écrit et dit sur l'empathie ces dix dernières années, non sans que ce foisonnement ne s'accompagne d'une confusion, chacun voyant l'empathie à sa porte et lui donnant un sens qui lui convient. Le terme empathie est devenu une auberge espagnole, ce qui ne facilite pas les débats » (Nicolas Georgieff, « L'empathie dans le processus psychothérapeutique : agent, moyen ou condition ? », *L'Autre*, vol. 17 / 2, 2016, p. 159-170).

Hypothèses

Trois pistes de réflexions émergent. La première invite à renoncer à identifier un sens unique, qui réunirait la sympathie et l'empathie, et à préférer, au contraire, une exploration de la pluralité de leurs interprétations. On pourrait dès lors s'efforcer de réaliser un panorama de la sympathie et de l'empathie qui parcourrait leurs diverses déclinaisons : immatérielle, corporelle, sentimentale et imaginative, en renonçant à discerner un dénominateur commun. Il y aurait toutefois ici le risque d'une répétition. Un nombre important de chercheurs, nous l'avons vu, ont en effet pointé la diversité *et* la contradiction attachées aux idées de sympathie et d'empathie.

Une autre possibilité serait de considérer qu'il existe deux sympathies, la première étant immédiate et la seconde relevant d'un processus. Là encore, la complexité de notre notion met toutefois à mal ce nouvel antagonisme, la sympathie exigeant pour plusieurs auteurs de notre corpus l'interpénétration de ces deux dernières approches. Au XVIII^e siècle en effet, sous la plume Diderot, Rousseau et Grouchy notamment, la sympathie se conçoit comme une réaction immédiate, corporelle, *en même temps* qu'elle implique la mobilisation de facultés.

Nous avons donc souhaité compléter notre enquête par une troisième approche, et envisager l'immédiateté comme une caractéristique inhérente au processus même de la sympathie, en tant que stade de son développement. Avant de poursuivre notre raisonnement, nous tenons toutefois ici à insister sur la variété des auteurs et régimes d'écriture dont nous allons faire mention ainsi que de la nécessité, imposée par le besoin de synthétiser nos hypothèses dans un propos introductif, de faire alterner ces derniers. Il va sans dire que nous aborderons ces réflexions de façon plus approfondie au sein de notre développement. Nous désirons également indiquer ici que l'usage des termes de « sympathie » et d'« empathie » ne sera, tout au long de cette étude cette fois-ci, pas homogène. Nous nous proposerons en effet d'envisager la sympathie et l'empathie tour à tour comme des notions dont les

auteurs que nous étudierons font eux-mêmes usage (en les conceptualisant ou non) et comme des termes que nous mobilisons nous-mêmes à l'endroit de certains passages qui décrivent des réalités qui nous semblent leur correspondre. Cette alternance nous a semblé ici utile dans la mesure où, outre que l'empathie est un terme qui n'est pas mobilisé au XVIII^e siècle et que la sympathie relève parfois pour nos auteurs de l'informulable, elle permet d'étudier des textes à vocation littéraire, où l'ambition des auteurs n'est précisément pas de conceptualiser la sympathie mais de la décliner sans la nommer, par la description de sentiments, de mots ou de gestes.

La sympathie, pour en revenir à notre propos, se présente en effet sous une forme immédiate dans le même temps qu'elle convoque des facultés. Sur un plan philosophique, ce croisement apparaît déjà chez Aristote, pour qui la *katharsis* – nous en préciserons le lien avec la sympathie – comporte des implications à la fois physiologiques, cognitives, éthiques et religieuses. Il se vérifie également bien plus tard dans la philosophie de Malebranche, qui unit le matériel à l'immatériel en rappelant que les perceptions sensibles, à l'opposé des perceptions pures, pénètrent l'âme, ainsi que dans *La Religieuse* de Diderot, une œuvre qui se distingue par son régime d'écriture (romanesque en l'occurrence) mais où, là encore, corps, esprit et sympathie se rejoignent tant à l'égard du croisement entre matérialisme et psychologie, que de celui entre physionomie et pathétique⁴⁸. Cette interpénétration se retrouve également chez Rousseau et Grouchy : la pitié, pour l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, témoigne en effet d'une interdépendance de l'immédiat et du réflexif. « Borné également par l'instinct et par la raison à se

⁴⁸ Dans le cadre de l'*Einfihlung*, le rapprochement de ces approches et facultés est également constatable. Il faut ici faire référence à Vischer, pour qui l'*Einfihlung*, selon Andrea Pinotti, « se vérifie quand notre Moi *spirituel-corporel* se projette dans l'objet, se fond en lui, remplit sa forme d'un contenu émotionnel, et donc l'âme » (Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 160, italiques personnelles). L'empathie réunit également le corps et l'intellect, notamment depuis la découverte, dans le domaine des sciences cognitives, du paradigme de la cognition incarnée. C'est sous cet éclairage que plusieurs auteurs, parmi lesquels Pierre-Louis Patoine, pensent la lecture littéraire comme une pratique qui « sollicite tant le corps que l'esprit » (Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte*, p. 10).

garantir du mal qui le menace », écrit l'auteur du *Discours*, « [l'Homme] est retenu par la pitié Naturelle de faire lui-même du mal à personne »⁴⁹.

De même, la sympathie dans les *Lettres sur la sympathie* semble indissociable de l'idée d'un corps pathétique⁵⁰. Elle est à ce titre à la croisée de sens physiologique (et par conséquent immédiat) et psychologique (et donc réflexif). Immédiateté, intellect et sympathie sont donc reliés. Il reste toutefois à identifier la nature de cette relation. Des auteurs ont ainsi pensé les sens, dans le cadre de la sympathie, comme des *déclencheurs* de la raison. Il faut ici faire mention de l'importance de la révolution empiriste : pour Locke, les idées trouvent leurs origines dans la sensation⁵¹. Cette interprétation rencontre un écho chez Diderot, avec l'image de l'œil qu'il s'agit, comme tout organe, d'éduquer afin d'en tirer intelligemment partie. Rousseau semble proposer une réflexion analogue. Bien que les sens comportent déjà, chez l'auteur de l'*Émile*, une dimension intellectuelle (c'est d'ailleurs ce qui le distingue de Condillac), ils servent de base aux jugements qui leur succèdent. C'est ce qui explique que la pitié, générée dans un premier temps par l'exercice des sens, présuppose l'intervention ultérieure de la réflexion pour se développer⁵². « Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens », écrit en effet Rousseau, « la première raison de l'homme » est « une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle : nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux »⁵³. La pitié naturelle est en ce sens à concevoir comme le point de départ à partir duquel se bâtit la pitié développée.

⁴⁹ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, I, Paris, Du Peyrou et Moutou, 1780-1789, p. 96.

⁵⁰ Lire ici Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie : les 'tableaux de sensation' de Sophie de Condorcet », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 171–182, p. 177.

⁵¹ Pour les malebranchiens, « nous ne connaissons et communiquons que par l'intermédiaire de nos sens, la raison est seconde par rapport à eux. Pour parvenir à bien penser ou à se faire entendre, il faut donc que les sensations, les images soient fortement reçues ou rendues » (Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 74).

⁵² Voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 458 et 463.

⁵³ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 184.

L'aspect immédiat de la sympathie se trouve également joint à l'intellect par le biais de l'imagination, une imagination conçue comme rationnelle. Au cours de l'Antiquité, Platon situait déjà cette faculté à la croisée de l'opinion et de la sensation⁵⁴, et Aristote présentait la *phantasia* comme un outil de savoir à concevoir dans la continuité du sensible⁵⁵. Au XVII^e siècle, Malebranche propose une réflexion qui croise elle aussi ces domaines et qui sera à l'origine de tout un courant de l'esthétique et de la sympathie du siècle suivant⁵⁶. Cette séparation est également difficile dans un cadre littéraire. À l'image de certains penseurs de son temps, Diderot ancre sa réflexion dans le matérialisme tout en accordant une place centrale à l'imagination. Dans *La Religieuse*, les personnages portent la trace de cette approche duelle. Ainsi la scène du reposoir illustre-t-elle l'idée d'une sympathie où l'union des corps entre Suzanne et la supérieure, pourtant décrite comme étant physique, est elle-même fantasmée⁵⁷. Une analyse analogue peut également s'appliquer à la scène du voile, dans *Julie ou la nouvelle Héloïse* de Rousseau, une scène dont les implications sont à la fois corporelles (le voile en tant qu'objet) et imaginatives (on ne peut qu'imaginer la mort de Julie)⁵⁸. Dans son propos, Grouchy croise également le corps et l'imagination à la lumière d'un questionnement sur la

⁵⁴ Voir Jean Starobinski, « Jalons pour une histoire du concept d'imagination », in *L'Œil vivant. II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 173-195.

⁵⁵ Il faut ici préciser que la traduction, *stricto sensu*, de *phantasia* en « imagination » est controversée. Certains spécialistes préfèrent le mot « représentation ». Ce dernier terme impliquant tout de même l'imagination (sans en porter le nom), nous avons choisi de conserver cette référence à Aristote.

⁵⁶ Comme l'écrit Orla Smyth en effet, « les théoriciens des premières décennies du XVIII^e siècle vont pouvoir sauvegarder l'universalité du beau, son fondement réel et indépendant du sujet, et en même temps expliquer la diversité des goûts [...] à l'aide de la notion malebranchienne des organes plus ou moins délicats – la beauté étant objective, c'est le sujet que l'on pourra évaluer par rapport à ses capacités d'en faire une juste évaluation » (Orla Smyth, « La sympathie des belles âmes : réflexion sur la théorie des Belles-Lettres au début du XVIII^e siècle », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 131-148).

⁵⁷ La scène du reposoir révèle, selon Thierry Belleguic, « une économie de la sympathie où imagination – entendue comme capacité à rendre présent ce qui ne l'est pas – et contiguïté physique produisent d'identiques effets sur les corps » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie : figures de contagion dans *La religieuse* », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 257-324, p. 307).

⁵⁸ Jean Starobinski écrit ainsi que « dans les dernières pages du roman, en même temps que Rousseau donne au voile une signification métaphysique, il en fait aussi une réalité physique. Sur le visage défiguré de Julie morte, on place 'le voile d'or brodé de perles' que Saint-Preux a rapporté des Indes. Ainsi, la mort de Julie, qui est une accession à la transparence, représente aussi le triomphe du voile » (Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 147).

douleur. Pour l'auteur des *Lettres sur la sympathie*,

La cause de la sympathie pour les douleurs physiques vient [...] de ce que la sensation que produit en nous toute douleur physique, est une sensation composée, dont une partie peut se renouveler à la seule idée de la douleur⁵⁹.

Au même titre que le corps est perçu comme un déclencheur de l'intellect, il apparaît aussi comme un initiateur d'imagination⁶⁰. Chez Rousseau et Grouchy, cette dernière faculté est en effet provoquée par le sensible. Chez l'auteur des *Lettres sur la sympathie*, les idées résultant des sens, c'est effectivement « d'abord comme êtres sensibles que nous sommes susceptibles de sympathie »⁶¹.

⁵⁹ Grouchy, *Lettres sur la sympathie suivies des Lettres d'amour*, Outremont, L'Étincelle éditeur, 1994, p. 72. Daniel Dumouchel associe ici l'« idée » mentionnée par Grouchy à l'imagination, de là son analyse selon laquelle « La vivacité de la sensation générale de la douleur sur nos organes dépend essentiellement de la force de la sensibilité et de la vigueur de l'imagination » (Daniel Dumouchel, « Une éducation sentimentale : sympathie et construction de la morale dans les *Lettres sur la sympathie* de Sophie de Grouchy », in *Les Lettres sur la sympathie (1798) de Sophie de Grouchy : philosophie morale et réforme sociale*, p. 139-150, p. 142-143).

⁶⁰ Comme l'écrit Coralie Bournonville, la transmission des imaginations, un phénomène auquel la paternité doit être accordée à Malebranche, trouve son origine dans le domaine physiologique (Voir Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination : les représentations de l'imagination dans le roman-mémoires des années 1730 et 1740 (Crébillon, Marivaux, Mouhy, Prévost, Tencin)*, Thèse pour le doctorat de littérature française, Université de Picardie Jules Verne, 2016, p. 122).

⁶¹ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 45.

Structure de la recherche

Dans le souci de clarifier le lien entre sympathie et empathie, et dans l'objectif de tracer une histoire de ces concepts, il semble indispensable de revenir sur les différentes approches à travers lesquelles ils ont été abordés, notamment au XVIII^e siècle. Ce sera l'objet de notre première partie.

Nous nous emploierons à comprendre, dans un premier temps, en quoi la sympathie est immédiate chez Rousseau, Diderot et Grouchy. Nous essayerons également de montrer en quoi l'absence de mots pour décrire cette sympathie est significative d'une interprétation spécifique de l'immédiateté au XVIII^e siècle.

La sympathie immédiate, nous l'avons dit, a été abordée dans une approche, pourrait-on dire, immatérielle – nous entendons, par l'usage de ce terme, que la sympathie a été pensée à travers une démarche qui a consisté à considérer que celle-ci pouvait circuler en dehors de la matière (sans pour autant qu'elle ne s'en détache nécessairement et totalement), et plus particulièrement du corps. Analyser, dans un premier temps, la relation qu'ont entretenue la sympathie et l'empathie avec cette approche sera utile pour mieux cerner l'argument selon lequel ces dernières seraient éloignées de la raison et de la réflexion.

La sympathie, nous en avons fait mention, est d'autant plus complexe qu'elle s'inscrit dans des approches contraires, au XVIII^e siècle. À la lumière du matérialisme, cadre opposé à celui que nous venons d'évoquer, l'immédiateté apparaît également comme une composante importante à l'époque. L'étude du rapport de la sympathie et de l'empathie au corps et aux sens sera ici pertinent pour comprendre en quoi celles-ci seraient immédiates. Dans les textes de notre corpus, l'aspect physique est également souvent couplé à une approche sensualiste qui invite elle aussi à considérer la sympathie comme immédiate.

L'objet de notre deuxième partie s'orientera davantage vers les facultés que la sympathie et l'empathie ont convoquées, non plus seulement en tant que

phénomènes immédiats, mais en tant que processus. Nous nous intéresserons dans un premier temps au volet affectif de la sympathie et de l'empathie. Nous déclinons ici l'étude en deux temps, le premier étant le partage d'affects et le second l'identification. Dans cette optique, revenir sur l'importance du sentiment au XVIII^e siècle semble capital pour mieux diriger notre recherche, plus spécifiquement ensuite, sur le partage d'affects. Nous nous intéresserons également à l'identification, le sentiment représentant, au sein de certaines œuvres de notre corpus, un révélateur d'identité. La sympathie et l'empathie apparaissent ici, nous le verrons, comme un moyen de reconnaître en l'autre les signes d'une humanité commune. Nous soulignerons enfin l'une des dérives de la sympathie et de l'empathie sentimentales, l'oubli de soi, plusieurs auteurs pointant en effet le danger qui existe en ce type d'identification exacerbée à l'autre.

L'autre faculté convoquée par la sympathie au XVIII^e siècle est l'imagination, ce sera là l'objet de notre seconde sous-partie. Nous en étudierons les implications sous l'éclairage d'un premier usage de notre faculté, un usage rationnel et intellectuel, celui du décentrement, qu'il soit géographique ou mental. Nous nous intéresserons plus spécifiquement à la démarche qui consiste à se mettre à la place de l'autre dans le cadre d'une réflexion sur la réception littéraire et les techniques narratives permettant un va-et-vient entre l'auteur et son lecteur. Nous nous pencherons également sur une interprétation opposée, aux antipodes même d'un quelconque mouvement vers l'autre : l'on a souvent fait le reproche à cette forme de sympathie imaginative d'être égocentrée et calculatrice.

Nous aborderons par la suite l'autre forme de l'imagination au XVIII^e siècle, une imagination échauffée et débordante qui conduit, par le prisme de la sympathie et de l'empathie, à dénaturer la réalité de l'individu ainsi qu'à tromper ses perceptions. Nous nous intéresserons dans cette perspective aux critiques que la sympathie et l'empathie ont subies, notamment vis-à-vis de leur aspect aliénant, faux, déformant. On montrera ici en quoi ces dernières ont pu conduire en effet à un oubli de soi, puis on envisagera cette forme de sympathie imaginative sous l'angle

de la représentation de l'Autre, une représentation parfois fantasmée et qui s'élargit au XVIII^e siècle à des populations entières, telles celle des Perses ou des Tahitiens.

Nous nous demanderons enfin, dans une troisième partie, en quoi l'immédiateté est parfois incluse au sein de la sympathie, alors même que celle-ci est approchée sous l'angle d'un processus mobilisant des facultés. Notre première sous-partie nous conduira à nous interroger sur la complexité de la sympathie à l'aune d'un nouvel antagonisme auquel celle-ci échappe, celui des sentiments, de l'intellect, de l'imagination. Ces facultés semblent effectivement avoir été liées dans l'élaboration de réflexions autour de la sympathie, puis de l'empathie, deux mouvements vers l'autre à qui plusieurs auteurs de notre corpus donnent un point de départ sentimental.

Pour mieux comprendre en quoi l'immédiateté se présente en tant qu'étape dans le processus sympathique, nous nous intéresserons également aux cas d'interdépendance entre le corps, les sens, l'intellect et l'imagination depuis l'Antiquité jusqu'aux récents développements sur l'empathie. Il sera ici pertinent de revenir sur le lien historique qui existe entre les sens et l'imagination dans ce que celle-ci a de rationnel, entre ce qui relève, d'un côté, d'une sympathie physique, corporelle et de l'autre, d'une sympathie en tant que décentrement par l'imagination.

Partie 1

La sympathie immédiate

L'immédiateté de la sympathie et de l'empathie

La sympathie immédiate, au XVIII^e siècle, est abordée dans le cadre d'approches opposées. Celle-ci semble dans un premier temps avoir été située, en partie, en dehors de la matière, et plus spécifiquement de la chair. Elle apparaît en effet comme un phénomène qui doit son caractère immédiat au fait qu'il circule entre les corps, de façon immatérielle.

Nous verrons toutefois qu'au XVIII^e siècle également, la sympathie immédiate s'explique souvent à la lumière d'une approche opposée, celle du matérialisme. La sympathie semble alors devoir son immédiateté au fait qu'elle s'inscrive non pas en dehors de l'individu mais bel et bien *au cœur* de ce dernier, de façon corporelle. Avant d'aborder la sympathie dans le cadre de ces deux approches, il semble toutefois nécessaire de comprendre comment et en quoi l'on est autorisé à parler d'une sympathie immédiate, au XVIII^e siècle.

Une sympathie préréflexive

INTRODUCTION

Au XVIII^e siècle, la sympathie est parfois perçue comme un phénomène immédiat. Dans la continuité de Montaigne qui pointait déjà un siècle plus tôt l'étonnante beauté d'une sympathie née au premier instant, plusieurs penseurs la situent en effet en amont de la réflexion¹. Une figure significative de cette

¹ Voir Jean-Claude Bonnet, « Mercier et le “bonheur des gens de lettres” », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 183-198, p. 183. Il en est de même pour le concept voisin de pitié, dont nous clarifierons le rapport avec la sympathie par la suite, et dont Martin Rueff dit que « Les esprits du dix-huitième siècle [sont] frappés par son caractère d'immédiateté » (Martin Rueff, *Foudroyante pitié, Aristote avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Paris, Éditions Mimésis, 2018, p. 18). Plusieurs raisons semblent ici être en cause. Tandis que Marc André Bernier perçoit en ce goût une valorisation de « l'activité spontanée et irréfléchie » (Marc-André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 175) dans le cadre de réflexions nouvelles sur les

interprétation est l'abbé Dubos. Chez le penseur de l'esthétique, la sympathie précède en effet la connaissance. « Les larmes d'un inconnu nous émeuvent avant même que nous sachions le sujet qui le fait pleurer », écrit l'auteur des *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*. De même, « les cris d'un homme qui ne tient à nous que par l'humanité nous font voler à son secours par un mouvement machinal qui précède toute délibération »². La sympathie, qui consiste ici à ressentir ce que l'autre sent, serait donc un réflexe machinal face à l'environnement extérieur, une réaction en deçà même de la raison ou de la pensée³ et que certains êtres seulement peuvent manifester⁴. Il est intéressant d'envisager cette approche à la lumière de l'*Einfühlung*, tel qu'abordé par Lipps, pour qui le mouvement vers l'autre relève également d'une réaction immédiate⁵. Dubos, comme Lipps, défendent cette analyse en évoquant le cas de la chute de l'acrobate de cirque, chute face à laquelle la réaction de stupeur du spectateur relèverait de l'instinct et non de la réflexion⁶.

ROUSSEAU : RAISON, REFLEXION

Dans la lignée de l'abbé Dubos, dont Rousseau partage plusieurs positions – nous aborderons, notamment, le combat des deux philosophes pour réhabiliter le sensible au XVIII^e siècle – l'auteur de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* défend l'idée

rapports entre individus, Florence Lotterie et Mladen Kozul élargissent la sympathie immédiate à la sensibilité elle-même, une sensibilité qui prend un tour instinctif au XVIII^e siècle (voir à ce sujet Voir Mladen Kozul, « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps : *Manon Lescaut*, *La religieuse* et *Justine* », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 325-341, p. 325 et Florence Lotterie, *Littérature et sensibilité*, Paris, Ellipses, « Thèmes et études », 1998, p. 143).

² Abbé J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p. 110.

³ Voir Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 59.

⁴ Nous reviendrons par la suite sur cet aspect, dans le cadre de ce que Dubos nomme la « délicatesse d'organes supérieure » (Abbé J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p. 290).

⁵ Voir Robert Vischer, *Sur le sens optique de la Forme*, p. 51-52 et 66. À l'encontre de l'idée selon laquelle l'identification se concevrait comme une démarche réfléchie, Lipps propose en effet une vision fondée sur l'immédiateté. Il s'oppose plus précisément à tout phénomène d'analogie qui contribuerait à ce que l'identification résulte de déductions successives et logiques qui associeraient l'autre à moi.

⁶ Voir l'article « Danse » dans l'*Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie*. Pour mieux comprendre le caractère immédiat de l'*Einfühlung*, voir également l'analyse proposée par Frans De Waal dans *L'âge de l'empathie*, p. 104.

d'une sympathie immédiate. Aux côtés du mot de « sympathie », celui de « pitié » apparaît toutefois de façon bien plus récurrente sous sa plume. Une étude sémantique⁷ révèle cependant que le sens est globalement similaire dans les deux cas, ce recoupement ne devant guère nous étonner, compte-tenu du fait que le premier terme est à concevoir comme une réception savante (fondée sur le Grec) du mot « compassion ». Nous souhaitons préciser, pour être tout à fait exact, que le mot de « sympathie » se retrouve cependant dans des contextes différents de ceux de la pitié. Dans l'ensemble des œuvres de Rousseau, cinq occurrences sur treize du premier terme relèvent ainsi du rapport amoureux. « Combien votre amour porte un caractère naturel de sympathie », écrit ainsi Rousseau, sous la plume de Madame d'Orbe, lorsque celle-ci s'adresse à Saint-Preux et évoque sa relation avec Julie, « que le temps ni les efforts humains ne sauraient effacer »⁸. « Femmes ! Femmes ! », s'exclame également Saint-Preux, « objets chers & funestes, que la nature orna pour notre supplice, qui punissez quand on vous brave, qui poursuivez quand on vous craint, dont la haine & l'amour sont également nuisibles & qu'on ne peut ni rechercher ni fuir impunément !... Beauté, charme, attrait, sympathie, être ou chimère inconcevable, abîme de douleurs & de voluptés! beauté, plus terrible aux mortels que l'élément où l'on t'a fait naître, malheureux qui se livre à ton calme trompeur ! »⁹. Le sens du terme semble similaire dans *Les amours de Milord Edouard Bomston*, à propos des liens qui unissent Milord Edouard à la marquise : « il n'est pas aisé de dire quelle espèce de sympathie pouvait unir deux caractères si opposés que ceux d'Edouard & de la Marquise » et que « malgré la différence de leurs principes, ils ne purent jamais se détacher parfaitement l'un de l'autre »¹⁰. Dans les *Confessions*, Rousseau convoque cette même notion de sympathie au sujet

⁷ Nous avons ici procédé à un relevé des occurrences du terme « sympathie » dans la *Collection complète des œuvres* de Jean-Jacques Rousseau (Paris, Du Peyrou et Moulou, 1780-1789).

⁸ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, II, Paris, Du Peyrou et Moulou, 1780-1789, p. 415.

⁹ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, III, Paris, Du Peyrou et Moulou, 1780-1789, p. 409.

¹⁰ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 525.

de ses parents. « La sympathie », écrit-il, « l'accord des âmes affermit en eux le sentiment qu'avait produit l'habitude. Tous deux, nés tendres & sensibles, n'attendaient que le moment de trouver dans un autre la même disposition, ou plutôt ce moment les attendait eux-mêmes & chacun d'eux jeta son cœur dans le premier qui s'ouvrit pour le recevoir »¹¹. Rousseau fait également usage de cette notion en des termes proches lorsqu'il décrit sa rencontre avec Madame de Warens : « Que ceux qui nient la sympathie des âmes expliquent, s'ils peuvent, comment de la première entrevue, du premier mot, du premier regard, Madame de Warens m'inspira non seulement le plus vif attachement, mais une confiance parfaite & qui ne s'est jamais démentie »¹². Un autre dernier cadre au sein duquel la sympathie, à la différence de la pitié, est mobilisée par Rousseau, est celui de la chimie. C'est le cas lorsque l'auteur fait mention de l'encre de sympathie¹³, ou de la poudre¹⁴.

Il faut toutefois préciser, et c'est là une conclusion que nous devons tirer de ce relevé, que bien que ces contextes soient différents, le sens donné par l'auteur aux termes de sympathie et de pitié reste très proche. La signification que Rousseau attribue à la sympathie, dans le cadre du lien amoureux, du rapport d'entente interindividuel ou sur un plan chimique, est en effet analogue à celle qu'il attribue à la pitié, notamment en ce qui concerne son caractère immédiat. Cette immédiateté s'explique, chez Rousseau, par l'inscription de la sympathie au fondement même de la nature humaine¹⁵. Dans l'état de nature en effet, tant que l'individu ne résiste pas « à l'impulsion intérieure de la commisération », écrit Rousseau, il ne fait jamais de

¹¹ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 2-3.

¹² *Ibid.*, p. 66.

¹³ *Ibid.*, p. 289.

¹⁴ Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, XI, Paris, Du Peyrou et Moultoy, 1780-1789, p. 245.

¹⁵ C'est à ce titre que Rousseau a par ailleurs été étudié dans le prolongement de Hobbes, à qui on l'a souvent opposé. Comme le rappelle Charles Taylor en effet, Rousseau a « pu croire en une prédisposition naturelle à éprouver de la sympathie pour autrui » (Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Editions du Seuil, 1998, p. 20). Tandis que Hobbes, dans *De cive*, restreint la nature humaine à l'évitement d'une mort violente ainsi qu'à l'avidité, Rousseau l'élargit en effet à la pitié, une pitié immédiate. Voir ici Émile Durkheim, *Le « contrat social » de Rousseau*, Chicoutimi, Jean-Marie Tremblay, 2002, p. 8).

« mal à un autre homme ni même à aucun être sensible »¹⁶. À la différence de Mandeville¹⁷, la pitié apparaît donc chez Rousseau comme une émotion immédiate et naturelle qui, bien qu'étant inactive sans l'intervention de l'intellect et de l'imagination – nous reviendrons sur cette analyse par la suite – reste présente en tant que capacité inexprimée¹⁸.

Immédiate, la pitié apparaît pour Rousseau comme une disposition (latente) partagée par l'ensemble de l'humanité sensible. Celle-ci ne doit toutefois pas son caractère universel à l'idéal théorique d'une bienveillance réciproque mais à la nature elle-même. C'est en son sein en effet que, poussés par un réflexe spontané d'autoconservation, nous sommes forcés de nous identifier à autrui¹⁹. La pitié, écrit Rousseau, est en effet un « sentiment naturel » qui « concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce »²⁰. C'est du fait même de sa capacité à préserver l'homme et ses pairs qu'elle est constitutive, en tant que sentiment naturel, de l'homme libre dans l'état de nature²¹. Sans le frein de la pitié en effet, l'individu risque de se séparer de ses alter ego et de nuire par la même à leur survie ainsi qu'à la sienne.

Chez Rousseau, la pitié est également immédiate et naturelle en ce qu'elle précède l'entendement. « Méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine », l'auteur la désigne comme une « répugnance naturelle à voir

¹⁶ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 38, nos italiques.

¹⁷ « Le détracteur le plus outré des vertus humaines », selon Rousseau, a lui-même été forcé de reconnaître la pitié comme une vertu naturelle (*Ibid.*, p. 74).

¹⁸ Selon Gabrielle Radica, « les deux principes passionnels originels qui animent l'homme », chez Rousseau, sont effectivement « le désir de conservation et la pitié » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison, anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, p. 74). Voir également l'analyse de Robin Douglass dans *Rousseau and Hobbes: Nature, Free Will, and the Passions*, Oxford, Oxford Scholarship Online, 2015, p. 68-69.

¹⁹ Pour Andrea Pinotti, chez Rousseau, la pitié est « une instance affective antérieure à la raison, originaire tout comme le principe d'autoconservation, et enracinée dans la constitution biologique de l'homme. » (Andrea Pinotti, *L'empathie : histoire d'une idée de Platon au posthumain*, Paris, Vrin, 2016, p. 60).

²⁰ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 77.

²¹ Voir ici Laetitia Simonetta, *La connaissance par sentiment au XVIIIème siècle*, Philosophie, École normale supérieure de Lyon, 2015, p. 140, ainsi que Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison, anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, p. 86.

souffrir tout être sensible », et la situe parmi les « principes antérieurs à la raison »²². Lorsque la raison intervient (précisons ici que nous évoquons une forme de raison en particulier, celle que Rousseau rejette au nom de son caractère froid et séparateur), cette pitié tend même à disparaître. C'est dans le cadre du langage, aspect sur lequel nous reviendrons par la suite, que cette analyse trouve une illustration tout particulièrement significative. L'acquisition des mots en tant qu'instruments d'appel à l'aide suppose un processus rationnel et contribue à la mort de la pitié immédiate chez Rousseau²³. Celle-ci, perçue comme un rapport entre individus, disparaît en effet dès lors qu'intervient la raison et les formulations²⁴, ces dernières présupposant, afin de mettre en relation les objets qu'ils étudient, l'isolement de ces mêmes objets dans un premier temps²⁵. C'est à ce titre que ce type de raison s'oppose au caractère immédiatement expansif de la pitié naturelle dans la mesure où, apparaissant comme un processus qui éloigne l'homme rousseauiste de l'empathie envers ses pairs, elle le conduit, par un raisonnement pratique, à la solitude.

La sympathie chez Rousseau se présente à ce titre comme une disposition révélatrice de la domination de la nature sur l'entendement humain²⁶. C'est effectivement par la nature que la pitié, au sens d'une capacité corporelle et latente à se mettre à la place de l'autre dont la réflexion n'a pas encore permis l'expression, devient innée pour l'auteur de *La Nouvelle Héloïse*²⁷. Cette forme de sympathie se

²² Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 37.

²³ Lire Claude Lévi-Strauss, « Rousseau, père de l'ethnologie », *Le Courrier de l'UNESCO*, Numéro sur Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1963, p. 10-15, p. 12).

²⁴ Voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison, anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, p. 99.

²⁵ Selon Gabrielle Radica en effet, la connaissance, « qui sépare les objets », va à l'encontre de « l'identification et l'expansion de la pitié qui unit les sujets » puisque « connaître, c'est comparer, et donc préalablement séparer et diviser » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison, anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, p. 494-496).

²⁶ Spiros Tegos écrit ainsi que « la conception rousseauiste de la pitié [montre] à quel point les notions de sympathie et de pitié sont aux prises avec un passé psycho-cosmologique ou avec une théorie générale du vivant, à quel point elles restent des forces naturelles dépassant l'ordre strictement humain » (Spiros Tegos, « Pitié et sympathie chez Rousseau et Hume », p. 418).

²⁷ Voir ici Jean-Philippe Gropserrin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 151. Comme l'écrit également Guilhem Farrugia, la sympathie en tant que « puissance d'identification à autrui, capacité de se mettre à la

soustrairait donc en quelque sorte à la réflexion de celui qui la mobilise. La pitié, chez Rousseau, serait en ce sens à rapprocher ici de l'une des interprétations de l'empathie, dans la mesure où cette dernière relève pour certains auteurs tels que Maurice Merleau-Ponty, le primatologue Frans de Waal ou encore Nancy Eisenberg et Janet Strayer, d'une pulsion organique, d'une résonnance corporelle à situer en dehors de la volonté²⁸.

S'appuyant sur la raison, la réflexion semble également en partie rejetée par Rousseau. C'est à ce titre que son œuvre apparaît comme un point de bascule. Tandis que de nombreux auteurs qui le précèdent, tels que Hobbes ou Lécuyer, donnent aux interactions entre individus dans l'état de nature une explication bâtie sur la raison et la réflexion, Rousseau les pense à la lumière d'une pitié qui leur serait antérieure :

Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles & sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle & d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, & si naturelle, que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles²⁹.

Avant même que la réflexion n'intervienne, la sympathie se retrouve effectivement mobilisée, de façon immédiate, en tant que capacité à nous identifier à autrui³⁰. La

place de l'autre pour ressentir ce qu'il éprouve »²⁷ représente chez Rousseau, dans l'état de nature, un « don naturel » (Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 228).

²⁸ Pour Maurice Merleau-Ponty, les faits et gestes d'autrui nous révèlent, sans réflexion, son identité ainsi que la nôtre à travers elle (Lire l'analyse de Jacques Hochmann, dans *Une histoire de l'empathie*, p. 89). Voir également le propos de Frans de Waal dans *The Age of Empathy*. Les chercheuses Nancy Eisenberg et Janet Strayer abordent aussi cette vision de l'empathie dans *Empathy and its development*. Précisons toutefois ici que cette empathie, chez les auteurs dont nous avons fait mention et contrairement à Rousseau, est, en un sens corporel, déjà active.

²⁹ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 74. Voir Robin Douglass, *Rousseau and Hobbes: Nature, Free Will, and the Passions*, p. 85 et 90.

³⁰ Voir ici Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 262. Bien que certains passages de l'*Émile* témoignent d'une pitié réflexive (nous y reviendrons), comme l'écrit Émile Durkheim, l'identification rousseauiste reste en effet « infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement » (Émile Durkheim, *Le « contrat social » de Rousseau*, p. 8). C'est d'ailleurs ici la raison pour laquelle chez Rousseau, selon Jean Starobinski, « toute la morale se fonde sur la pitié, laquelle est antérieure à l'apparition de la pensée réfléchie » (Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 262).

sympathie, chez Rousseau, correspondrait en ce sens de nouveau à l'empathie, celle-ci s'éloignant, au début XX^e siècle³¹, et dans la continuité de l'idée lipsienne d'une origine immédiate des phénomènes d'imitation entre les individus³², d'une démarche intellectuelle pour se rapprocher, à l'aune de la théorie simulationniste³³, d'un phénomène d'identification spontané.

UNE SYMPATHIE IRREFLECHIE : DIDEROT

Bien que l'approche de Diderot soit radicalement opposée à celle de Rousseau, puisqu'elle s'inscrit dans le cadre du matérialisme, nous souhaitons malgré tout, dans un premier temps, montrer en quoi il s'agit bel et bien, dans le cas de Diderot également, d'une sympathie immédiate. Comme Rousseau, avec qui Diderot a entretenu, faut-il le rappeler, une amitié des plus profondes, y compris sur le plan intellectuel (on verra que notre étude entière en porte les traces), Diderot éloigne effectivement la sympathie de toute idée de réflexion. « Qu'est-ce que la *sympathie* ? » se demande l'auteur de *l'Essai sur la peinture*, « j'entends cette impulsion prompte, subite, irréfléchie, qui presse et colle deux êtres l'un à l'autre, à la première vue, au premier coup, à la première rencontre ; car la sympathie, même en ce sens, n'est point une chimère »³⁴. Le philosophe semble reprendre cette analyse dans ses *Éléments de physiologie*, où il insiste sur l'impossibilité d'avoir recours à la pensée pour justifier une transmission d'émotions depuis l'œuvre vers son spectateur. « Est-ce qu'on pense », écrit ainsi Diderot, « quand on est vivement

³¹ L'empathie désigne à cette époque, selon Gloria Origgi, une forme d'imitation « spontanée » qui « dépasse la cognition », qui est « ancrée dans les structures profondes, motrices, de notre système nerveux » (Gloria Origgi, « L'empathie est-elle une compétence sociale ? », in *Empathie et esthétique*, p. 57-70, p. 59).

³² Voir à ce sujet Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte*, p. 80-81.

³³ Cette théorie remplace progressivement celle de la théorie de l'esprit (dans le cadre de la théorie de l'esprit, l'origine de l'imitation empathique s'explique davantage par des phénomènes mentaux que sensitifs). Voir David Freedberg et Vittorio Gallese, « Motion, Emotion and Empathy in Aesthetic Experience », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 11 / 5, mai 2007, p. 197-203. Le regard d'Andrea Pinotti dans *L'empathie*, p. 200, est également ici éclairant.

³⁴ Diderot, *Essai sur la peinture, Œuvres complètes*, X, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875-1877, p. 498.

affecté par la poésie, par la musique, ou la peinture ? »³⁵. L'auteur semble en effet défendre ici l'idée d'une sympathie qui circulerait depuis l'objet vers le sujet avant même que n'intervienne la réflexion.

Au théâtre, l'interprétation paraît également aller dans ce sens. Dans ses *Entretiens sur le fils naturel*, Diderot fait mention du caractère immédiat de la sympathie. Dès la préface, l'auteur décrit en ces termes sa réaction face à la pièce de Dorval :

La représentation en avait été si vraie, qu'oubliant en plusieurs endroits que j'étais spectateur, et spectateur ignoré, j'avais été sur le point de sortir de ma place, et d'ajouter un personnage réel à la scène³⁶.

Ici en effet, Diderot semble penser la sympathie comme une opération qui conduirait le spectateur à se transporter au cœur de la scène, sans même que ce dernier s'en rende compte. Celle-ci s'émanciperait donc ici de nouveau, et comme chez Rousseau (quoique dans un cadre différent, donc), de la réflexion³⁷.

La Religieuse est l'un des textes où la sympathie immédiate semble le plus nettement figurée chez Diderot, notamment par l'intermédiaire de la supérieure de Moni. Dans la formulation même de l'attirance que Suzanne éprouve envers cette dernière, il est déjà possible de lire les signes d'une sympathie qui échappe à la pensée. « D'abord on l'écoutait », écrit Diderot, « peu à peu on était entraîné, on s'unissait à elle, l'âme tressaillait et l'on partageait ses transports »³⁸. Sentir ce que

³⁵ Diderot, *Éléments de physiologie*, Paris, Marcel Didier, 1964, p. 332.

³⁶ Diderot, *Entretiens sur le Fils naturel, Œuvres esthétiques*, Paris, Garnier, 1968, p. 4.

³⁷ Dans son « Éloge de Richardson », Diderot évoque également une immersion dans l'acteur si soudaine qu'elle échappe au contrôle de la pensée. « Combien de fois ne me suis-je surpris », écrit l'auteur, « comme il est arrivé à des enfants qu'on avait menés au spectacle pour la première fois, criant : Ne le croyez pas, il vous trompe... Si vous allez là, vous êtes perdu » (Diderot, *Eloge de Richardson*, in Samuel Richardson, *Clarisse Harlove*, Paris, Boulé, 1846, p. 5).

³⁸ Diderot, *La Religieuse*, p. 36.

l'autre sent paraît ici irrémédiablement lié à un processus qui exclut à la fois l'explication – rien n'est dit sur les raisons de l'attrance – et le contrôle de la pensée³⁹.

Cette sympathie comporte un caractère réciproque dans le roman de Diderot. Au même titre que Suzanne la ressent de façon immédiate à l'égard de la supérieure de Moni, la supérieure la ressent de façon similaire pour elle. « Elle avait [...] le don », écrit ainsi Suzanne, « qui est peut-être plus commun en couvent que dans le monde, de discerner promptement les esprits. Il était rare qu'une religieuse qui ne lui plaisait pas d'abord, lui plût jamais. Elle ne tarda pas à me prendre en gré »⁴⁰. C'est en ce sens que la sympathie, en tant qu'attraction soudaine et réciproque de la supérieure de Moni et de Suzanne, semble se soustraire à un développement de la pensée⁴¹.

LA SYMPATHIE IMMEDIATE CHEZ GROUCHY

Bien que se situant dans la lignée des penseurs des sentiments moraux du XVIII^e siècle, Grouchy n'en opère pas moins un déplacement qui rapproche ses réflexions sur la sympathie de celles de Diderot. En 1798, Grouchy publie ses *Lettres sur la sympathie* dans la continuité de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, ouvrage qu'elle a par ailleurs traduit. Dans son texte, Grouchy propose une interprétation de la sympathie qui semble s'aligner sur celle de l'auteur de *La Religieuse* (bien que, de nouveau, le cadre ne soit ici pas matérialiste).

³⁹ C'est à ce titre que l'analyse de Thierry Belleguic, pour qui la supérieure de Moni apparaît comme une illustration parfaite de la définition diderotienne de la sympathie évoquée plus haut, paraît ici tout particulièrement crédible (Voir Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 287).

⁴⁰ Diderot, *La Religieuse*, p. 35.

⁴¹ Sont « immédiatement présentes à la supérieure », écrit ainsi Thierry Belleguic, « les qualités spirituelles de son interlocutrice ». Comme si « le pouvoir conjugué de la perception sensible et de l'éloquence pathétique qui en découle » agissait « en deçà de l'exercice de toute rationalité » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 287). Voir également *Ibid.*, p. 321.

« Naturelle et irréfléchie »⁴², la sympathie apparaît dans l'œuvre de la philosophe comme étant instinctive, dans la mesure où ses « premiers mouvements [...] naissent à l'instant où les objets qui peuvent l'exciter s'offrent à nos regards »⁴³. De nouveau donc, la sympathie se retrouve située en deçà de la réflexion et de la raison.

Le caractère immédiat de la sympathie conduit, nous le verrons, à de véritables difficultés quant à l'identification de son origine. Il est en effet aisé de constater combien les tentatives d'explications quant à la manifestation de la sympathie, chez Grouchy, se couplent à une terminologie parfois très vague et illustrent par la même la difficulté à cerner celle-ci par la réflexion. Sous la plume de Grouchy, la sympathie semble en effet être une capacité qui résiste à l'entendement⁴⁴. C'est tout particulièrement le cas dans le propos de la philosophe sur la morale. Afin d'expliquer « le bien » auquel « on est *entraîné* », Grouchy évoque une sympathie qu'elle attribue au « hasard »⁴⁵. De nouveau, la raison semble exclue.

C'est du fait même de ce caractère immédiat et irréfléchi que la sympathie comporte, chez Grouchy, une véritable force argumentative. Selon la philosophe, c'est en effet l'émotion spontanée du sujet qui entraîne son adhésion au discours. Parvenir à mobiliser la sympathie du lecteur se conçoit ainsi, chez Grouchy, comme une véritable qualité rhétorique :

⁴² Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 83.

⁴³ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁴ Jean-Paul de Lagrave évoque, à propos de Sophie de Grouchy, un « enthousiasme » qui « nous dispose » à cette « sympathie subite et irréfléchie pour les personnes en qui nous croyons apercevoir certaines qualités » (Jean-Paul de Lagrave, « Un traité du bonheur », in Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet. *Lettres sur la sympathie*, p. 45-53, p. 50-51).

⁴⁵ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 133, italiques personnels.

Nous regardons comme général, comme devant exister toujours, ce que nous avons senti nous-mêmes d'une manière constante ; et lorsque nous ne réfléchissons pas, il nous arrive de confondre avec le sentiment qui accompagne toujours l'idée d'une chose habituellement répétée, celui qui naît de l'impression d'une chose qui nous frappe *vivement* ; et de là naît une plus grande facilité à croire ce qui nous émeut, et celle d'adopter les opinions des écrivains passionnés⁴⁶.

C'est ici en effet une émotion immédiate qui conduit le sujet à entrer en sympathie avec le discours de l'auteur.

CONCLUSION

La sympathie a donc parfois été perçue, les œuvres de Grouchy, de Diderot et de Rousseau en témoignent, comme une réaction immédiate qui pousse un individu vers l'autre. Elle serait à ce titre située en partie – nous verrons en effet par la suite que cette approche est incomplète – en deçà de la réflexion. De la pensée antique jusqu'à l'empathie contemporaine, l'élan vers autrui semble effectivement avoir été pensé comme une réaction qui précède le raisonnement. Au XVIII^e siècle en particulier, Rousseau fait mention d'une pitié immédiate, elle-même prolongée par la réflexion – nous nous intéresserons à ce point dans notre deuxième partie –, une pitié antérieure à toute activité réfléchie. Il en est de même pour Diderot, dont la circulation de la sympathie dans *La Religieuse* semble se soustraire, en partie, à un développement de la pensée. Chez Grouchy, il existe également une forme de sympathie qui se situerait en amont du processus réflexif. Instinctive, inexplicable, elle serait le signe d'une adhésion sincère au discours de l'autre.

Depuis l'Antiquité, l'immédiateté de la sympathie contribue, nous souhaitons nous intéresser à présent à ce point, à son interprétation en tant que phénomène

⁴⁶ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 125, italiques personnels.

échappant au langage. Il en va ainsi chez Rousseau, pour qui il existe une sympathie qui circule en-deçà des mots, notamment dans le cadre amoureux.

Sympathie immédiate, sympathie indicible

INTRODUCTION

Immédiate, antérieure à toute activité réfléchie, la sympathie a souvent été perçue comme un phénomène qui échappe à toute tentative de formulation. Au XVII^e siècle, Montaigne parle ainsi d'une « force inexplicable » qui le pousserait vers De la Boétie, force à laquelle une seule explication est donnée : « parce que c'était lui, parce que c'était moi »⁴⁷.

Au XVIII^e siècle, une expression semble tout particulièrement révélatrice de cette insuffisance du langage, depuis Boileau jusqu'à Diderot : le *je ne sais quoi*⁴⁸. Cette locution se popularise en effet dès le début du siècle. Dans la préface à ses *Œuvres poétiques*, pour expliquer le succès d'un ouvrage, Boileau fait ainsi référence à un « je ne sais quoi, qu'on peut beaucoup mieux sentir que dire »⁴⁹. Le langage, en ce sens, apparaît ici insuffisant. Il l'est également chez Gamaches qui, quelques années plus tard, relie la qualité d'un ouvrage d'esprit à un « je ne sais quoi qu'on sent plus aisément qu'on ne peut le définir »⁵⁰.

⁴⁷ Montaigne, *Essais*, ed. Villey-Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 32. La sympathie semble ici échapper aux mots au point même de réduire « pour une fois au silence le grand bavard gascon », comme l'écrit Jacques Wagner (« Les défaites de la sympathie chez Voltaire », p. 233).

⁴⁸ Michel Delon écrit du *je ne sais quoi* qu'il « cherche à désigner ce dont ne peut pas encore rendre compte la parole claire », ce qui « n'est pas directement exprimable et reste réservé à certains » (Michel Delon, *L'idée d'énergie*, p. 66-67).

⁴⁹ Nicolas Boileau, *Œuvres complètes*, I, Paris, Garnier, 1870, p. 19.

⁵⁰ Gamaches, *Les Agréments de langage réduits à leurs principes*, Paris, 1718, préface. Faisons toutefois mention ici de l'argument de l'abbé Trublet, pour qui le propos de Gamaches est contradictoire, le *je ne sais quoi* étant selon lui, dans la préface aux *Agréments de langage réduits à leurs principes*, bel et bien défini.

Le *je ne sais quoi* est mobilisé à l'endroit de la sympathie en 1737, date à laquelle Dominique Bouhours fait usage des termes en un sens interindividuel :

L'ennui qui me prend dès que nous sommes séparés, la joie que me donnent nos plus longues conversations, le peu de cas que je fais des connaissances nouvelles, & le peu de soin que j'ai de cultiver mes anciennes habitudes, sont apparemment des effets d'une grande sympathie, & de ces inclinations secrètes qui nous font sentir pour une personne je ne sais quoi, que nous ne sentons point pour une autre⁵¹.

Chez Bouhours, le *je ne sais quoi* semble donc être relié à une sympathie dont la nature immatérielle empêche précisément toute formulation rationnelle.

Dans le cadre esthétique, ce sentiment face à l'œuvre d'art semble lui aussi s'émanciper de l'individu et échapper, conséquemment, à toute formulation⁵². Diderot apparaît ici comme une figure significative. L'auteur des *Salons* témoigne lui aussi de cette difficulté dans le passage suivant :

La clarté, de quelque manière qu'on l'entende, nuit à l'enthousiasme. Poètes, parlez, parlez sans cesse d'éternité, d'infini, d'immensité, du temps, de l'espace, de la divinité, des tombeaux, des mânes, des enfers, d'un ciel obscur, des mers profondes, des forêts obscures, du tonnerre, des éclairs qui déchirent la rue. Soyez ténébreux [...] il y a dans toutes ces choses je ne sais quoi de terrible, de grand et d'obscur⁵³.

⁵¹ Dominique Bouhours, « Le je ne sais quoi », in *Les Entretiens d'Ariste et Eugène*, Paris, Delaulne, 1737, entretien V, p. 311-312. Voir à ce sujet Patrick Dandrey, « Entre medicinalia et moralia : la double ascendance de la sympathie », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 3-24, p. 17.

⁵² Voir ici Fabienne Brugère, *Expérience de la beauté : Essai sur la banalisation du beau au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2006, p. 105. Selon Sophie Marchand, à compter du milieu du XVIII^e siècle, les théoriciens de l'esthétique se délestent ainsi de la raison et de l'ordre pour favoriser eux aussi la théorie « du sublime et du 'je ne sais quoi' » (Sophie Marchand, « 'Une pièce de théâtre est une expérience sur le cœur humain' : empathie spectatrice et théorie du théâtre à l'époque des Lumières », in *Empathie et esthétique*, p. 103-119, p. 105).

⁵³ Diderot, *Salon de 1767, Œuvres complètes*, XI, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875-1877, p. 147.

Bien qu'à travers l'usage d'un pronom indéfini, et non plus d'un substantif masculin (le « je ne sais quoi »), Diderot semble exprimer (ou feindre d'exprimer) ici son incapacité à décrire, dans le même temps qu'il semble ériger cette incapacité en principe. Aux poètes fidèles à l'enthousiasme, l'auteur conseille en effet de sacrifier la clarté du langage au profit du mystère. Cette invitation est en lien étroit avec une approche spécifique de l'appréciation esthétique au sein de laquelle la sympathie intervient, en tant que projection muette du spectateur dans l'œuvre. Les dernières critiques picturales de Diderot érigent en effet déjà les échecs du langage comme moyen d'attester de la réussite d'une œuvre. C'est en ce sens que nous pouvons comprendre le propos suivant que Diderot adresse à Grimm, dans son *Salon de 1767*, et au sein duquel le philosophe exprime son incapacité à formuler une sympathie toute personnelle à l'endroit du tableau de Doyen :

À tout moment je donne dans l'erreur, parce que la langue ne me fournit pas à propos l'expression de la vérité. J'abandonne une thèse, faute de mots qui rendent bien mes raisons. J'ai au fond de mon cœur une chose, et j'en dis une autre.

Le langage semble donc ici incapable de porter la sympathie immédiate, sur le plan de l'appréciation esthétique.

Cette incapacité du langage apparaît, au XVIII^e siècle, comme l'indice même de l'immédiateté de la sympathie. Celle-ci se manifeste en effet dans le caractère ineffable de notre notion. La première raison, la plus contextuelle, tient à la pensée des Lumières. Prônant un idéal d'émancipation et d'autonomie dans l'acquisition du savoir chez tout un chacun, les penseurs de la période tendent à favoriser en effet une économie de mots dans la transmission de leurs idées. Ce point étant relié à une interprétation de la sympathie plus intellectuelle (et donc moins immédiate), nous

nous proposons toutefois ici de revenir à une faculté à travers laquelle la sympathie conserve son immédiateté au XVIII^e siècle : le sentiment.

Au cours du siècle des Lumières en effet, les auteurs de notre corpus semblent illustrer l'idée selon laquelle la sympathie sentimentale – nous envisageons ici la sympathie en son sens immédiat et non pas, ainsi que nous l'étudierons par la suite, en tant que processus mobilisant la faculté du sentiment – manifeste son authenticité dans les failles du langage⁵⁴. Les descriptions apparaissent ainsi écourtées, la sympathie entre les personnages ne nécessitant pas de justification, ni même de mots, pour opérer immédiatement. Le langage des cœurs se suffit en quelque sorte ici à lui-même pour transmettre des émotions d'une manière aussi immédiate que muette. Dans la seconde moitié du siècle, les échos de cette sympathie se retrouvent autant chez Diderot, pour qui « les âmes sensibles s'entendent presque sans se parler »⁵⁵, que chez Bernardin de Saint-Pierre, si l'on en juge en particulier par *Paul et Virginie* qui témoigne de la possibilité d'harmonies interindividuelles qui se passeraient de l'entremise de la parole. C'est ainsi que certains repas entre Paul et Virginie, au cours de leur jeunesse, se passent « sans qu'ils se disent un mot »⁵⁶. Ici en effet, la sympathie entre les personnages trouve sa force dans le fait même qu'elle s'émancipe d'un langage verbalisé⁵⁷.

MARIVAUX : LE JE NE SAIS QUOI

⁵⁴ Certains personnages sensibles de Marivaux, Mouhy, Prévost ou encore Tencin caressent ainsi, selon Coralie Bourmonville, « le rêve d'une transparence des êtres, d'une communication qui se passerait de rhétorique et serait conduite [...] par un langage brisé et hésitant, que seule une passion authentique peut susciter » (Coralie Bourmonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 479).

⁵⁵ Diderot, *Correspondance*, Paris, Éditions de Minuit, 1955 à 1970, p. 136.

⁵⁶ Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, p. 21. La prose poétique de Bernardin de Saint-Pierre, selon Audrey Guitton, apparaît ainsi comme une voix « tentant de dire directement le monde sans se limiter à une parole articulée » (Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue. La quête de la voix idéale au siècle des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 349).

⁵⁷ Précisons ici que ce sont bien des mots que la sympathie s'affranchit. Comme le rappelle Myriam Revault-d'Allonnes en effet, « La compassion n'est pas *totale*ment muette » car elle peut s'exprimer par des « gestes et expressions du corps » (Myriam Revault-d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, p. 53).

Avant Diderot et Bernardin de Saint-Pierre, cette forme de sympathie, qui semble échapper à la réflexion du sujet et à son langage, parcourait l'œuvre de Marivaux. La sympathie marivaudienne est en effet immédiate puisque selon *Le Cabinet du philosophe*, elle s'exprime par un *je ne sais quoi*. Marivaux apparaît ici comme un précurseur. Dès 1734 en effet, il évoque le cas d'un promeneur qui entre en harmonie affective, en sympathie, avec le « jardin du je ne sais quoi » et à qui une voix adresse les mots suivants :

Dans ce nombre infini de grâces qui passent sans cesse devant vos yeux, qui vont et qui viennent, qui sont toutes si différentes, et pourtant également aimables, et dont les unes sont plus mâles et les autres plus tendres, regardez-les bien, j'y suis ; c'est moi que vous y voyez, et toujours moi. Dans ces tableaux que vous aimez tant, dans ces objets de toute espèce, et qui ont tant d'agréments pour vous, dans toute l'étendue des lieux où vous êtes, dans tout ce que vous apercevez ici de simple, de négligé, d'irrégulier même, d'orné ou de non orné, j'y suis, je m'y montre, j'en fais tout le charme, je vous entoure. Sous la figure de ces grâces je suis le Je ne sais quoi qui touche dans les deux sexes : ici le Je ne sais quoi qui plaît en peinture ; là, le Je ne sais quoi qui plaît en architecture, en ameublements, en jardins, en tout ce qui peut faire l'objet du goût. Ne me cherchez pas sous une forme, j'en ai mille, et pas une de fixe⁵⁸.

Ici, la sympathie, en tant que résonance immédiate entre la beauté du jardin et l'émotion du promeneur, semble échapper à toute interprétation. Elle ne se réduit ni à une forme, ni à une définition, ni au langage lui-même.

Ces considérations théoriques trouvent une illustration remarquable dans le champ romanesque, dans lequel Marivaux semble également mobiliser une sympathie dont l'insuffisance du langage révèle là encore son caractère implicite⁵⁹.

⁵⁸ Marivaux, *Journaux et Œuvres diverses*, F. Deloffre et M. Gilot, 1969.

⁵⁹ Comme l'écrit Christophe Martin, chez l'auteur de *La Vie de Marianne*, « dès que l'on veut exprimer une idée ou un sentiment dont la vivacité ou la finesse surpassent toute expression », il faut « renoncer à cet

Dans *La Vie de Marianne*, l'insuffisance des mots représente ainsi un véritable leitmotiv. On songera en particulier à la rencontre entre Marianne et Valville, que la narratrice relate minutieusement en s'efforçant rétrospectivement de faire entrevoir les fondements d'une sympathie aussi puissante que silencieuse :

Ce qu'il y eut pourtant de particulier entre nous deux, c'est que je lui parlai de l'air d'une personne qui sent qu'il y a bien autre chose sur le tapis que des excuses, et qu'il me répondit d'un ton qui me préparait à voir entamer la matière. Nos regards même l'entamaient déjà ; il n'en jetait pas un sur moi qui ne signifîât, Je vous aime ; et moi je ne savais que faire des miens, parce qu'ils lui en auraient dit autant.

Nous en étions, lui et moi, à ce muet entretien de nos cœurs, quand nous vîmes entrer le chirurgien, qui, sur le récit que lui fit Valville de mon accident, débuta par dire qu'il fallait voir mon pied⁶⁰.

« Le muet entretien » des cœurs, la sympathie, conserve son caractère silencieux lors du portrait que Marianne dresse de Madame de Miran, où se développe un propos sur l'impossibilité d'expliquer le caractère unique des individus par le prisme des mots⁶¹. Marianne regrette en effet, elle le dit en plusieurs occasions, que le langage soit aussi inefficace pour décrire les individus. Bien que nous nous écartions ici du cadre de la sympathie, dans la mesure où la singularité des êtres est également indicible, dans le roman, lorsqu'aucun mouvement de sympathie n'est convoqué, chez la protagoniste, l'incapacité du langage reste un moyen d'attester, dans des cas comme celui de l'harmonie affective entre Valville et Marianne, la présence d'une sympathie véritable :

impératif d'un langage absolument clair et distinct ». Chez Marivaux, la réalité « fine, complexe [...] commande de renoncer à une parfaite limpidité du discours ». Il en est même pour ce qui touche « au cœur, aux sentiments, ou à l'art », des domaines où l'émotion « excède souvent les capacités du langage, qui défaille toujours à de certains moments » (Christophe Martin, *Mémoires d'une inconnue, Étude de la vie de Marianne de Marivaux*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014, p. 28).

⁶⁰ Marivaux, *La Vie de Marianne*, Paris, Le Livre de Poche, 2007, p. 125.

⁶¹ On relève en effet dans ce passage « toute une réflexion sur l'insuffisance du langage à 'rendre' la singularité des êtres » (Christophe Martin, *Mémoires d'une inconnue*, p. 28).

Il n'y avait plus moyen de s'y méprendre ; voilà qui était fini : c'était un amant que je voyais : il se montrait à visage découvert : et je ne pouvais, avec mes petites dissimulations, parer l'évidence de son amour. Il ne restait plus qu'à savoir ce que j'en pensais, et je crois qu'il dut être content de moi ; je demeurai étourdie, *muette* et confuse : ce qui était signe que j'étais charmée⁶².

Chez Marivaux, cette insuffisance du langage s'élargit par ailleurs à l'ensemble des figures caractérisées par une forme d'ingénuité, la pauvreté du langage étant souvent, en effet, à l'origine d'émotions incomprises⁶³ et immédiates.

Bien que le langage soit insuffisant, précisons ici que la faute n'incombe pas aux mots eux-mêmes. À l'encontre des port-royalistes et de Locke, Marivaux ne blâme pas le langage pour son incapacité à exprimer des sentiments, mais plutôt ceux qui l'utilisent. Au risque ici de la tautologie, pour l'auteur de *La Vie de Marianne*, les mots ne sont *que* des mots. Ils n'ont à ce titre aucune raison d'être jugés bons ou mauvais, suffisants ou insuffisants, puisqu'ils n'existent pas en dehors de ceux qui les manient⁶⁴.

ROUSSEAU : ECRITURE ET SILENCE

Rousseau semble partager en bien des points l'approche de Marivaux (on sait que le jeune Rousseau soumit à l'auteur de *La Vie de Marianne* son *Narcisse* qui

⁶² Marivaux, *La Vie de Marianne*, p. 132, nos italiques.

⁶³ Voir ici Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue*, p. 421.

⁶⁴ Selon Audrey Guitton, chez Marivaux, si les mots ne réussissent pas à exprimer les réflexions, « ce manque ne leur est pas imputable ; il n'est pas nécessaire d'entreprendre le procès des mots qui sont des instruments nécessaires et surtout neutres. Pour Marivaux, les mots n'ont pas de vie autonome qui tromperait celui qui les emploie sans qu'il s'en aperçoive ; les mots ne disent que ce que chacun veut bien leur faire vouloir dire » (*Ibid.*, p. 421-422). Selon Christophe Martin, chez Marivaux, c'est le langage lui-même qui est défaillant et qui justifie, par la même, le recours à ce que l'auteur nomme le « point de clarté » ou encore à la néologie.

témoigne d'une excellente connaissance des comédies de Marivaux⁶⁵). Rousseau répète ainsi régulièrement son espoir de pouvoir se passer un jour des mots. Pour cela, l'auteur des *Rêveries* semble attendre un signe, une révélation qui l'obligera au silence⁶⁶. S'installe, dès lors, une véritable apologie de la non-communication. Incapable de pardonner aux amis qui l'ont déçu, Rousseau utilise l'écriture dans l'objectif de montrer la vacuité de toute forme d'expression verbalisée (dont l'écriture elle-même) ainsi que pour exprimer le regret d'une sympathie mystérieuse, de silences et de signes, en deçà des mots. Ces signes mobilisent une réflexion dont les balbutiements apparaissent déjà en 1728, lorsque Rousseau évoque le spectacle bouleversant de Madame Basile contemplée d'abord à la dérobee, puis l'apercevant dans un miroir:

Tressaillir, pousser un cri, m'élancer à la place qu'elle m'avait marquée ne fut pour moi qu'une même chose: mais ce qu'on aurait peine à croire est que dans cet état je n'osai rien entreprendre au-delà, ni dire un seul mot, ni lever les yeux sur elle, ni la toucher même dans une attitude aussi contrainte, pour m'appuyer un instant sur ses genoux. J'étais muet, immobile; mais non pas tranquille assurément: tout marquait en moi l'agitation, la joie, la reconnaissance, les ardents désirs incertains dans leur objet & contenus par la frayeur de déplaire sur laquelle mon jeune cœur ne pouvait se rassurer.

⁶⁵ Voir René Démoris, « Narcisse ou comment l'auteur se donne en spectacle », in *Rousseau et le spectacle*, éd. J. Berchtold, Ch. Martin, et Y. Séité, Paris, Armand Colin, 2014, p. 93-103.

⁶⁶ Aussitôt que « la plume [...] tombera des mains » de Rousseau, écrit Jean Starobinski, « l'essentiel se dira dans l'étreinte muette », dans la sympathie silencieuse (voir *Ibid.*). Voir aussi *Silence, Implicite et Non-Dit chez Rousseau / Silence, the Implicit and the Unspoken in Rousseau*, éd. Brigitte Weltman-Aron; Ourida Mostefai; Peter Westmoreland. Brill, | Rodopi, 2020.

Elle ne paraissait ni plus tranquille ni moins timide que moi. Troublée de me voir là, interdite de m'y avoir attiré & commençant à sentir toute la conséquence d'un signe parti sans doute *avant la réflexion*, elle ne m'accueillait ni ne me repoussait; elle n'ôtait pas les yeux de dessus son ouvrage; elle tâchait de faire comme si elle ne m'eût pas vu à ses pieds, mais toute ma bêtise ne m'empêchait pas de juger qu'elle partageait mon embarras, peut-être mes désirs⁶⁷.

L'auteur des *Confessions* fait ici mention d'une sympathie immédiate et muette, dont la force empêche la moindre communication verbale. Il en va de même pour sa rencontre avec Madame de Warens. Dans ce dernier cas, la sympathie semble se déclencher préalablement à tout discours, à toute explication, par le tressaillement seul provoqué par les ondulations et le timbre de la voix⁶⁸. Il résulte de cette paralysie une incapacité, chez Rousseau, à éclaircir une sympathie dont il ne peut, au final, que témoigner⁶⁹.

Le paradoxe n'en reste pas moins présent. Comme nous l'avons indiqué en effet, c'est par le moyen de la parole que Rousseau dénonce l'insuffisance même du langage, ainsi que la nécessité d'une communication infraverbale. La loquacité de l'auteur des *Confessions* à l'endroit des bénéfices d'une éloquence muette et immédiate peut en ce sens surprendre, dans la mesure où elle annule elle-même ce qu'elle semble défendre⁷⁰.

Cette sympathie en deçà des mots apparaît également, chez Rousseau, dans le cadre d'une réflexion sur l'état de nature. Muette et insaisissable, la sympathie doit

⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 95-96, nos italiques.

⁶⁸ Lire *Ibid.*, p. 62.

⁶⁹ Voir ici Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment*, p. 336.

⁷⁰ Jean Starobinski parle à ce propos d'une « véritable aliénation » : « Le Rousseau qui nous parle est absolument étranger à l'image qu'il construit de lui-même. Là réside la véritable aliénation, au sens psychiatrique du terme. Car Rousseau subit lui-même la division qui, coupant le monde en deux, oppose irréductiblement le mal de la réflexion et l'innocence de l'immédiat [...] du même coup, il s'est condamné à ne pouvoir parler de lui-même que du dehors, du point de vue de la faute [...] Rousseau est exclu de Jean-Jacques, et c'est pourtant à partir de cette étrange exclusion que se construit le portrait de Jean-Jacques » (Voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 265).

en effet son authenticité à une proximité avec le monde naturel, un lieu que Rousseau oppose à la société hypocrite et bavarde. C'est à ce titre que la figure de Jean-Jacques évoquée dans les *Dialogues* apparaît comme l'incarnation d'un être naturel et authentique qui, du fait même de ces qualités, n'a pas besoin de recourir à l'artifice de la parole pour se justifier :

Mais où est-il cet homme de la nature qui vit vraiment, de la vie humaine, qui comptant pour rien l'opinion d'autrui, se conduit uniquement d'après ses penchants & sa raison, sans égard à ce que public, approuve ou blâmé ? On le chercherait en vain parmi nous. Tous avec *un beau vernis de paroles* tachent en vain de donner le change sur leur vrai but ; aucun ne s'y trompe, & pas un n'est la dupe des autres quoique tous parlent comme lui. Tous cherchent leur bonheur dans l'apparence, nul ne se soucie de la réalité. Tous mettent leur être dans le paraître : tous, esclaves & dupes de l'amour-propre ne vivent point pour vivre, mais pour faire croire qu'ils ont vécu. Si vous ne m'eussiez dépeint votre J. J., j'aurais cru que l'homme naturel n'existait plus, mais le rapport frappant de celui que vous m'avez peint avec l'auteur dont j'ai lu les livres, ne me laisserait pas douter que l'un ne fut l'autre, quand je n'aurais nulle autre raison de le croire⁷¹.

En lieu et place du babil de la société, c'est le langage intérieur qui est mobilisé, un langage qui ne se développe pas par le prisme d'un discours explicite et argumenté mais par celui d'une parole inarticulée, d'une voix de la nature qui se passe, au nom de la sensibilité, de l'entremise des mots⁷². C'est en ce sens que la sympathie est ici immédiate, dans la mesure où le sentiment est communiqué, sans intermédiaire quelconque, d'un individu à l'autre. Il en résulte un renversement du statut du langage chez Rousseau : la communication des cœurs pourrait paraître inférieure au

⁷¹ Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, p. 383-384.

⁷² Voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 185 et 264. C'est ici également l'analyse d'Audrey Guitton, dans *L'Autre lointain en dialogue*, p. 374. Comme l'écrit Audrey Guitton, du côté de l'émetteur, cette voix « ne représente pas l'émotion, elle est l'expression de l'émotion ».

langage articulé, mais elle le surplombe en montrant justement combien ce dernier est contingent pour exprimer la sympathie.

Cette sympathie muette ne semble toutefois pas être le privilège de l'homme naturel. Le passage suivant des *Dialogues* renvoie effectivement à un autre groupe dans lequel la pratique de cette forme de sympathie est imaginée par Rousseau, celui des *initiés* :

Des êtres si singulièrement constitués doivent nécessairement s'exprimer autrement que les hommes ordinaires. Il est impossible qu'avec des âmes différemment modifiées, ils ne portent pas dans l'expression de leurs sentiments & de leurs idées l'empreinte de ces modifications. Si cette empreinte échappe à ceux qui n'ont aucune notion de cette manière d'être, elle ne peut échapper à ceux qui la connaissent & qui en sont affectés eux-mêmes. C'est un signe caractéristique auquel les initiés se reconnaissent entre eux, & ce qui donne un grand prix à ce signe, si peu connu & encore moins employé, est qu'il ne peut se contrefaire, que jamais il n'agit qu'au niveau de sa source, & que quand il ne part pas du cœur de ceux qui l'imitent il n'arrive pas non plus aux cœurs faits pour le distinguer; mais si tôt qu'il y parvient, on ne saurait s'y méprendre; il est vrai dès qu'il est senti⁷³.

Il semblerait en effet qu'à l'intérieur de ce cercle restreint, la sympathie puisse circuler, pour Rousseau, entre des interlocuteurs muets, par des « signes » silencieux et infaillibles⁷⁴. C'est également au sein de l'écrit que Rousseau semble évoquer cette sympathie des initiés :

⁷³ Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, p. 26. Selon Jean Starobinski, la place de Rousseau est « parmi les initiés qui se comprennent sans recourir au langage humain (Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 264).

⁷⁴ Pour Jean Starobinski, Rousseau désire « un langage plus immédiat que le langage, où les êtres dévoileraient leur âme par leur seule présence » (*Ibid.*, p. 194). C'est à ce titre que la conversation chez les initiés n'est pas à considérer ici comme une discussion – « Sur quoi y aurait-il discussion », en effet, « puisque les 'initiés' se comprennent immédiatement ? » – mais plutôt comme un échange de sensibilités. Visant des plaisirs immédiats, ces élus imaginaires ne font en effet « que sympathiser, c'est-à-dire épancher leurs sentiments » par les « signes et le silence » qui constituent tous deux, comme l'écrit Jean Starobinski, « le langage de la sympathie » (*Ibid.*, p. 187). Philip Knee fait également mention d'un « échange direct et silencieux de signes, qui ont ceci de particulier qu'ils sont vrais dès qu'ils sont sentis » (*Ibid.*, p. 430).

Quand chacun aura dit ce qu'il avait à dire il restera tranquille comme auparavant, sans s'aller fourrant dans le tripot littéraire, sans sentir cette ridicule démangeaison de rabâcher, & tel barbouiller du papier, qu'on dit être attachée au métier d'auteur⁷⁵.

De nouveau en effet, la circulation de la sympathie immédiate entre les initiés semble ici se dispenser du langage.

SILENCE ET AFFECT DANS *LA NOUVELLE HELOÏSE*

La Nouvelle Héloïse apparaît à bien des égards chez Rousseau comme l'exaltation romanesque de cette sympathie heureusement affranchie des corps et du langage. Les relations sentimentales les plus intenses ne semblent en effet pas se communiquer par le biais du langage habituel – pensons ici aux « muettes étreintes », dont Madame d'Orbe fait mention, des étreintes « plus éloquents que les cris et les pleurs »⁷⁶. Cette sympathie se retrouve également dans les échanges entre Saint-Preux et Milord Édouard. Ainsi, lorsque le premier regrette d'avoir accusé le second et se jette à ses pieds, il est incapable de « proférer un seul mot »⁷⁷. La sympathie, une sympathie ici intense car nourrie de regrets, est telle qu'elle empêche, chez Saint Preux, toute intervention de la parole⁷⁸.

L'absence de mots dans les interactions entre les personnages garantit la sincérité et la réciprocité de leurs sentiments. Elle garantit également leur

⁷⁵ Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, p. 26.

⁷⁶ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 441.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁷⁸ Comme l'écrit Jean Starobinski en effet, Rousseau « avait désiré un mode de communication qui fût à l'abri de la trahison des mots, où chaque indice n'eût pas à être interprété, mais apportât instantanément la certitude infaillible du cœur d'autrui » (Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 193-194). C'est à ce titre que pour être sincère, la sympathie doit se faire, comme le dit Jean-Philippe Gersperrin, « sous l'autorité du silence » (Jean-Philippe Gersperrin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 157).

complicité. Les veillées de Besançon ou de la matinée à l'anglaise apparaissent ainsi comme les indices d'amitiés infra-discursives d'une remarquable intensité :

Après six jours perdus aux entretiens frivoles des gens indifférents, nous avons passé aujourd'hui une matinée à l'anglaise, réunis & dans le silence, goûtant à la fois le plaisir d'être ensemble & la douceur du recueillement. Que les délices de cet état sont connus de peu de gens ! Je n'ai vu personne en France en avoir la moindre idée. La conversation des amis ne tarit jamais, disent-ils. Il est vrai, la langue fournit un babil facile aux attachements médiocres; mais l'amitié, milord, l'amitié! Sentiment vif & céleste, quels discours sont dignes de toi ? Quelle langue ose être ton interprète ? Jamais ce qu'on dit à son ami peut-il valoir ce qu'on sent à ses côtés ? Mon Dieu ! qu'une main serrée, qu'un regard animé, qu'une étreinte contre la poitrine, que le soupir qui la suit, disent de choses & que le premier mot qu'on prononce est froid après tout cela ! Ô veillées de Besançon ! Moments consacrés au silence & recueillis par l'amitié ! Ô Bomston, âme grande, ami sublime ! non, je n'ai point avili ce que tu fis pour moi & ma bouche ne t'en a jamais rien dit⁷⁹.

Cette amitié, dont l'intensité conduit à une défaillance du langage et à l'absence de mots pour la décrire, se lit également dans le vers de Marino « *Ammutiscon le lingue, e parlan l'alme* »⁸⁰, que Saint-Preux traduit par « Les langues se taisent mais les cœurs parlent »⁸¹. C'est envers Julie que la sympathie semble se diriger ici. Chez l'amant de cette dernière, les sentiments semblent en effet de nouveau se passer du langage. « Que de choses se sont dites sans ouvrir la bouche ! », s'exclame Saint-Preux, « Que d'ardents sentiments se sont communiqués sans la froide entremise de la parole ! »⁸². Cette sympathie silencieuse se produit en retour chez Julie. « La bouche était muette », écrit cette dernière au sujet du début de leur relation, « le

⁷⁹ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 234.

⁸⁰ Giambattista Marino, *Adone*, Rome-Bari, G. Laterza, 1975, octave 151.

⁸¹ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 237.

⁸² *Ibid.*

regard était contraint ; mais le cœur se faisait entendre »⁸³. Ces passages apparaissent ici comme l'illustration d'une communication immédiate d'émotions, d'une sympathie immédiate dont le mutisme garantit, de nouveau, la sincérité.

Un indice de cette sympathie silencieuse, dans *La Nouvelle Héloïse*, réside dans l'utilisation d'expressions qui révèlent l'informulé. C'est ainsi que Julie fait référence aux premiers temps de sa relation avec Saint-Preux par un « je-ne-sais-quoi qui rend le silence éloquent, qui fait parler les yeux baissés, qui donne une timidité téméraire, qui montre les désirs par la crainte, et dit tout ce qu'il n'ose exprimer »⁸⁴. Ce passage est riche de sens, dans la mesure où, une nouvelle fois, l'impossibilité de formuler la sympathie apparaît ici comme la preuve de sa réalité. Elle est également l'indice de sa complexité⁸⁵. Le propos cité de Julie en témoigne, la sympathie semble en effet ici marquée par plusieurs paradoxes qui apparaissent comme autant de raisons de croire en une difficulté réelle à circonscrire le sentiment par la réflexion.

Une autre expression semble tout à fait révélatrice de l'insuffisance des mots à la formulation de la sympathie immédiate : « un certain unisson d'âmes qui s'aperçoit au premier instant »⁸⁶ est effectivement mentionné par Saint-Preux lorsque ce dernier évoque sa première rencontre avec Milord Édouard à Julie. Une majeure partie de la réflexion de Rousseau sur la sympathie immédiate réside en effet en ces quelques mots, l'adjectif étant ici révélateur d'une sympathie impossible à délimiter par le langage.

⁸³ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁴ *Ibid.* Philip Knee rappelle que le *je ne sais quoi* renvoie, chez Rousseau, à une sympathie indiquant des conformités impossibles à définir (Voir « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 424).

⁸⁵ Consulter Marie-Jeanne Pardon, Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment*, p. 141.

⁸⁶ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 138.

CONCLUSION

La sympathie se présente donc comme un phénomène dont l'immédiateté peut empêcher toute explication par le langage. La rencontre entre Rousseau et Madame de Warens révèle ainsi une sympathie immédiate et non-verbale. Située en amont de toute explication, une forme de sympathie semble en effet pouvoir émerger et circuler entre les individus, comme c'est le cas entre les initiés. Chez Rousseau, cette sympathie se produit plus spécifiquement dans un cadre amoureux. Plusieurs passages de *Julie ou La Nouvelle Héloïse* illustrent ainsi la possibilité d'une circulation muette de la sympathie, d'un je-ne-sais-quoi dont le caractère immédiat et informulable atteste de la sincérité.

Immédiate et informulable aussi bien chez Diderot que Rousseau, la sympathie engendre tout de même des approches différentes. Le caractère immédiat de la sympathie est ainsi abordé par des systèmes philosophiques opposés, au XVIII^e siècle. Pour certains penseurs de l'époque, l'immédiateté de la sympathie s'explique par son caractère immatériel, au sens où celle-ci relèverait d'une énergie qui circulerait entre les êtres, en dehors de la matière. Pour d'autres, ce serait à l'inverse l'origine matérielle et sensible de la sympathie qui expliquerait qu'elle échappe à l'entendement et au langage humains.

Sympathie immatérielle, sympathie matérielle

Immédiate, la sympathie a été présentée par les auteurs de notre corpus comme un phénomène immédiat et inexplicable. Cette analyse, nous en avons fait mention dans le cadre de notre introduction, a toutefois été conduite dans le cadre d'approches différentes. La sympathie doit ainsi son caractère immédiat, pour certains penseurs du XVIII^e siècle, au fait qu'elle se situe en dehors du corps. Pour d'autres, l'immédiateté semble comporter une origine précisément inverse. Diderot, Rousseau et Grouchy semblent en effet défendre parfois l'idée d'une sympathie dont l'immédiateté s'expliquerait par une origine corporelle et sensible.

Immatérialité

INTRODUCTION

La sympathie immédiate est perçue de façon « immatérielle » dès l'Antiquité, dans le cadre d'une réflexion sur les pouvoirs de la musique. L'école pythagoricienne apparaît ainsi comme un domaine où la mélodie et le ton sont autant d'éléments extérieurs à l'individu mais qui pénètrent, par voie de sympathie, l'âme de ce dernier, et ce de manière inopinée¹. Nous reviendrons sur ce point dans le cadre de notre propos sur la sympathie amoureuse, chez Rousseau notamment.

Au XVIII^e siècle, l'immédiateté de la sympathie conserve ce rapport à l'immatériel et à l'âme chez certains auteurs comme Louis-Sébastien Mercier, pour qui elle est une « force inconnue » entre deux âmes qu'il « ne faut qu'un instant

¹ « L'école pythagoricienne », écrit Andrea Pinotti, « avait déjà théorisé et pratiqué l'efficacité psychosomatique de la musique, cette force puissance, capable de communiquer avec les plus intimes tissus de l'homme de manière immédiate et sympathique, à travers ses rythmes et ses mélodies, et qui est aussi par là apte à guérir les âmes et les corps, les folies amoureuses et les délires meurtriers » (Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 192)

pour unir »². Abordée dans le cadre de mouvements célestes, l'immédiateté et l'immatérialité de la sympathie résultent plus généralement d'influences stellaires qui accordent les êtres en dehors même, pourrait-on dire, de leur volonté³. La sympathie se présenterait dès lors comme énergie qui rapprocherait les individus de façon immédiate, sans pour autant pénétrer leur corps.

CHEZ ROUSSEAU : AMOUR, MUSIQUE ET IMMATERIALITE

Rousseau semble penser la sympathie immédiate en partie à travers cette approche « spiritualiste ». Pour l'auteur de *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, il existe en effet une sympathie qui circule en dehors du corps. La musique se présente ainsi comme l'un des moyens à travers lesquels, chez Rousseau, la sympathie se transmet, de façon immédiate, entre les individus⁴. C'est ici le sens du passage suivant de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, dans lequel Saint-Preux vante les mérites de l'art musical :

je ne voyais pas que l'imitation des tons divers dont les sentiments animent la voix parlante donne à son tour à la voix chantante le pouvoir d'agiter les cœurs, et que l'énergique tableau des mouvements de l'âme de celui qui se fait entendre est ce qui fait le vrai charme de ceux qui l'écoutent⁵.

Dans ce passage, Rousseau semble en effet défendre l'idée d'une sympathie qui se propagerait, avant même que les sujets n'en prennent conscience (« je ne voyais

² Louis-Sébastien Mercier, *La Sympathie, histoire morale*, Amsterdam, Zacharie, 1767, p. 11.

³ « En liaison avec l'astrologie », comme le rappelle Jean Fabre, cette sympathie du début du XVIII^e siècle désigne en effet « un accord spontané et tout à fait instinctif entre deux êtres, une espèce de prédestination » (Jean Fabre, « Discussion - Mardi 25 juillet 1972 », in Henri Coulet, Frédéric Deloffre, Mario Matucci et Jacques Lacant, *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, p. 347).

⁴ « La sympathie procurerait », selon Jacques Wagner, « l'expérience d'un monde doté d'une commune mesure, d'une convenance, d'une consonance, d'une harmonie » (Jacques Wagner, « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 233-256, p. 235).

⁵ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, p. 148.

pas ») par le moyen immatériel de la musique, des résonances et harmonies entre les voix en l'occurrence.

C'est plus spécifiquement dans le cadre du rapport amoureux que la musique est également régulièrement convoquée par Rousseau, pour défendre l'idée d'une sympathie immatérielle et immédiate. C'est ainsi par la voie de la musique que Saint-Preux exprime, en évoquant le castrato, l'attachement qu'il ressent pour Julie :

Non Julie, on ne supporte point à demi de pareilles impressions; elles sont excessives ou nulles, jamais faibles ou médiocres; il faut rester insensible ou se laisser émouvoir outre mesure. [...] Je n'avais qu'un regret ; mais il ne me quittait point ; c'était qu'un autre que toi formât des sons dont j'étais si touché, et de voir sortir de la bouche d'un vil castrato les plus tendres expressions de l'amour. O ma Julie ! N'est-ce pas à nous de revendiquer tout ce qui appartient au sentiment ? Qui sentira, qui dira mieux que nous ce que doit dire et sentir une âme attendrie ?⁶

Saint-Preux semble regretter l'influence de la musique du castrato sur ses propres sentiments, dans la mesure où celle-ci ôte la singularité de son rapport à Julie. Ce propos nous invite à croire, là encore, en la possibilité d'une circulation sympathique et immatérielle de sentiments à travers la musique.

S'ÉCHAPPER DE LA MATIÈRE : LA SYMPATHIE AMOUREUSE CHEZ ROUSSEAU

L'immédiateté et l'immatérialité de la sympathie amoureuse ne se disent pas uniquement par le moyen de la musique, chez Rousseau, mais également à travers des références à l'idée de destin. Dans la lignée de la topique d'une rencontre

⁶ *Ibid.*, p. 65.

amoureuse décrétée par les cieux, Rousseau situe l'origine de l'immédiateté et de l'attraction entre les individus au sein d'une affinité qui doit en effet davantage au destin ou à la providence qu'à la raison. « Le sort pourra bien nous séparer », affirme ainsi Saint-Preux dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, « mais non pas nous désunir. Nous n'aurons plus que les mêmes plaisirs et les mêmes peines ; et comme ces aimants dont vous me parliez, qui ont, dit-on, les mêmes mouvements en différents lieux, nous sentirions les mêmes choses aux deux extrémités du monde »⁷. S'adressant à Julie, Saint-Preux fait mention d'« un éternel arrêt du ciel » qui les « destina l'un pour l'autre »⁸. Il en est de même pour Claire, qui évoque sa relation avec Julie par les termes suivants :

J'étais femme, et j'eus une amie. Il [le ciel] nous fit naître en même temps ; il mit dans nos inclinations un accord qui ne s'est jamais démenti ; il fit nos cœurs l'un pour l'autre, il nous unit dès le berceau⁹.

Cette sympathie immatérielle et immédiate n'échappe ici pas seulement à l'explication, elle échappe à la raison elle-même. Sous la plume de Rousseau, elle tient effectivement à l'influence inexplicable des cieux¹⁰ et est par la même inaccessible à toute saisie rationnelle. C'est ici ce qui pourrait expliquer l'usage, chez l'auteur, de termes comme celui d'« ascendant », de « charme » ou encore d'« influence »¹¹. Bien qu'échappant à la volonté du sujet, la sympathie amoureuse ne doit toutefois pas être abandonnée au sort par ce dernier, le maintien de l'intensité du sentiment incombant à l'individu. C'est là tout le propos du vers que Rousseau

⁷ *Ibid.* p. 25

⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁹ *Ibid.*, p. 368, nos italiques.

¹⁰ Voir ici Jean-Philippe Gersperrin, « 'Un certain unisson d'âmes' : rhétorique de la sympathie et imaginaire dans *La nouvelle Héloïse* », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 149–170, p. 150.

¹¹ Voir *Ibid.*, p. 151. Selon Jean-Philippe Gersperrin, « Le pouvoir de la sympathie » dans *La Nouvelle Héloïse* réside en effet en une « attraction instantanée, irrésistible, transcendant la séduction physique, et procédant d'une 'convenance' ou d'un 'accord' préétablis » (*Ibid.*, p. 149)

tire du *Demofonte* de Métastase et dont Saint-Preux use pour décrire son amour pour Julie :

Nodo più forte :
Fabbricato da noi, non dalla sorte¹².

Dans le cadre de la relation amoureuse, l'immatérialité de la sympathie immédiate se vérifie également, chez Rousseau, par l'idée d'un accord entre les âmes. « Que ceux qui nient la sympathie des âmes expliquent », écrit ainsi Rousseau dans les *Confessions*, à l'occasion de sa rencontre avec Madame de Warens, « comment de la première entrevue, du premier mot, du premier regard, Madame de Warens m'inspira, non seulement le plus vif attachement, mais une confiance parfaite, et qui n'est jamais démentie »¹³. Outre un partage de sentiment, il semblerait que se joue ici une union dont l'origine se situe en partie en dehors du corps de ceux qui la composent (dans l'âme)¹⁴ et dont les effets se manifestent au premier regard¹⁵.

Dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, la sympathie immédiate semble également s'extraire du corps – la présence de ce dernier en tant qu'intermédiaire reste toutefois, précisons-le, indispensable – afin d'exister sur un plan immatériel. C'est ce qui explique le regard que porte Saint-Preux sur Julie, dont la tristesse constitue

¹² Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, p. 63. Rousseau traduit ici : « Le plus fort des nœuds, notre ouvrage, et non celui du sort ».

¹³ Rousseau, *Les Confessions*, p. 66. À cette rencontre, le chercheur Jacques Wagner associe les caractéristiques de « l'immédiateté d'un choc (l'instantanéité du coup de foudre) » et de « la réciprocité d'une reconnaissance (l'évidence d'un sentiment partagé) » (Jacques Wagner, « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », p. 234-235).

¹⁴ La sympathie rousseauiste apparaît, pour Phillip Knee, comme une « donnée immédiate qui accorde les âmes et les corps » (Phillip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 424).

¹⁵ Voir Gerhardt Stenger, « Amour et sensualisme dans le Dictionnaire philosophique de Voltaire », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 77-98, p. 79. C'est ici une analyse que nous pourrions également formuler dans le cadre non plus amoureux, mais amical, de la relation entre Saint-Preux et milord Édouard. « Nous sentîmes que nous nous convenions », confie Saint-Preux, « il y a un certain unisson d'âmes qui s'aperçoit au premier instant »¹⁵.

un exemple, pour lui, de « l'accord de [...] deux âmes dans des lieux éloignés »¹⁶. « Deux âmes », lit-on plus loin, si unies qu'elles ne pourraient exister autrement que par « une communication immédiate, indépendante du corps et des sens »¹⁷. Cette sympathie instantanée affecte Julie elle-même, pour qui l'approche de la mort contribue, au-delà de la persistance de l'attirance physique, au désir d'une union par-delà les corps¹⁸. Il semblerait donc que, chez Rousseau, la sympathie puisse s'extraire de la chair, par le chemin d'une communication désincarnée et immédiate¹⁹.

CONCLUSION

Dans certains passages de ses œuvres, Rousseau situe donc la sympathie immédiate en dehors de la matière. Celle-ci se décline en une circulation de sentiments, notamment sur le plan amoureux, qui s'extrait de la chair (en prenant appui sur elle) pour exister sur un plan immatériel, comme en témoignent les rapprochements de Rousseau avec les idées d'âme, ou de destin.

L'immédiateté de la sympathie et de l'empathie semble également toutefois avoir été envisagée par le biais d'une approche opposée, au XVIII^e siècle : celle de la matière. C'est en effet à travers un angle matériel et, nous le verrons, corporel et sensible, que la sympathie et l'empathie ont été perçues comme immédiates. Dans *La Vie de Marianne* de Marivaux, le corps semble ainsi suffire à la transmission de la sympathie, celle-ci circulant entre les personnages à travers des signes physiologiques, comme le rougissement de la peau. La sympathie suit la même

¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷ *Ibid.*, p. 439.

¹⁸ Voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 172.

¹⁹ « Tout se passe alors comme s'il y avait une infusion mystérieuse d'âme à âme », écrit Jean-Philippe Gersperrin, « on retrouve ainsi, exaltés, le rêve d'immédiateté et le paradigme du charme et de l'enchantement observés pour la seule sympathie dans *La Nouvelle Héloïse* » (Jean-Philippe Gersperrin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 159).

trajectoire dans les *Lettres d'une Péruvienne* de Graffigny, œuvre au sein de laquelle ce sont également les signes physiques (qui relèvent essentiellement de la vue et de l'ouïe) qui initient la transmission de la sympathie entre les individus. Dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, la sympathie est également physique dans la mesure où les baisers de Saint-Preux sur le portrait de Julie se présentent, nous le verrons, comme une transposition sympathique ancrée au sein de la matière. Il en est de même dans l'*Émile*, où Rousseau insiste sur la nécessité de développer une pitié sensible et immédiate chez l'adolescent. Dans *La Religieuse* également, la sympathie est en partie matérielle, la transmission du désir entre les religieuses étant présentée par Diderot comme une contamination avant tout physique. La sympathie conserve son rapport à la matière chez Grouchy, pour qui l'individu est plus sensible aux peines physiques que morales. En son sens immédiat, la sympathie apparaît, dans les *Lettres*, comme une disposition qui fait intervenir le corps, les sens et les organes.

Une sympathie et une empathie corporelles et sensibles

INTRODUCTION

Dès l'Antiquité, la sympathie immédiate est inscrite au sein du corps, notamment dans le domaine de la médecine. L'origine grecque du terme de sympathie (*sun pathein*), qui désigne le fait de « souffrir avec », apparaît lui-même dans la médecine antique. C'est dans ce cadre que des auteurs tels que Hippocrate ou Aristote relient la sympathie à un phénomène de résonance immédiate entre les organes²⁰. Cette interprétation se retrouve au XVI^e siècle, où la sympathie continue à endosser ce sens dans les traités de médecine européens. Au XVII^e siècle, le terme de sympathie est utilisé pour désigner la contagion d'une maladie, l'immédiate restant en ce sens une caractéristique, ou pour évoquer un remède²¹. L'apparition de la poudre sympathique, théorisée notamment par Kenelm Digby dans son discours *Of the Sympathetic Powder* de 1657 et consistant à soigner immédiatement une plaie à distance en appliquant un onguent sur l'arme qui l'a causée, est illustrative de ce dernier cas. On retrouve l'expression un siècle plus tard, dans l'*Encyclopaedia Britannica* et dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert²². Le chevalier de Jaucourt en propose une définition qui reprend ainsi l'idée d'un accord physiologique et immédiat. « Le corps humain », écrit l'auteur, « est en sympathie avec un univers organisé contenant multiples fluides et aimants »²³. Cette interprétation, semble-t-il, parcourt une majeure partie du siècle puisque dans *La*

²⁰ Voir Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 23.

²¹ Voir Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 56.

²² Elle apparaît également chez l'écrivain Robert Challe (Robert Challe, *Mémoires, Correspondance complète, Rapports sur l'Acadie et autres pièces*, Genève, Librairie Droz, 1996, p. 474). Frédéric Deloffre rappelle ainsi qu'au XVIII^e siècle encore, « on guérit les blessures par sympathie » (Frédéric Deloffre, « Discussion - Mardi 25 juillet 1972 », in Henri Coulet, Frédéric Deloffre, Mario Matucci et Jacques Lacant, *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 1973, p. 339-361, p. 349).

²³ Le chevalier de Jaucourt, « Sympathie ».

Religieuse de Diderot, la sympathie conserve encore, nous le développerons, son sens chimique, organique, immédiat²⁴. Il faudra attendre le XIX^e siècle pour que la sympathie perde progressivement son éclairage physiologique, avant que celui-ci ne se retrouve dans le cadre de l'*Einfühlung*, que Lipps éloigne de représentations mentales pour le penser en tant que phénomène de correspondances purement sensorielles, corporelles et donc immédiates²⁵.

La sympathie conserve ces caractéristiques dans ses rapprochements avec la physique et la chimie. De nouveau, l'Antiquité en laisse déjà discerner les prémisses. Dans le cadre du magnétisme, Platon fait effectivement référence à cette forme d'attraction immédiate, dans son *Ion*, pour décrire le processus poétique. Par le moyen d'une chaîne depuis le dieu jusqu'au spectateur en passant par le poète et le rhapsode, le premier entraînant par le seul moyen de l'induction magnétique, l'âme de chacun des autres anneaux de la chaîne²⁶, la sympathie immédiate est présente à chaque étape. En tant qu'attraction physique, elle réapparaît au XVI^e siècle chez Montaigne, Montaigne qui vit effectivement encore, selon Jacques Wagner, « sous la bannière d'une sympathie où le semblable s'attire »²⁷. Au XVII^e siècle²⁸, puis au XVIII^e, cette sympathie magnétique se décline dans le domaine chimique. Ce sont les corps et les particules qui se rapprochent et s'éloignent, pour bon nombre d'auteurs tels que Robert Challe²⁹. La sympathie découvre ici un terrain tout

²⁴ Voir Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 258.

²⁵ Dans le cadre de l'*Einfühlung* en effet, un individu ne pense pas, il se *sent* involontairement produire un geste identique, qu'il le produise de fait ou non, à celui qui est accompli par l'autre. C'est ce qui explique, selon Lipps, que « la réalisation de l'attention dirigée sur un mouvement corporel ne consiste pas en ce que l'on a une image visuelle du mouvement, mais consiste avant tout dans l'expérience vécue de sensations kinesthésiques, c'est-à-dire de sensations de tensions musculaires, de frottements dans les articulations, etc., telles qu'elles interviennent conformément à l'expérience, lors du mouvement » (Theodor Lipps, *Empathie, imitation interne et sensations organiques*, p. 113). Voir à ce sujet également Maurice Elie, *Aux origines de l'empathie*, p. 101.

²⁶ Nous faisons ici référence à l'analyse d'Andrea Pinotti dans *L'empathie*, p. 215.

²⁷ Jacques Wagner, « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », p. 253.

²⁸ Nous citerons ici le curieux microscope à corpuscule de Vigneul-Marville, pour qui la sympathie est conçue en tant que matière invisible (Vigneul-Marville, *Mélanges d'histoire et de littérature recueillis par M. de Vigneul-Marville*, Rotterdam, Elie Yvans, 1700).

²⁹ Jean Ehrard montre combien cette question de l'attraction est globalement centrale dans la vie intellectuelle de la première moitié du XVIII^e siècle dans *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

particulièrement favorable dans le « sympathisme ». Comme l'a bien montré Robert Mauzi, c'est effectivement par ce système de pensée, par l'idée d'une matière invisible environnant le corps et attirant sentiments et sensations³⁰, que la sympathie se retrouve irrémédiablement convoquée. Tiphaigne de La Roche fait lui aussi mention de cette matière, une matière « transpirante »³¹ écrit-il, qui provoquerait à son contact plaisir ou douleur au cerveau et ferait naître, par la même, « l'inclination ou l'aversion, la sympathie ou l'antipathie »³² entre deux êtres. Cette relation entre sympathie et chimie parcourt l'époque³³ et continuera à être exploitée à la fin du XVIII^e siècle, où biologie et chimie sont encore mobilisées pour expliquer l'attraction immédiate entre deux individus³⁴, notamment dans le cadre du magnétisme animal de Mesmer. Il existe pour ce dernier en effet un fluide universel dont la mauvaise répartition chez les individus peut être corrigée grâce au toucher manuel, ce dernier étant conçu comme un aimant (ce qu'il était réellement, dans le magnétisme minéral) qui permet de déplacer le fluide en question d'un endroit à l'autre du corps³⁵.

Au XVIII^e siècle, la sympathie immédiate doit également son caractère matériel à un contexte, la place de la spiritualité vacillant au sein de la pensée philosophique. La sympathie est sans doute, en effet, à penser dans le cadre plus général d'un processus de laïcisation qui s'opère entre les deux siècles. Dès Spinoza et son naturalisme, s'ouvre la possibilité d'une lecture critique des textes religieux

³⁰ Voir Robert Mauzi, *L'idée du bonheur*, p. 313.

³¹ Tiphaigne de La Roche, *L'amour dévoilé, ou le Système des sympathistes, où l'on explique l'origine de l'amour, des inclinations, des sympathies, des aversions, des antipathies, etc.*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 55. Le propos de Tiphaigne de La Roche sera également abordé dans notre troisième partie.

³² *Ibid.*, p. 45.

³³ La définition du chevalier de Jaucourt, dont nous avons fait mention, illustre ainsi, comme l'écrit Mladen Kozul, une sympathie magnétique et immédiate « qui déplace, vers le domaine des rapports entre les individus, le caractère des phénomènes chimiques, médicaux et physiologiques » (Mladen Kozul, « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps », p. 326).

³⁴ Voir Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 176-177.

³⁵ Lire Franz Anton Mesmer, *Mémoire sur le découverte du magnétisme animal*, Genève, Didot le jeune, 1779, et Antoine François Delandine, *De la philosophie corpusculaire, ou des connaissances et des procédés magnétiques*, Paris, Cuchet, 1785. Quoique plus discrètement, le lien de la sympathie à la chimie se poursuivra au XIX^e siècle, dans des œuvres telles que les *Affinités électives* de Goethe (1809).

et avec elle de questionnements nouveaux, de remises en question. On retrouve les traces de ces réflexions dans le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, l'*Histoire des oracles* de Fontenelle³⁶, ou encore, un peu moins d'un siècle plus tard, dans les articles « Bible » et « Canon » de Diderot³⁷. La sympathie, ou plutôt la pitié, n'échappe pas à ces questionnements. Bien que la transition historique de la piété à la pitié demeure aujourd'hui encore délicate à cerner³⁸, le remplacement du premier terme par le second, c'est ici une hypothèse, pourrait être révélateur de l'émergence d'une forme laïcisée de la sympathie, celle-ci n'étant pas seulement à concevoir, au XVIII^e siècle, comme une obligation envers Dieu, mais comme un intermédiaire permettant d'atteindre une justice interindividuelle. Cette interprétation, à laquelle nous avons toutefois préféré ne pas dédier un axe entier de notre étude dans la mesure où ce processus de laïcisation est peu documenté et parfois largement contesté, trouve un écho dans les avancées scientifiques de l'époque, avancées qui, remettant en question l'omniprésence de Dieu en tant que principe organisateur, imposent à une humanité abandonnée à elle-même de régir ses propres rapports³⁹. Là réside, c'est tout du moins la piste que nous tâcherons d'explorer, chez Rousseau notamment, l'une des manifestations de cette sympathie matérielle.

Dans la lignée de Fontenelle qui, un siècle plus tôt, situe « toutes les pensées & toutes les diverses volontés » au sein d'« un ordre physique »⁴⁰, la philosophie classique (et clandestine⁴¹) du XVIII^e siècle semble également inscrire la sympathie

³⁶ Ces deux ouvrages témoignent selon Christophe Martin d'un « examen systématique des fables, des légendes et des histoires jusque-là admises, notamment tout ce qui touche au domaine du surnaturel et de la religion » (Christophe Martin, *L'Esprit des Lumières*, p. 25).

³⁷ Selon Christophe Martin, ces articles révèlent un « programme presque complet de critique biblique » ayant pour objectif de « saper l'autorité des textes sacrés en leur appliquant les principes de la critique des témoignages que dégagent les articles 'Certitude', 'Crédulité', 'Croire', 'Incroyable' [...] le recueil de textes divers qu'est la Bible [comportant] une proportion si abondante de récits évidemment faux qu'elle ne saurait susciter dans son ensemble la moindre croyance » (*Ibid.*).

³⁸ Voir ici Martin Rueff, *Foudroyante pitié*, p. 11 et Myriam Revault-d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, p. 11.

³⁹ Nous nous appuyons ici sur l'analyse de Christophe Martin dans *L'Esprit des Lumières*, p. 48.

⁴⁰ Bernard le Bovier de Fontenelle, « Traité de la liberté par M... divisé en quatre parties », in *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, Piget, 1743, p. 111-151, p. 151.

⁴¹ Comme le rappelle Marc André Bernier en effet, « Assimiler [...] l'ensemble des affections humaines aux lois gouvernant la mécanique des corps constitue une thèse familière pour quiconque a fréquenté les

dans le cadre du corps. Chez Furetière, la sympathie est ainsi une « convenance ou conformité de qualités *naturelles*, d'humeurs, ou de tempéraments, qui font que deux choses s'aiment, et se cherchent, et demeurent en repos ensemble »⁴². Dans l'*Encyclopédie*, sous la plume de D'Alembert, elle désigne « l'aptitude qu'ont certains corps pour s'unir ou s'incorporer, en conséquence d'une certaine ressemblance, ou convenance dans leurs figures [...] dans un sens [...] naturel »⁴³. Immédiate, la sympathie l'est également à l'époque en son rapport aux sens, en tant qu'instruments du corps à partir desquels le sujet appréhende son environnement. La primauté des sens se présente en effet comme un impératif dans le cadre de la sympathie qui devient, dès lors, *sensible*, ce qui indique à cette époque qu'elle est principalement reliée aux sensations (et non pas uniquement aux sentiments). Dès 1690 en effet, Furetière définit la sensibilité comme une « disposition des sens à recevoir les impressions des objets »⁴⁴, une définition dont les répercussions seront visibles tout au long du siècle.

À l'encontre de l'idée selon laquelle la sympathie engagerait une approche matérielle qui évoluerait, au fil du XVIII^e siècle, vers une approche immatérielle (ou inversement), nous pouvons constater que cette primauté du corps et des sens dans le cadre de la sympathie se poursuit en effet au cours de la seconde moitié du siècle. Dans son roman *Paul et Virginie*, Bernardin de Saint-Pierre exploite ainsi la sympathie à travers un prisme sensoriel, le texte comptant parmi les récits du XVIII^e siècle au sein desquels cris et larmes se comprennent comme les indices de sentiments partagés⁴⁵ :

productions de la philosophie clandestine des Lumières » (Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 171).

⁴² Antoine Furetière, « Sympathie », *Dictionnaire universel*, p. 118, *nos italiques*.

⁴³ D'Alembert, Article SYMPATHIE, vol. XV (1765), p. 735b–736a. Les soixante-douze occurrences du terme dans l'*Encyclopédie*, comme l'a relevé Mladen Kozul, comportent d'ailleurs quasiment toutes un sens physiologique, auquel la littérature de l'époque n'échappe pas (Voir ici Mladen Kozul, « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps », Note 4, p. 326).

⁴⁴ Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*.

⁴⁵ Selon Hélène Cussac, la sympathie chez Bernardin de Saint-Pierre désigne principalement « la vue et l'ouïe comme instruments extérieurs essentiels » (Hélène Cussac, « Éthique et esthétique de la sympathie chez Bernardin de Saint-Pierre », p. 67).

Voyant madame de la Tour pleurer, elle se jeta à son cou, et la serrant dans ses bras : ‘Chère amie, s’écria-t-elle, chère amie!’ mais ses propres sanglots étouffèrent sa voix. À ce spectacle Virginie, fondant en larmes, pressait alternativement les mains de sa mère et celles de Marguerite contre sa bouche et contre son cœur ; et Paul, les yeux enflammés de colère, criait, serrait les poings, frappait du pied, ne sachant à qui s’en prendre. À ce bruit Domingue et Marie accoururent, et l’on n’entendit plus dans la case que ces cris de douleur⁴⁶.

Cette sympathie, ici initiée par Madame de la Tour, se produit également avec le lecteur. Mentionnons ici à l’appui l’aveu de Paul :

Lorsque je suis fatigué, ta vue me délasse. Quand [...] je t’aperçois [...] tu me parais [...] comme un bouton de rose. [...] quelque chose de toi que je ne puis dire, reste pour moi dans l’air où tu passes, sur l’herbe où tu t’assieds. Lorsque je t’approche, tu ravis tous mes sens. L’azur du ciel est moins beau que le bleu de tes yeux; le chant des bengalis, moins doux que le son de ta voix. Si je te touche seulement du bout du doigt, tout mon corps frémit de plaisir. [...] Dis-moi par quel charme tu as pu m’enchanter? Est-ce par ton esprit? [...] Est-ce par tes caresses ?⁴⁷

À la lecture de cet aveu, nous pourrions en effet arguer que c’est également notre propre implication, en tant que lecteurs, que le texte sollicite, en nous transportant dans l’écriture à travers une rhétorique ici musicale et pathétique⁴⁸. Sous l’angle de l’empathie, telle qu’elle est abordée dans le cadre des neurosciences⁴⁹, cette

⁴⁶ Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, p. 75.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 88.

⁴⁸ Comme l’écrit Cussac, dans ce passage, « l’écrivain évoque le *topos* antique de l’enchantement, et place dans la bouche de Paul un aveu où la rhétorique sensualiste fait que, plus encore que par une éthique, le lecteur se voit lui aussi charmé par une poétisation de la sympathie » (*Ibid.*, p. 71).

⁴⁹ Voir Pierre Livet, « La distance dans l’empathie, dans l’expérience esthétique », in *Empathie et esthétique*, p. 35-55, p. 38. Mentionnons ici également les travaux de Jean Decety, un des précurseurs des neurosciences sociales, pour qui l’empathie est en effet en partie définie par une imitation qui échappe à la volonté, au contrôle (Voir Jean Decety, « L’empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d’autrui ? », in *L’Empathie*, p. 53-88). Selon Jacques Hochmann, la théorie de Decety aurait trouvé un « ancrage

implication du lecteur par le corps chez Bernardin de Saint-Pierre trouve un éclairage pertinent. Le travail rhétorique de l'auteur rencontre en effet une filiation intéressante dans la mesure où il existerait aujourd'hui, pour certains chercheurs, une lecture empathique, une lecture qui engagerait le corps lui-même du lecteur⁵⁰.

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, la sympathie sensible trouve un terrain tout particulièrement favorable dans le cadre de rapports charnels. La vue se présente ainsi comme un motif récurrent dans le cadre de la rencontre amoureuse⁵¹. Nous pouvons ici penser à la définition que Voltaire donne de l'amour, à la fin du siècle. Pour comprendre le sentiment amoureux, l'auteur du *Dictionnaire philosophique* adresse ainsi à son lecteur le conseil suivant : « Vois

cérébral » dans la découverte des neurones miroirs (Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 160). Cet ancrage semble également identifié par le professeur de psychobiologie Vittorio Gallese. Comme le rappelle Andrea Pinotti en effet, chez Vittorio Gallese, « La possibilité même de l'empathie comme expérience intersubjective complexe reposerait sur le fonctionnement des *mirror neurons* comme étant leur base neurale propre » (Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 35). Pour le psychiatre Nicolas Georgieff également, c'est « au regard du mode d'activité des systèmes cérébraux supposés permettre l'empathie, que le fonctionnement empathique » apparaît comme étant « spontané, automatiquement activé dans l'interaction » (Nicolas Georgieff, « L'empathie dans le processus psychothérapeutique », p. 159–170). De ce point de vue, selon Georgieff, l'empathie est à concevoir, du fait même de sa dimension cérébrale, comme une réaction immédiate, incontrôlable, obligatoire, entre deux individus.

⁵⁰ Pierre-Louis Patoine identifie ici une transition depuis l'*Einfühlung* de Lipps à l'empathie, une empathie qui « fait participer le corps du lecteur à celui du personnage et du texte, tout comme l'action des neurones miroirs nous fait participer à celle du funambule, du danseur ou de l'athlète que nous contemplons avec attention » (Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte*, p. 245-246). La lecture empathique est ainsi associée, selon Pierre-Louis Patoine, à « l'implication corporelle plus ou moins intense du lecteur dans la création littéraire ». C'est à ce titre qu'elle peut être « douloureuse, tactile, musculaire et viscérale dans laquelle le corps du lecteur » et faire en ce sens « écho aux états sensori-moteurs présentés par le texte » (*Ibid.*, p. 12 et 103). Il est également nécessaire d'évoquer les récentes expérimentations de Lisa Aziz-Zadeh et ses collaborateurs (2008), pour la narration d'une action dans une œuvre littéraire étant reproduite à l'identique par les neurones miroirs, conduit conséquemment le lecteur à sentir qu'il réalise lui-même l'action qu'il est en train de lire. Voir également l'analyse d'Antonio Rodriguez dans « L'empathie en poésie lyrique », p. 75. Il faut toutefois dire ici que cette implication du corps dans l'identification du lecteur au texte, bien que nouvellement prouvée, a été pensée bien avant d'être démontrée. Au XIX^e siècle déjà, le psychologue Herman Lotze identifie un parallèle entre les sensations des personnages et celles du lecteur. Un siècle plus tard, le professeur Emil Staiger fait mention d'une résonance affective immédiate entre, d'un côté, l'auteur plongé dans l'acte d'écriture au point d'être incapable d'une quelconque distance réflexive et, de l'autre, le lecteur qui aborde le texte dans un pur sentir détaché de toute conscience.

⁵¹ La sympathie se produit en effet, pour Gaëtan Brulotte, dès « les premiers moments d'une rencontre, où le désir s'applique intensément à déchiffrer les signes qu'émet le corps convoité pour connaître ses penchants et ses intentions, à commencer par le regard qui se fait le fidèle interprète de ce qui se passe dans le cœur ». C'est à ce titre que la vue paraît ici indispensable, selon Brulotte, pour que la dramaturgie de la sympathie puisse se déployer (Gaëtan Brulotte, « La sympathie et la littérature érotique dans la France du XVIII^e siècle », p. 204).

les moineaux de ton jardin, vois tes pigeons, contemple le taureau qu'on amène à ta génisse »⁵². Ici, la vue semble donc être une base immédiate et indispensable à la compréhension d'une sympathie corporelle.

La littérature de la fin du siècle porte encore les marques de ces réflexions. Dans les textes érotiques tout particulièrement, la sympathie interindividuelle se teinte d'un intérêt pour le corps, dans ce qu'il a de plus matériel⁵³. « Les sensations morales sont trompeuses », écrit Sade, « il n'y a de vrai que les sensations physiques »⁵⁴. Dans le cadre de la littérature érotique, la vue semble avoir joué un rôle tout particulièrement décisif pour la sympathie. C'est par son intermédiaire en effet que le corps de l'observé sollicite non seulement le désir de l'observant mais également son identification. La vue est pour cette raison à l'origine de ce que les matérialistes du siècle nomment « l'instinct d'imitation », un instinct qui consiste à bâtir immédiatement nos faits et gestes sur ceux d'autrui⁵⁵.

Sur un plan esthétique, bien que la sympathie quitte le domaine interindividuel, les dynamiques restent similaires. La célèbre formule de l'abbé Dubos sur les organes délicats en témoigne. Selon l'auteur des *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, il existe une raison corporelle à l'appréciation sensible ou non d'une œuvre d'art, à ce que Dubos nomme le « sentiment » esthétique. Ce sentiment, écrit-il, est

dans tous les hommes, mais comme ils n'ont pas tous les oreilles et les yeux également bons, de même ils n'ont pas tous le sentiment également parfait. Les uns l'ont meilleur que les autres, ou bien parce que leurs organes sont naturellement mieux composés ou bien parce qu'ils l'ont perfectionné par l'usage fréquent qu'ils en ont fait et par l'expérience.⁵⁶

⁵² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 30, nos italiques.

⁵³ La réflexion de Gaëtan Brulotte est éclairante sur ce point. Voir « La sympathie et la littérature érotique dans la France du XVIIIe siècle », p. 200.

⁵⁴ Donation Alphonse François Marquis de Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, Paris, Éditions Pauvert, 1986, p. 58-59.

⁵⁵ Voir *Ibid.*, p. 214-215.

⁵⁶ Abbé J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p. 285.

Parmi ces hommes, Dubos isole un « petit nombre d'artisans [qui] est né avec du génie et par conséquent avec cette sensibilité ou cette délicatesse d'organes supérieure à celle que peuvent avoir les autres »⁵⁷. C'est en conséquence de ces organes supérieurs que, face à une peinture, ces mêmes hommes sont mieux disposés à ressentir les émotions communiquées. Cette hypothèse d'une organicité du beau se développe tout au long du siècle des Lumières⁵⁸. Les capacités physiologiques, naturelles de l'individu semblent en effet trouver un poids nouveau et constant dans l'appréciation esthétique. L'homme du XVIII^e siècle n'a plus nécessairement besoin d'être cultivé pour entrer en sympathie avec un tableau⁵⁹, il peut se fier à son sentiment naturel⁶⁰ pour le guider. L'*Einfühlung*, en son sens esthétique et en tant que réaction immédiate, pourrait se lire en continuité avec cette dernière interprétation de Dubos. Dans l'élaboration même du mot, Vischer inscrit la question des stimuli sensoriels, nerveux, dans le cadre de ce qu'il nomme le *Zuempfindung* (la sensation immédiate)⁶¹. Le terme d'*Einfühlung* est lui-même pensé par Vischer, comme la sympathie par Dubos, à travers le principe d'une correspondance avec le corps⁶², l'idée étant de reconnaître une ressemblance entre ce qui observe, au sens le plus organique, et ce qui est observé⁶³.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 290.

⁵⁸ Voir ici Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 276.

⁵⁹ C'est ici l'interprétation de Laetitia Simonetta et Gabrielle Radica dans « Culture et Sentiment au XVIII^e siècle », *Implications philosophiques*, 2018.

⁶⁰ Voir Laetitia Simonetta, « Le sentiment esthétique est-il analysable ? », *Implications philosophiques*, 2017, p. 8.

⁶¹ Selon Andrea Pinotti, bien que cette étape n'englobe pas à propre parler l'*Einfühlung*, elle reste en germe de son développement, en tant que « processus passif et involontaire de la fonction sensorielle, soit d'une pure fonction nerveuse » (Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 161).

⁶² Le « concept d'empathie (*Einfühlung*) » de Robert Vischer est ainsi conduit par le principe « d'un transfert inconscient de la forme de notre propre corps [...] à la forme d'objet » (Robert Vischer, *Sur le sens optique de la Forme, Contribution à l'Esthétique*, in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, p. 60).

⁶³ Voir ici l'analyse de Maurice Elie dans *Aux origines de l'empathie*, p. 51-52. En esthétique, selon Vischer, « la ligne horizontale » par exemple, est « apaisante, parce que la ligne qui joint nos yeux est horizontale ». De même, un objet rond crée une impression agréable, « parce qu'il est homogène à la rotondité de l'œil » (Robert Vischer, *Sur le sens optique de la Forme*, p. 51-52, nos italiques). Plus généralement, écrit l'auteur, « Nous nous plaisons [...] à toutes les formes régulières, parce que notre organe et la forme de ses fonctions sont réglés » (*Ibid.*, p. 67).

SYMPATHIE, CORPS ET IMMEDIATETE CHEZ MARIVAUX

Marivaux poursuit ce mouvement de promotion de la sensibilité insufflé par Dubos, une sensibilité qui, quoique appliquée à un plan interindividuel dans les *Effets surprenants de la sympathie*⁶⁴, reste révélatrice de parallèles significatifs entre les deux auteurs. Dans l'œuvre de Marivaux, la sympathie donne en effet aux affinités entre les individus une origine corporelle⁶⁵ et, du fait même de son caractère immédiat, apparaît comme une opération qui permet aux personnages de passer outre les distinctions de rang et d'éducation⁶⁶. Un exemple en est le langage. Comme on l'a dit, la sympathie semble, chez Marivaux, se passer parfois des mots. Le corps à lui seul suffit dès lors à la circulation de la sympathie entre les individus, comme en témoigne ce passage de la *Vie de Marianne* :

J'en fus interdite, ma gaieté me quitta tout d'un coup ; je pris pourtant sur moi, et je m'avançai avec un découragement intérieur que je voulais cacher à M^{me} de Miran ; mais il aurait fallu n'avoir point de visage ; le mien me trahissait, on y lisait mon trouble, et malgré que j'en eusse, je m'approchai d'elle avec un air de tristesse et d'inquiétude, dont je la vis sourire dès qu'elle m'aperçut. Ce sourire me remit un peu le cœur, il me parut un bon signe.⁶⁷

⁶⁴ Comme l'écrit Catherine Gallouët-Schutter sur *Les Effets surprenants de la sympathie*, « la sympathie du titre renvoie à la première partie de la définition de Furetière » (Catherine Gallouët-Schutter, « Sympathie et roman chez Challe et Marivaux », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 219-232, p. 221).

⁶⁵ Selon Jacques Wagner, la sympathie se présente, dans *Le Spectateur français* par exemple, comme une qualité inscrite au cœur du vivant, « en réserve », « inhérente » (Jacques Wagner, « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », p. 238-239).

⁶⁶ Voir *Ibid.*, p. 236.

⁶⁷ Marivaux, *La Vie de Marianne*, p. 305.

La sympathie immédiate semble bel et bien reposer ici sur un langage non verbal, un langage du corps, qui contribue à faire circuler les idées et sentiments à travers des signes tels que le rougissement de la peau, les yeux ou encore la démarche⁶⁸.

Sur le plan du rapport amoureux, Marivaux mobilise également l'idée d'une attraction soudaine entre deux êtres. Si cette forme d'attirance n'est pas nouvelle au XVIII^e siècle (l'idée du coup de foudre comporte en effet des origines bien plus lointaines, en littérature), il semblerait que les symptômes soient toutefois plus originaux. Chez Marivaux en effet, le coup de foudre se lit parfois avant tout comme une manifestation physique (et non pas sentimentale donc). Lorsque Clorante, dans *Les Effets surprenants de la sympathie*, déclare son amour pour Caliste à Clarice, la sympathie amoureuse semble ainsi trouver sa manifestation dans un « transport » du corps. « Une invincible sympathie », écrit-il, « m'entraîne ailleurs malgré les efforts que je fais pour vous dans mon cœur, les *traits* de l'inconnue m'ont frappé, je ne puis guérir »⁶⁹.

Cette sympathie, chez Marivaux, apparaît également dans le cadre du désir physique. Lorsque, dans *Le Jeu de l'amour et du hasard*, Arlequin s'adresse ainsi à Silvia à travers les termes suivants : « Votre premier coup d'œil a fait naître le mien, le second lui a donné des forces et le troisième l'a rendu grand garçon »⁷⁰, il est tentant de relier la sympathie au corps, dans la mesure où la circulation du désir est verbalisée, dans ce passage, par une allusion presque explicite à l'érection du zanni. Dans cette scène, le désir ne cesse de se formuler en des termes qui font signe vers une attirance purement physiologique :

ARLEQUIN. – [...] Ayez soin de lui puisque vous êtes sa mère.

LISSETTE. - Trouvez-vous qu'on le maltraite, est-il si abandonné ?

⁶⁸ Voir ici Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 479.

⁶⁹ Marivaux, *Les Effets surprenants de la sympathie, Œuvres de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1972, p. 30, nos italiques.

⁷⁰ Marivaux, *Le Jeu de l'amour et du hasard*, Paris, Classiques Garnier, 1996, p. 32.

ARLEQUIN. - En attendant qu'il soit pourvu, donnez-lui seulement votre belle main blanche pour l'amuser un peu⁷¹.

L'attirance entre les personnages se dit par le langage du corps, un corps qui apparaît comme l'indicateur d'une sympathie aussi charnelle qu'immédiate⁷².

VUE ET OÛÏE CHEZ GRAFFIGNY

Au sein de ses *Correspondances*, Graffigny fait régulièrement référence aux pièces de Marivaux, auxquelles elle assiste et reprend même certaines répliques⁷³. Cette influence vaut également pour *La Vie de Marianne*, que Graffigny considère comme l'un de ses textes favoris. La conception de la sympathie qui se laisse discerner dans les textes de Mme de Graffigny témoigne de ces affinités⁷⁴. Au même titre que Marivaux, Graffigny apparaît en effet comme une figure importante, pour comprendre le lien opéré entre la sympathie et le corps, et plus précisément les sens, au XVIII^e siècle. La transmission d'émotions d'un personnage à l'autre se réalise en effet parfois, dans les *Lettres d'une péruvienne*, par un intermédiaire sensoriel. C'est à ce titre que la sympathie chez Graffigny se présente comme un langage universel. À travers leurs signes physiques, les personnages sensibles se reconnaissent et initient, par la même, la possibilité d'une communication d'émotions telles que la

⁷¹ *Ibid.*

⁷² André Blanc rappelle qu'il existe « une pesanteur physique du personnage d'Arlequin, qui ne sait jamais s'élever au-dessus du niveau corporel » (André Blanc, « La catharsis du désir dans le théâtre de Marivaux », *Littératures classiques*, printemps 1996, p. 195-203). Pour Jean-Paul Sermain, dans *Le Jeu de l'amour et du hasard*, « le sujet acquiert une présence physique inespérée qui éveille le désir » (Jean-Paul Sermain, « Le corps étranger dans le théâtre de Marivaux. Une dramaturgie de la présence », *Dix-huitième siècle*, vol. 1 / 38, 2006, p. 541-552).

⁷³ Lire ici Charlotte Simonin, « De l'autre côté du miroir : Marivaux à travers la *Correspondance* de Madame de Graffigny », in *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

⁷⁴ Voir *Ibid.*

sympathie⁷⁵. Ces signes relèvent principalement de l'ouïe. C'est par ce prisme que la sympathie semble se manifester chez Zilia, dans le cadre des spectacles notamment :

Il faut, mon cher Aza, que l'intelligence des sons soit universelle, car il ne m'a pas été plus difficile de m'affecter des différentes passions que l'on a représentées, que si elles eussent été exprimées dans notre langue, & cela me paraît bien naturel.

Le langage humain est sans doute de l'invention des hommes, puisqu'il diffère suivant les différentes nations. La nature plus puissante & plus attentive aux besoins & aux plaisirs de ses créatures leur a donné des moyens généraux de les exprimer, qui sont fort bien imités par les chants que j'ai entendus.

S'il est vrai que des sons aigus expriment mieux le besoin de secours dans une crainte violente ou dans une douleur vive, que des paroles entendues dans une partie du monde, & qui n'ont aucune signification dans l'autre, il n'est pas moins certain que de tendres gémissements frappent nos cœurs d'une compassion bien plus efficace que des mots dont l'arrangement bizarre fait souvent un effet contraire.

Les sons vifs & légers ne portent-ils pas inévitablement dans notre âme le plaisir gai, que le récit d'une histoire divertissante, ou une plaisanterie adroite n'y fait jamais naître qu'imparfaitement ? [...]

Eh ! quel bien peut-on faire aux hommes, qui égale celui de leur inspirer de la joie ?

J'en ressentis moi-même & j'en emportais presque malgré moi⁷⁶.

C'est effectivement l'ouïe de Zilia qui la conduit ici à se projeter, au péril même de sa propre conscience, dans le spectacle qu'elle contemple. De façon inverse, c'est

⁷⁵ Voir ici Ann Lewis, « La sensibilité dans les *Lettres d'une Péruvienne* : expérience esthétique, modèle de la communication », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 367-379, p. 369.

⁷⁶ Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, p. 146-147.

l'incapacité des ravisseurs à s'émouvoir des cris de Zilia qui devient symptomatique, dans les *Lettres d'une péruvienne*, d'une absence de sympathie :

Sourds à mon langage ils n'entendent pas mieux les cris de mon désespoir.
Quel est le peuple assez féroce pour n'être point ému aux signes de la
douleur ?⁷⁷

La sympathie (son manque, en l'occurrence) comporte en effet de nouveau ici un point de départ matériel, corporel, celui de la voix de Zilia.

CHEZ ROUSSEAU : UNE SYMPATHIE CORPORELLE

Rousseau a fréquenté le salon littéraire de Graffigny et partage à bien des égards, nous le verrons, la vision de la sensibilité que défend la philosophe⁷⁸. La sympathie, en tant que circulation d'affects, hérite de ces affinités. Aux côtés de l'interprétation immatérielle que nous avons abordée, Rousseau paraît en effet aborder une forme différente de sympathie, une sympathie qui, sans être aussi érotique que celle de Marivaux et sans s'inscrire, en tant que telle, dans le système philosophique du matérialisme, apparaît tout de même, dans le cadre du rapport amoureux, comme une qualité implantée dans le corps de l'individu. Dans *La Nouvelle Héloïse*, le portrait de Julie est ainsi révélateur d'une sympathie qui s'ancre dans la sensation même. Aussitôt que Saint-Preux ôte le papier qui entoure le portrait, dévoilant ainsi la représentation de sa bien-aimée, l'adoration semble effectivement se coupler aux sens :

⁷⁷ *Ibid.*, p. 3-4. Lire ici également Ann Lewis, « La sensibilité dans les *Lettres d'une Péruvienne* », p. 375.

⁷⁸ Lire ici Adam Smith, *Letter to the Authors of the Edinburgh Review*, 1756.

Julie !... ô ma Julie ! le voile est déchiré... je te vois... je vois tes divins attraits !
Ma bouche et mon cœur leur rendent le premier hommage⁷⁹.

Il semblerait en effet, dans ce passage, que la sympathie s'exprime en ce qu'elle a de plus charnel, de plus physique. Ici le toucher des lèvres de Saint-Preux sur le portrait agit comme le substitut sympathique d'un baiser réel. Par la suite, Saint-Preux fait par ailleurs lui-même explicitement mention des « sens » dans le cadre du portrait, lorsqu'il prie pour que ceux de Julie soient aussi chamboulés que les siens :

O Julie, s'il était vrai qu'il pût transmettre à tes sens le délire et l'illusion des miens !⁸⁰

La fin de ce passage reste, cependant, ce qui exprime le mieux le rapport étroit qu'entretient la sympathie avec le sensible. « Ne sens-tu pas tes yeux », demande Saint-Preux à Julie, « tes joues, ta bouche, ton sein, pressés, comprimés, accablés de mes ardents baisers ? Ne te sens-tu pas embraser tout entière du feu de mes lèvres brûlantes ? ». Ici de nouveau, le corps semble être à l'origine d'une transposition sympathique depuis un toucher matériel, celui des lèvres de Saint-Preux contre le papier, au fantasme d'un toucher réel contre la peau de Julie⁸¹.

Quoique dans un cadre différent de celui du rapport amoureux présent dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, l'importance des sens se lit aussi tout au long de *L'Émile*. Dès le premier livre, Rousseau inscrit effectivement le sensible au cœur de l'existence. Vivre consisterait ainsi à « faire usage de nos *organes*, de nos *sens*, de

⁷⁹ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 364-365.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 365.

⁸¹ Selon Jean-Philippe Groperrin, l'adoration du portrait par Saint-Preux est articulée à une donnée « physique, foncièrement matérielle ». C'est à ce titre que « les baisers imprimés sur le portrait appellent [...] une communication par sympathie » (Jean-Philippe Groperrin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 152).

nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes qui nous donnent le sentiment de notre existence ». C'est à ce titre que « l'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, c'est celui qui a le plus *senti* la vie »⁸². Cette prédominance du sensible et du corps se poursuit dans les livres II et III, où le discours de Rousseau quitte le sujet de l'identification pour devenir une réflexion sur le lien sensible entre sujet et objet :

Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence; mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aie, & qu'il ne dépend de moi ni de les produire ni de les anéantir. je conçois donc clairement que ma sensation qui est en moi, & sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose⁸³.

Émerge ici un propos constitutif d'une partie importante de la pensée de Rousseau, à savoir que l'individu appréhende et trouve sa place dans l'environnement par le moyen des sens⁸⁴.

C'est dans le cadre de ce postulat que la pitié est abordée par Rousseau, à travers une démarche éducative. Pour exercer les enfants à l'attention, dans l'*Émile*, il faut en effet se mettre à leur place en veillant à ne leur dire « que des choses qu'ils aient un intérêt *sensible* et présent à bien entendre »⁸⁵. La sympathie mise en œuvre ici est donc être tournée vers les sens, des sens qui, dans l'*Émile*, ne paraissent toutefois pas être le fruit d'un apprentissage unique :

⁸² Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 13, nos italiques.

⁸³ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, V, Paris, Du Peyrou et Moulton, 1780-1789, p. 19. Voir ici Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte*, p. 48.

⁸⁴ Comme l'écrit Gabrielle Radica : « l'ordre et la nature dans lesquels l'être vivant s'installe sont connus par des sensations ». C'est en effet parce que nous « *sentons* le caractère agréable ou désagréables des objets » que nous trouvons une place dans notre environnement » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison, anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, p. 394).

⁸⁵ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 208, Note, nos italiques.

tandis que ses organes délicats & flexibles peuvent s'ajuster aux corps sur lesquels ils doivent agir, tandis que ses sens encore purs sont exempts d'illusion, c'est le temps d'exercer les uns & les autres aux fonctions qui leur sont propres⁸⁶.

Les sens ne se présentent ainsi pas, dans l'œuvre de Rousseau, comme une entité uniforme mais sont le signe, au contraire, d'une composition plurielle. L'apprentissage d'Émile, dont l'éducation à la pitié fait partie, présupposerait à ce titre une division des sens, chacun nécessitant d'être exercé séparément⁸⁷.

UNE SYMPATHIE MATERIALISTE : *LA RELIGIEUSE*

Bien que s'écartant sur des points nombreux – dès ses premiers textes, Rousseau semble davantage vouloir se distinguer des philosophes de son temps que se fédérer autour d'eux comme Diderot, et il ne s'inscrit aucunement, qui plus est, dans une approche matérialiste – nous verrons tout au long de notre étude combien, sur le plan de la sympathie, la pensée des deux philosophes s'aligne. L'affiliation de Diderot et Rousseau à des systèmes philosophiques différents ne semble en effet pas empêcher une vision parfois similaire de la sympathie. Immédiate, corporelle, la sympathie rousseauiste retrouve ainsi ces caractéristiques dans le matérialisme de Diderot, tout particulièrement dans le cadre de *La Religieuse*. Le rapport qu'entretient la sympathie aux domaines de la chimie, de la physique et de la physiologie, dont nous avons déjà fait mention, semble transparaître à travers l'intérêt porté par Diderot, dans son roman, pour le corps⁸⁸. C'est par son

⁸⁶ *Ibid.*, p. 304.

⁸⁷ Comme le rappelle Radica, « Rousseau se livre sur Émile à des analyses partielles qui, loin de faire droit à la réalité synthétique du sujet, le décomposent ». Il en va ainsi tout particulièrement pour les sens. Rousseau ne souhaite effectivement « pas les éduquer tous ensemble, mais [...] les développer séparément, éduquer leur génie propre et pousser leurs capacités spécifiques » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 457).

⁸⁸ Nous nous appuyons dans cette partie de notre étude sur les réflexions de Thierry Belleguic, au regard de qui la sympathie de Diderot « ne défaillirait [...] que pour mieux renaître en des affinités où les lois de la

intermédiaire en effet, et plus précisément par celui de la voix, que la sympathie peut circuler d'un individu à l'autre, comme l'illustre le propos suivant de Suzanne :

j'ai un son de voix qui touche ; on sent que mon expression est celle de la vérité.
Ces qualités réunies firent une forte impression de pitié sur les jeunes acolytes de l'archidiacre⁸⁹.

Suzanne semble en effet mobiliser ici, par les propriétés physiques de sa voix, la compassion de ceux qui l'entourent⁹⁰. C'est en ce sens que le corps lui-même, dans le roman de Diderot, enclenche la circulation de la sympathie entre les personnages.

Cette sympathie corporelle se retrouve également dans l'intérêt que porte Diderot, dont la pensée s'inscrit dans le cadre d'une réflexion qui s'initie au début du siècle et qui consiste à s'interroger sur la circulation des passions⁹¹, pour le phénomène de la contagion. Une des premières œuvres faisant montre de cet intérêt est celle des *Entretiens sur le fils naturel* :

Jugez de la force d'un grand concours de spectateurs par ce que vous savez vous-même de l'action des hommes les uns sur les autres, et de la communication des passions dans les émeutes populaires⁹².

physique, de la physiologie et de la chimie remplaceraient les arcanes secrets des analogies d'antan » et dont « *La Religieuse* pourrait bien être la démonstration par la fiction » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 265).

⁸⁹ Diderot, *La Religieuse*, p. 80.

⁹⁰ Cette hypothèse est également soutenue par Mladen Kozul dans « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps », p. 329. Il est même possible d'analyser cette sympathie sur un plan microscopique, ainsi que Thierry Belleguic le suggère. Dans *La Religieuse*, écrit-il, nous ne sommes « pas si loin de la fantaisie diderotienne des molécules amoureuses [...] où les lois chimiques qui *traduisent* les connivences sentimentales agissent sur la matière aussi rigoureusement et aussi sûrement que les lois physiques qui en déterminent le mouvement » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 312).

⁹¹ Thierry Belleguic mentionne ainsi « l'hypothèse d'un *moment* [...] où curiosité intellectuelle et interrogation personnelle, voire existentielle, trouvent une commune expression dans la figure de la contagion » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 280). Il évoque chez Diderot « une conception de la sympathie prise entre un imaginaire nourri à l'éloquence de l'apologétique chrétienne et un savoir naissant sur les processus de transmission et de transformation des passions, âme et corps de plus en plus souvent confondus dans une même économie » (*Ibid.*, p. 277).

⁹² Diderot, *Entretiens sur le fils naturel*, p. 118.

Dès ce moment en effet, Diderot semble pointer les dangers que peut entraîner la circulation de la sympathie⁹³.

L'œuvre la plus révélatrice de ce principe de contagion chez Diderot reste toutefois *La Religieuse*. Celle-ci paraît en effet agir à plusieurs niveaux dans l'œuvre. Ainsi, Suzanne et Thérèse semblent dans un premier temps *contaminées* par la supérieure :

je m'interrogeai sur ce qui s'était passé entre la supérieure et moi ; je m'examinai, je crus entrevoir en m'examinant encore... mais c'étaient des idées si vagues, si folles, si ridicules, que je les rejetai loin de moi ; le résultat de mes réflexions, c'est que c'était peut-être une maladie à laquelle elle était sujette ; puis il m'en vint une autre, c'est que peut-être cette maladie se gagnait, que Sainte-Thérèse l'avais prise, et que je la prendrais aussi⁹⁴.

La transmission des passions, par la sympathie, prend ici les contours d'une pathologie, une pathologie qui se déplace d'un corps à l'autre et qui aligne par la même ses victimes dans un état commun, comme en témoigne ce propos de Suzanne :

Je ne sais ce qui se passait en moi, mais j'étais saisie d'une frayeur, d'un tremblement et d'une défaillance qui me vérifiaient le soupçon que j'avais eu que son mal était contagieux⁹⁵.

Le terme « contagieux » ici choisi par Diderot est révélateur d'une sympathie pensée comme un processus dangereux de contamination⁹⁶. Ce phénomène de contagion

⁹³ Voir Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 278.

⁹⁴ Diderot, *La Religieuse*, p. 124.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁹⁶ Comme l'écrit Mladen Kozul, lorsque Suzanne « réfléchit à ce qui s'est passé entre elle et la supérieure, elle conclut [...] à une maladie de celle-ci, à une maladie qui se gagne, que l'ancienne amante de l'abbesse a prise, et qu'elle même prendrait aussi » (Mladen Kozul, « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps »,

semble se poursuivre dans la suite de *La Religieuse*, où l'épidémie paraît se diffuser à l'ensemble des protagonistes. Elle s'étend ainsi de Suzanne à la mère de Moni, dont la mort conduit en retour Suzanne sur le seuil du trépas et affecte également Ursule, qui meurt par sympathie envers la première. De même, contaminée par Suzanne, la supérieure de Saint-Eutrope décède et entraîne la mort de Thérèse⁹⁷.

Positive ou non, la sympathie semble se mouvoir, pour l'auteur de *La Religieuse*, à travers les corps⁹⁸. Elle ne peut échapper en ce sens aux lois de la circulation auxquelles Diderot, en matérialiste, s'intéresse nécessairement, notamment dans le cadre de ses recherches sur l'inoculation. Auteur de commentaires sur ce thème, ainsi que d'un mémoire lu par D'Alembert à l'Académie des Sciences et publié en 1761 dans les *Opuscules mathématiques*, Diderot exprime en effet un point de vue on-ne-peut-plus favorable envers cette pratique, qu'il suggère d'étendre au plus grand nombre⁹⁹.

L'intérêt que porte le philosophe au thème de la contagion se retrouve également en un sens plus métaphorique, à travers les correspondances nombreuses entre corps et nature que l'auteur tisse dans *La Religieuse*. Mentionnons ici à l'appui

p. 332). C'est en ce sens que, pour Thierry Belleguic, « c'est bel et bien de contagion qu'il s'agit ici, de la transmission d'un mal qui court le long des notes et des mélodies, des baisers et des caresses » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 304).

⁹⁷ Se déploie ici dans les deux cas, selon Thierry Belleguic, « l'irréversible contagion qui passe de Suzanne à quiconque entre avec elle en relation de sympathie » (*Ibid.*, p. 300). T. Belleguic imagine également une contagion qui pourrait s'étendrait à l'auteur lui-même, ainsi qu'à son lecteur : « De Diderot pleurant du récit qu'il (se) fait des déboires de Suzanne à Suzanne affectée par le récit qu'elle fait au marquis de ses propres avanies, des supérieures émues par le récit de Suzanne au lecteur ému tant par les affres des personnages, celles du destinataire des mémoires que par celles de l'énonciateur devenu personnage, un fil court, qui tisse la trame sympathique du roman. Au-delà du devenir des corps liés par une économie de la contagion investie des lois de la matière, *La Religieuse* dirait ainsi une autre contagion : celle d'un art dont l'énergie agit sur les corps, [...] celle d'une sympathie qui, par la médiation de l'écriture [...] permet à cette énergie de traverser le temps et de relier par-delà les siècles, à l'instar des molécules amoureuses si chères à Diderot, celles et ceux qu'unit le commun partage de la sensibilité » (*Ibid.*, p. 318).

⁹⁸ Cet intérêt de Diderot pour le phénomène de la contagion se vérifie également sur un plan scientifique. « Rédigeant à la fin de sa vie », écrit en effet Belleguic, « les notes préparatoires à son grand projet de livre de médecine qui deviendront les *Éléments de physiologie*, Diderot, revenant sur le phénomène de la contagion, accrédiitera l'hypothèse de la médiation du mal par l'effet de la sympathie » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 286).

⁹⁹ Voir ici *Ibid.*, p. 279.

les flux qui parcourent le texte¹⁰⁰. Flux liquides, tout d’abord, qui apparaissent de façon exacerbée, dans les larmes de Thérèse, de Madame Simonin, de sœur Ursule, de Madame Madin, plus conséquemment encore de Suzanne¹⁰¹, mais aussi dans le sang (celui du Christ, des pieds de Suzanne), dans l’eau (p. 170) et dans les différents breuvages ingérés tout au long du texte. Flux aériens, également, dans la mesure où les nombreux courants d’airs qui s’insinuent dans le couvent entrent en écho avec les corps des personnages eux-mêmes : le corps de Suzanne, en l’absence de couvertures, qui est en syntonie avec le vent frais pénétrant les lieux, le corps de la supérieure, dont l’air refroidit, quant à lui, l’appétence d’une chaleur partagée.

GROUCHY : UNE SYMPATHIE PHYSIQUE

Comme nous l’avons dit, Grouchy s’inscrit dans la continuité des penseurs des sentiments moraux du XVIII^e siècle, mais elle opère aussi un basculement, dans la mesure où elle oriente son propos vers des problématiques liées au corps, et se rapproche par là même de la pensée de Diderot – quoique le propos de Grouchy (comme celui de Rousseau) ne s’inscrive pas dans un système de pensée matérialiste. Un passage résume à ce titre toute l’importance de ce basculement : « Notre sympathie pour les peines physiques », écrit Grouchy, « est plus forte, plus générale et plus douloureuse que pour les peines morales »¹⁰². La raison pour Grouchy en est que l’individu est justement plus sensible aux maux physiques, des maux « qui mènent plus souvent à la mort, qui sont plus frappants, dont les signes sont plus certains, dont enfin l’image est plus douloureuse, et affecte plus sympathiquement nos organes »¹⁰³.

¹⁰⁰ Nous reprenons de nouveau ici le terme de « flux » à Thierry Belleguic. « Tout, dans *La Religieuse*, ‘coule’, ‘verse’, ‘se répand’ », écrit ainsi T. Belleguic, en autant de topiques qui participent du mouvement général de la nature ». (*Ibid.*, p. 266).

¹⁰¹ Pensons ici au torrent de larmes face au père Séraphin, puis à la supérieure Sainte-Marie.

¹⁰² Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 108.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 109.

De ce point de vue, les *Lettres sur la sympathie* seraient à concevoir comme une réinterprétation de la *Théorie des sentiments moraux* à l'aune du corps et du sensible¹⁰⁴. Davantage qu'à la sensibilité, Adam Smith semble en effet s'intéresser à l'imagination, dont la sympathie semble être chez lui tributaire. C'est à ce titre que Grouchy opère un changement significatif, la sympathie apparaissant chez elle comme une disposition à nous identifier à autrui qui tient également à notre corps, à nos sens¹⁰⁵ : la noyade dont nous avons fait mention illustre ainsi combien c'est la vue elle-même qui transforme des scènes en tragédies et conduit ainsi le spectateur à une sympathie immédiate¹⁰⁶.

Il semblerait que, chez Grouchy, le corps et les sensations se trouvent même à l'*origine* de la sympathie. Celle-ci s'inscrit en effet, chez l'auteur, dans la continuité des interprétations corporelle, anatomique ou encore chimique que nous avons identifiées au fil des époques. La sympathie n'est pas seulement une idée, elle est une propriété inscrite au cœur même de la matière. L'auteur des *Lettres sur la sympathie* semble en effet défendre le fait que la sympathie *réside*, en latence, dans le corps et les sens eux-mêmes, en tant que « disposition »¹⁰⁷. C'est à ce titre que nous sommes, selon la philosophe, « portés à nous occuper des maux d'autrui pour les soulager », un désir qui « agit en nous sans aucune réflexion sur la possibilité d'y contribuer, et avant même que nous ayons eu le temps de discerner si cette possibilité existera jamais »¹⁰⁸. Le fondement de cette sympathie immédiate réside en ce sens dans le corps lui-même. Selon Grouchy en effet,

¹⁰⁴ C'est ici ce qui explique l'argument de Cabanis qui, au début du XIX^e siècle, témoigne d'une réelle admiration pour certains penseurs des sentiments moraux tels que Hutcheson ou Smith, tout en leur reprochant toutefois, faute de ne pas avoir aussi bien articulé la sympathie morale aux lois de la physique que Sophie de Grouchy, une forme de nébulosité dans le propos (P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, Fortin Masson, 1843, p. 479).

¹⁰⁵ C'est ici en effet une interprétation « à la fois matérialiste et sensualiste » de la pensée de Smith qui a pour conséquence, selon Marc André Bernier, « de réactiver [un] sens physiologique » (Voir Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 174).

¹⁰⁶ Voir *Ibid.*

¹⁰⁷ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 70.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 86.

loin de sympathiser avec les passions haineuses, nous sommes *portés*, au contraire, à nous intéresser pour celui qui en est l'objet ; la raison en est heureusement dans la *nature* : nous sympathisons avec le désir de faire du bien à un autre, parce qu'il y a *en nous* un sentiment qui nous porte à faire du bien à tous, qui nous y fait trouver une jouissance personnelle ; et nous ne sympathisons pas avec la haine, parce que n'ayant pas *en nous* un sentiment qui nous porte à faire du mal à tous, il faut un motif particulier à la sympathie pour la haine, comme à la haine elle-même¹⁰⁹.

Intérieure et immédiate, la sympathie l'est également dans la mesure où elle fait intervenir les organes eux-mêmes. Grouchy fait ainsi mention d'une « affection sympathique de nos organes »¹¹⁰ pour expliquer l'identification immédiate qui peut exister d'un être à l'autre. C'est en ce sens que la sensibilité ne consiste pas uniquement, dans le corps de l'individu, à reproduire des images du monde extérieur mais manifeste également au contraire toute la portée immédiatement signifiante de ce même corps au regard des autres¹¹¹. C'est également par l'intermédiaire des sens que la sympathie corporelle s'exprime, pour Grouchy. « Les premières causes de la sympathie », écrit la marquise, dérivent en effet « de la nature des sensations qui nous font éprouver le plaisir ou la douleur »¹¹². Elle est, à cet égard, un sentiment « machinal », où « toutes les parties de notre sensibilité se correspondent »¹¹³.

Si la sympathie immédiate débute par les sens, il reste toutefois à saisir comment. Sur ce plan, Grouchy propose un éclairage pertinent. La sympathie, écrit-elle, est

¹⁰⁹ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 112, nos italiques.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 58.

¹¹¹ Selon Marc André Bernier, dans les *Lettres sur la sympathie*, « les impressions naturelles de la sensibilité ne se limitent pas à simplement produire le spectacle intérieur de sa propre pensée » mais se transforment au contraire « en autant de 'tableaux de sensations' dont les signes, en se déployant à la surface du corps, sollicitent chez autrui une réponse mécanique » (Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 172).

¹¹² Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 79.

¹¹³ *Ibid.*, p. 55.

une impression douloureuse dans tous nos organes, impression très distincte de la douleur locale, et qui accompagne toujours cette douleur mais qui peut continuer d'exister sans elle [...] ce sentiment de malaise est quelques fois très pénible ; il peut même, si des causes particulières le prolongent, devenir plus insupportable que des douleurs locales plus vives en elles-mêmes, quoique plus courtes, parce que les organes qui sont le principal siège de cette impression, sont les plus essentiels aux fonctions de la vie, comme aux facultés qui nous rendent sensibles et intelligents¹¹⁴

La sympathie apparaît dès lors comme une réaction qui provient avant tout du corps¹¹⁵, celui-ci transmettant ensuite à l'organe le plus adéquat une sensation de douleur ou de plaisir (car cette dernière possibilité est évoquée un peu plus loin par Grouchy) qui peut réapparaître par la suite et indépendamment de la réaction physique initiale. Selon Grouchy,

Comme nous recevons les impressions du plaisir avec les mêmes organes qu'ils reçoivent celles de la douleur, ces impressions suivent les mêmes lois. Tout plaisir physique comme tout mal physique produit en nous une sensation particulière de plaisir dans l'organe qui le reçoit immédiatement, et d'une sensation générale de bien-être ; et cette dernière sensation peut se renouveler à la vue du plaisir, comme se renouvelle, à la vue de la douleur, son impression générale sur nos organes¹¹⁶.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹¹⁵ « La sympathie apparaît », selon Marc André Bernier, « comme un principe qui, en raison de sa dimension physiologique, voire chimique, est fondé sur un élan primitif qui entraîne les cœurs avant même que n'intervienne l'imagination ou le raisonnement » (Marc André Bernier, « Les métamorphoses de la sympathie au siècle des Lumières », p. 14). C'est en ce sens que la sympathie chez Sophie de Grouchy est « enracinée », pour Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « dans notre sensibilité aux sensations physiques » (Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « From one form of sympathy to another », p. 31).

¹¹⁶ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 78. Voir à ce sujet, également, l'analyse de Jean-Paul de Lagrave dans « Un traité du bonheur », p. 50.

Comme Rousseau, Grouchy ne s'intéresse pas seulement aux conditions d'émergence de la sympathie sensible mais également à sa circulation entre les corps, par le prisme des sens. Cette ambition transparait à travers le propos suivant : « c'est d'abord comme êtres sensibles que nous sommes susceptibles de sympathiser pour les maux physiques, les maux les plus communs parmi les hommes »¹¹⁷. L'idée semble ici de considérer la présence d'une sensibilité chez l'individu comme un moyen de sympathiser avec l'ensemble de l'humanité. C'est *parce que* nous expérimentons des douleurs physiques (ou des plaisirs) que, les voyant ensuite se produire chez autrui, nous sommes en mesure de sympathiser envers lui¹¹⁸. Pour Grouchy, cette compassion tournée vers les autres « dérive [...] de l'impression générale de la douleur et du plaisir sur nos organes »¹¹⁹, et est donc bel et bien reliée au corps et aux sens.

CONCLUSION

La sympathie immédiate de Grouchy, au même titre que celle de Rousseau et de Diderot, indique donc la présence de deux approches opposées, au XVIII^e siècle. La sympathie apparaît tout d'abord comme une réaction dont l'immédiateté s'explique par son caractère immatériel. Depuis l'Antiquité, celle-ci semble en effet se produire en dehors de la matière et prendre les contours d'une circulation d'affects qui, dans le cadre du rapport amoureux en particulier, s'échappe des corps pour agir sous le contrôle des âmes ou du destin, c'est le cas dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 73. Voici ici également Daniel Dumouchel, « Une éducation sentimentale », p. 142.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 85. Pour Sophie de Grouchy, sympathiser pour des douleurs semble toutefois plus aisé que pour des plaisirs. Dans ce dernier cas en effet, la sympathie est « plus difficile à exciter, et par conséquent plus rare [...] parce que presque tous les plaisirs physiques ont en eux-mêmes quelque chose d'exclusif, qui, en nous donnant l'idée et le sentiment de la privation, balance et peut aller jusqu'à détruire l'impression agréable que l'idée du plaisir d'autrui devait nous faire éprouver » (Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 78).

Dans un cadre contraire, par l'intermédiaire du corps et des sens, la sympathie et l'empathie semblent également échapper à toute médiation. Sous la plume des auteurs de notre corpus en effet, la sympathie se présente comme une réaction corporelle, sensible et par la même immédiate. Chez Marivaux et Graffigny, celle-ci circule à travers la reconnaissance interindividuelle de signes physiques. Pour Rousseau, l'une des formes de la sympathie entre Saint-Preux et Julie est également en partie physique et s'exprime par l'intermédiaire des sens. À la lumière du matérialisme de Diderot, la sympathie relève aussi en partie de la chair. Elle dépend du corps, en ce qu'il a de chimique, et se situe donc de nouveau en amont de la réflexion. Il en est de même chez Grouchy, pour qui une forme de sympathie réside, nous l'avons vu, au sein de la sensation physique.

Partie 2

La sympathie développée

Sympathie, empathie, sentiments

La sympathie au XVIII^e siècle est donc un phénomène complexe qui ne fait pas l'objet d'une approche homogène. Immatérielle, matérielle, celle-ci s'inscrit en effet dans le cadre de système de pensée opposés. Nous pourrions toutefois considérer que la sympathie et l'empathie relèvent, indépendamment de ces systèmes, d'un phénomène spontané, que celui-ci soit corporel ou non. Cette hypothèse, cependant, ne saurait être défendue, dans la mesure où plusieurs passages au sein des textes de notre corpus, nous le verrons, indiquent au contraire une approche au sein de laquelle aucune immédiateté ne semble intervenir.

La sympathie ne semble en effet pas seulement immédiate chez Diderot, Rousseau et Grouchy, mais relève au contraire parfois d'un processus, qui présuppose la mobilisation de certaines facultés. Coexistent ainsi, depuis l'Antiquité à nos jours, deux facultés majeures auxquelles la sympathie et l'empathie font appel : les sentiments et l'imagination. Sensible, l'imagination l'est vis-à-vis des émotions, émotions dont la circulation entre les individus intéresse de nombreux auteurs, depuis Aristote jusqu'aux plus récents cognitivistes. Au XVIII^e siècle notamment, le sentiment prend une place capitale. C'est le cas au sein de la réflexion de Graffigny, Rousseau et Grouchy, pour qui la sympathie se conçoit comme un partage affectif. Celle-ci se présente également comme une *identification*, pour les auteurs de notre corpus. Chez Marivaux, la sympathie est ainsi pensée comme l'indicateur de ressemblances affectives entre les individus. À travers le principe de la contagion, Diderot la relie également à l'identification, ici pensée en termes négatifs. Rousseau et Grouchy, enfin, élargissent cette identification à des communautés affectives, dont l'existence serait bâtie sur la sympathie. La sympathie et l'empathie sentimentales, nous le verrons, peuvent également conduire à un écueil : l'oubli de soi. Ce risque est ainsi évoqué par Marivaux, dans le cadre du désir amoureux ; par Diderot, dont la scène du reposoir dans *La Religieuse* fait

entrevoir le risque d'une annihilation chez Suzanne ; et par Rousseau, dont les *Confessions* comportent plusieurs expériences extatiques d'oubli du réel.

Depuis l'Antiquité, la sympathie et l'empathie semblent également convoquer une autre faculté majeure, celle de l'imagination, en un usage intellectuel. Se mettre à la place de l'autre consiste alors à imaginer ce que cet autre pouvait penser. C'est en ce sens que la sympathie a été liée à une ambition centrale dans de nombreux écrits du XVIII^e siècle : le décentrement. Endosser le point de vue de l'autre a en effet été au cœur d'un travail intellectuel sur l'imagination dans la littérature de la période, que cet autre soit un être lointain comme dans *Le Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot, ou qu'il soit un individu souffrant avec lequel nous devons compatir, comme Émile est invité à en faire l'apprentissage sous la conduite son gouverneur. Chez Rousseau et Grouchy, cette sympathie imaginative semble toutefois susciter des réserves, dans la mesure où l'autre fictif à la place duquel les auteurs invitent à se mettre apparaît souvent comme le fruit d'une imagination qui, bien que rationnelle, peut être entachée d'amour-propre.

C'est également un autre usage de notre faculté qui semble intéresser les auteurs du XVIII^e siècle, un usage débridé au sein duquel la sympathie imaginative peut conduire à une aliénation de l'individu, ainsi qu'à la déformation de sa perception de la réalité par le prisme d'une imagination échauffée. Chez Rousseau, celle-ci mène à un oubli de soi, une dissolution de l'identité qui finit par ne plus exister que dans la fiction, ou dans la rêverie. Falsifiante, la sympathie imaginative l'est également vis-à-vis de la représentation de l'Autre, et ce du fait de plusieurs raccourcis et déformations dans l'imagination d'être lointains, qu'ils soient Perses ou Tahitiens.

Sentir ce que l'autre sent

INTRODUCTION

La sympathie et l'empathie n'ont pas seulement été perçues comme des phénomènes immédiats, elles ont également été envisagées par plusieurs auteurs de notre corpus comme des processus mobilisant des facultés, dont une faculté majeure au XVIII^e siècle, celle du sentiment. La projection sentimentale apparaît en effet comme une opération centrale dans le cadre du processus de la sympathie.

Platon reprochait déjà aux poètes de provoquer des émotions, des émotions que le philosophe juge néfastes :

quand un homme croit sentir les approches de la mort, il lui vient des craintes et des inquiétudes sur des choses qui auparavant le laissaient indifférent, et les récits qu'on fait de l'Hadès et du châtement dont il faut payer là-bas les injustices commises ici, ces récits dont il se moquait auparavant, portent maintenant le trouble dans son âme ; il craint qu'ils ne soient véritables ; et lui-même, soit parce qu'il est affaibli par la vieillesse, soit aussi parce qu'il est à présent plus près de l'autre monde, il les considère avec plus d'attention ; en tout cas, son âme se remplit de défiance et de frayeur ; dès lors il repasse et il examine les injustices qu'il a pu commettre. S'il trouve dans sa conduite beaucoup d'iniquités, il se réveille souvent de son sommeil, comme les enfants, il a peur et vit dans une affreuse attente¹.

Irrationnelles, ces émotions impliquées par la sympathie empêchent les citoyens d'agir en conformité avec la raison :

¹ Platon, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2004. Voir à ce sujet Patrizia Lombardo, « Empathie et simulation », in *Empathie et esthétique*, p. 15-33, p. 21, ainsi que Suzanne Keen, *Empathy and the novel*, p. 99.

Voilà donc apparemment, pour ce qui concerne les dieux, dis-je, le genre de choses qu'il faut faire entendre à ces hommes, et celles qu'il faut leur interdire d'entendre, dès leur enfance, si l'on veut qu'ils honorent dieux aussi bien que parents, et fassent grand cas de leur amitié mutuelle.

— Oui, je crois moi aussi, dit-il, que notre point de vue est le bon.

— Mais que faire, si l'on veut qu'ils soient virils ? Ne faut-il pas leur tenir les propos mêmes capables de les amener à craindre la mort le moins possible ? Crois-tu b qu'on puisse devenir viril tout en conservant en soi cette crainte ?

— Par Zeus, dit-il, non, je ne le pense pas,

— Alors dis-moi : celui qui croit que les choses de l'Hadès existent, et qu'elles sont effrayantes, penses-tu qu'il sera exempt de la peur de la mort et que dans les combats, il préférera la mort à la soumission et à l'esclavage ?

— Non, nullement.

— Il faut donc, apparemment, que pour ces histoires-là elles aussi, nous contrôlions ceux qui entreprennent de les raconter, et que nous leur demandions de ne pas dénigrer, de façon aussi absolue, les choses de l'Hadès, mais plutôt de les vanter, puisque ce qu'ils disent n'est ni vrai, ni profitable à des hommes dont on veut qu'ils soient aptes au combat².

La sympathie, au sens d'une projection émotionnelle (ici négative), semble à ce titre comporter une histoire dont les origines remontent à l'Antiquité³.

² *Ibid.*

³ Voir Patrizia Lombardo, « Empathie et simulation », in *Empathie et esthétique*, p. 15-33, p. 21, ainsi que Suzanne Keen, *Empathy and the novel*, p. 99.

Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, le sentiment retrouve sa légitimité, notamment au théâtre⁴ ainsi que dans les milieux lettrés et mondains de l'époque. Dans les salons de la fin du siècle, le sentiment se situe ainsi au centre des discussions. Une des raisons de cette popularité tient à ce qu'il se distingue des deux autres facultés majeures de l'époque, la raison et les sensations, et apparaît à ce titre comme un phénomène nouveau⁵.

Peu à peu, être sensible ne renvoie plus uniquement aux sens, mais également, d'après Furetière, à la « qualité de celui qui est sensible et facile à émouvoir, à toucher »⁶ d'après Furetière, et au fait d'avoir des « sentiments »⁷ selon le Dictionnaire de l'Académie française. La définition de la sympathie par le chevalier de Jaucourt, bien qu'adoptant une approche très physiologique, ne semble elle aussi pas ignorer la présence du sentiment :

Cette convenance d'affection et d'inclination, cette vive intelligence des cœurs, communiquée, répandue⁸.

La sympathie apparaît parfois à ce titre comme un processus émotionnel⁹ et est, de ce fait même, incluse dans les facultés dont la circulation intéresse le paysage

⁴ Comme le souligne Coralie Bournonville, une « mutation profonde [...] s'est opérée progressivement depuis les années 1660 dans les discours sur la tragédie » et qui a contribué à ce que l'émotion ne soit « plus au service de l'éducation morale » mais qu'elle apparaisse comme « une fin – parce qu'elle est morale en elle-même » (Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 541).

⁵ Selon Laetitia Simonetta et Gabrielle Radica, dès la fin du XVII^e siècle, le sentiment « est une notion 'à la mode' dans les milieux lettrés et mondains des Salons qui, bientôt, au début du XVIII^e siècle, liront les œuvres de Prévost et de Marivaux, avant de se laisser subjugué par la *Pamela* de Richardson ou *Julie ou la Nouvelle Héloïse* de Rousseau » (Laetitia Simonetta et Gabrielle Radica, « Culture et Sentiment au XVIII^e siècle »). Comme le précise Coralie Bournonville néanmoins, les affections auxquelles l'on fait référence à l'époque « ne portent pas encore nécessairement le nom de sentiments mais s'appellent 'mouvements', 'attendrissement', 'sensibilité', 'penchant naturel' ou encore 'inclination' » (Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 182).

⁶ Furetière, Article SENSIBLE.

⁷ Dictionnaire de l'Académie [1762], Article SENSIBLE.

⁸ De Jaucourt, Article SYMPATHIE, (Physiolog.), vol. XV (1765), p. 736a–740a. Comme l'écrit Mladen Kozul en effet, « le chevalier de Jaucourt valorise les sentiments et la sensibilité » (Mladen Kozul, « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps », p. 326).

⁹ Martin Rueff écrit ainsi de la pitié au XVIII^e siècle qu'elle est « une affection, une émotion, un sentiment – un pathos » (Martin Rueff, *Foudroyante pitié*, p. 18).

littéraire et culturel de l'époque. Dès l'entre deux siècles le sentiment est en effet un sujet récurrent, comme en témoignent nombre de publications. Dans les domaines de la connaissance, de la morale et de l'art, Malebranche, Bouhours et Dubos sont autant d'auteurs qui lui accordent une importance capitale¹⁰. Sur un plan littéraire, Marivaux, Rousseau et Diderot accordent également, nous le verrons, une légitimité nouvelle au terme, en l'associant à un mode d'interaction réflexif et moral entre les individus¹¹. L'affect semble conserver son importance tout au long du siècle, au fil d'évènements particulièrement marquants tels que le tremblement de Lisbonne ou la Révolution française, puis avec les prémices du romantisme, favorisent un rapprochement entre sympathie, pitié et sentiment¹². Au terme du siècle, c'est vis-à-vis de ce même aspect sentimental que la sympathie est par ailleurs dévoyée par Voltaire, qui lui préfère le terme voisin de « bienveillance », un mot qu'il juge plus stable, objectif et moral car moins dépendant des relations affectives du tout un chacun¹³.

Au XVIII^e siècle, c'est, sur un plan esthétique, un nouveau rapport à la réception que sous-tend l'orientation sentimentale de la sympathie. La réflexion

¹⁰ Voir Laetitia Simonetta et Gabrielle Radica, « Culture et sentiment au XVIII^e siècle ». La recherche actuelle sur le XVIII^e siècle est également révélatrice d'un intérêt conséquent pour les questions de sensibilité et de sentiments. Comme l'écrit Orla Smyth en effet, « la simple lecture des titres des études récemment parues sur le roman du XVIII^e siècle permet de constater la fréquence des mots de *sentiments* et de *sensibilité* » (Orla Smyth, « La sympathie des belles âmes », p. 131).

¹¹ Comme l'écrivent Laetitia Simonetta et Gabrielle Radica, « Tandis que les auteurs de l'école écossaise comme Shaftesbury et Hutcheson donnent toujours plus d'importance au *moral sense* ou au sentiment, Marivaux, Rousseau, Diderot, utilisent le terme 'sentiment' pour désigner une forme d'affection qui ne se termine pas à l'âme comme est supposée le faire la passion, mais se reporte sur le monde ainsi que sur les autres hommes et leurs actions ». C'est en ce sens que le terme « acquiert souvent un statut qui est refusé aux passions et émotions, celui de critère du vrai, du bien et du beau » (Laetitia Simonetta et Gabrielle Radica, « Culture et Sentiment au XVIII^e siècle »). Nous retrouvons cette ambition dans le cadre du drame sérieux de Diderot. Dans *Le Fils naturel ou Les épreuves de la vertu* ou *Le Père de famille*, le spectateur est ainsi la cible d'une écriture qui vise à l'impliquer sentimentalement et à favoriser, dans un second temps, sa moralisation, non pas au sens où morale lui serait faite, mais par voie indirecte, à travers l'appel à sa sensibilité (lire à ce sujet Daniel Dumouchel, « Le problème de Dubos et l'affect compatissant : l'esthétique du XVIII^e siècle à l'épreuve du paradoxe tragique », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 473-496, p. 478-479).

¹² Selon Ann Lewis, à la fin du siècle en effet, « la sensibilité est inséparable de la bienfaisance et son répertoire d'émotions, surtout la pitié » (Ann Lewis, « La sensibilité dans les *Lettres d'une Péruvienne*, p. 376).

¹³ Voir ici Jacques Wagner, « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », p. 253.

esthétique paraît porter les traces de ce mouvement, notamment chez Dubos, qui se dégage ici comme une figure d'avant-garde. Comme l'écrit l'auteur des *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*,

Non seulement le public juge d'un ouvrage sans intérêt, mais il en juge encore ainsi qu'il en faut décider en général, c'est-à-dire, par la voie du sentiment, et suivant l'impression que le poème ou le tableau font sur lui. Puisque le premier but de la poésie et de la peinture est de nous toucher, les poèmes et les tableaux ne sont de bons ouvrages qu'à proportion qu'ils nous émeuvent et qu'ils nous attachent¹⁴.

Dubos se présente comme le précurseur d'une nouvelle sympathie esthétique, une sympathie qui atteste d'un déplacement, dans ses critères, depuis une vision classique (liée notamment aux genres tragiques) vers un domaine émotionnel, où l'affect devient un précieux instrument de jugement¹⁵. L'auteur des *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* opère à ce titre un renversement. Dans la perspective de Dubos en effet, ce ne sont plus les savants qui sont à même de juger correctement les œuvres d'art, de par leur connaissance des règles, mais le public lui-même, un public moins influencé par ces codes et plus apte en ce sens à exprimer un avis lié avant tout à ses sentiments¹⁶. Cette promotion du sentiment chez Dubos nourrira par la suite la réflexion des premiers penseurs de l'*Einfühlung*¹⁷, tels Robert

¹⁴ Abbé J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p. 4.

¹⁵ Selon Daniel Dumouchel, c'est en effet Dubos « qui inaugure pour ainsi dire la nouvelle sensibilité poétique et picturale, en préconisant une esthétique 'émotionnaliste', en opérant une modification des grands genres tragiques et picturaux dans le sens nouveau du 'pathétique' » et « parce qu'il a été le premier à revendiquer la légitimité du 'sentiment' comme instance de jugement en matière de poésie et de peinture » (Daniel Dumouchel, « Le problème de Dubos et l'affect compatissant », p. 473-474). Dubos est également perçu comme une figure majeure par Coralie Bournonville, qui l'associe à « l'agent en France de la promotion explicite du pathétique » (Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 130-131).

¹⁶ Voir ici Atsuko Tamada, « Le goût et la sensibilité pour le sublime », *Implications philosophiques*, 2017, p. 4.

¹⁷ Le terme lui-même est composé du préfixe allemand *ein* qui désigne l'intérieur et de *fühlung* qui renvoie au *feeling* anglais, à savoir l'émotion. Il en est de même, par la suite, pour le mot empathie qui provient du grec *en*, qui signifie « dans » et *pathos* qui renvoie à l'émotion. Pour Remy Debes, l'empathie est ainsi « une traduction du grec en passion ou en sentiment » et était parfois utilisée « pour connoter des réponses

Vischer, lui-même inspiré par son père Friedrich Theodor Vischer¹⁸, qui situe le beau dans une correspondance entre l'émotion du spectateur et la forme esthétique représentée¹⁹, puis celle des Romantiques, qui favoriseront, toujours dans la continuité de Dubos de nouveau, la primauté du sentiment dans le cadre de l'appréciation esthétique²⁰.

Cette nouvelle importance de l'émotion, dans le cadre de la réception, se lit également dans les réflexions théâtrales de l'époque. Nous nous proposons ici de joindre à notre propos celui de Sophie Marchand, dont l'analyse sur la sympathie et l'empathie au XVIII^e siècle nous semble tout particulièrement pertinente. Selon Marchand en effet, c'est « le plaisir qui légitime l'expérience théâtrale » au siècle des Lumières, un plaisir explicitement lié à l'idée d'une « réception empathique ». « Qu'on l'appelle intérêt, pitié, compassion, sympathie, l'émotion qui lie le spectateur à la fable, aux personnages et à l'univers représenté » relève en effet, selon Marchand, « non plus d'un art de l'éloignement et de l'abstraction

passionnelles fortes » (Remy Debes « From Einfühlung to Empathy », p. 287). Aujourd'hui, pour des penseurs tels qu'Amy Coplan, Pierre Livet, Noël Carroll ou encore Ralph Greenson, l'empathie implique encore une forte présence de l'affect. Pour Amy Coplan : « la plupart des chercheurs s'accordent sur le fait que l'empathie a une composante affective » (Amy Coplan, « Understanding Empathy », p. 6). Pierre Livet rappelle, lui aussi, combien « La notion d'empathie implique celle d'affect et d'émotion » (Pierre Livet, « La distance dans l'empathie », p. 35). Comme l'indique Noël Carroll, certains chercheurs traitent même l'empathie « d'une manière essentiellement affective » (Noël Carroll, « On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, p. 3). Ceci est tout particulièrement significatif dans le cadre de la psychologie, où l'empathie se trouve également souvent couplée aux émotions. Chez le psychanalyste Sándor Ferenczi, celle-ci apparaît ainsi comme un mécanisme axé sur l'échange de sentiments (voir Sándor Ferenczi, *Journal clinique*, Paris, Payot, 1985). Selon Hochmann, Ferenczi favorisait une approche de l'empathie « plus centrée sur la participation émotionnelle et l'échange de sentiments que sur la connaissance et l'explication objective des états mentaux d'autrui », où « le pathos l'emportait sur le logos » et où l'objectif était de bâtir une atmosphère de partage affectif, entre le patient et son thérapeute (lire ici Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 62-63).

¹⁸ Selon Jacques Hochmann, « Dans une perspective de plus en plus romantique, renouvelant celle qui enflammait la jeunesse de Goethe », Friedrich Theodor Vischer « considère le sentiment du beau comme lié à une reconnaissance de nos émotions dans la forme » (Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 37).

¹⁹ Chez Robert Vischer, le terme d'*Einfühlung* prend naissance dans le cadre d'un sujet de dissertation et désigne littéralement le fait de « se sentir à l'intérieur de ». Vischer associe ici le beau à une projection sentimentale du spectateur dans l'œuvre (Lire à ce sujet Gustav Jahoda, « Theodor Lipps and the shift from sympathy to empathy », *Journal of the History of Behavioral Sciences*, 41 (2), 2005, p. 151-163).

²⁰ Voir ici l'analyse de Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 39.

universalisante, mais d'une esthétique de la proximité »²¹, une esthétique qui conduit les dramaturges de l'époque, dans le processus même de leur création, à se focaliser sur les moyens d'impliquer leurs spectateurs par la voie des larmes²². « À la jonction de la théâtromanie et de la lacrymomanie », émerge ainsi au XVIII^e siècle « un nouveau modèle esthétique informé par la notion d'empathie », un modèle qui doit précisément sa nouveauté à la mobilisation d'une sympathie sentimentale à rebours des critères du classicisme et de la tragédie antique²³. Selon Marchand, c'est également « cette même recherche de l'empathie qui motive les tentatives, nombreuses tout au long du siècle, pour moraliser la comédie », en la distinguant « du rire distanciateur et en privilégiant les modèles positifs et l'émulation compassionnelle »²⁴. Qu'il soit tragique ou comique, le théâtre du XVIII^e siècle est en ce sens porteur d'une sympathie sentimentale.

Dans le même temps, l'identification affective du spectateur devient un critère central dans l'appréciation d'une œuvre. C'est ici ce qui explique l'intérêt que porte Marmontel au pathétique, dont la forme qu'il nomme « réfléchi » dans ses *Éléments de littérature* est révélatrice de cette sympathie :

J'appelle *réfléchi*, le *pathétique* dont l'émotion se communique sans changer de nature, lorsqu'on fait passer dans les âmes le même sentiment d'amour, de haine, de vengeance, d'admiration, de pitié, de crainte, de douleur, dont est soi-même rempli²⁵.

²¹ Sophie Marchand, « 'Une pièce de théâtre est une expérience sur le cœur humain' », p. 106.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 103. Cette articulation nouvelle à la sympathie apparaît ainsi chez le dramaturge Gotthold Ephraim Lessing. Comme le rappelle Marchand en effet, en remplaçant le mot « terreur » (*Schrecken*) associé à la catharsis chez Aristote, par celui de « crainte » (*Furcht*), et dans la mesure où cette crainte est reliée chez Lessing à la pitié, l'auteur opère ici un recentrement total sur la sympathie. Consulter ici Gotthold Ephraim Lessing, *Dramaturgie de Hambourg*, trad. J.-M. Valentin, Paris, Klincksieck, 2010.

²⁴ *Ibid.*, p. 107-108.

²⁵ Marmontel, « Pathétique », in *Éléments de littérature*, Paris, Desjonquères, 2005.

Dans le domaine littéraire, les auteurs s'interrogent également sur les moyens d'impliquer leurs lecteurs par la mobilisation de l'affect. Le succès d'un texte, pour de nombreux auteurs du XVIII^e siècle, se mesure ainsi davantage à sa capacité à provoquer, par sympathie, les sentiments des lecteurs qu'à l'application ou non de règles (de structure, de genre ou encore de tonalité) préétablies indépendamment de lui²⁶. Parmi ces sentiments, le plaisir se présente comme un impératif²⁷. Comme l'écrit Christine Hammann en effet, au XVIII^e siècle, « *plaire* n'est plus tant le privilège de l'écrivain que sa mission, en tant que l'écriture est une forme de sociabilité et que le plaisir du lecteur est envisagé comme une fin »²⁸. De nombreux auteurs de l'époque semblent en effet l'ériger au rang de principe et s'opposent, par contraste, à son adversaire le plus redoublé : l'ennui. Par opposition en effet, pour Christine Hammann, l'omniprésence de l'idée d'ennui dans le paratexte et les préfaces de l'époque « manifeste l'ardeur des auteurs à combattre ce pire ennemi du plaisir. Claville s'excuse de n'avoir pas su toujours en préserver son lecteur. Montesquieu dans ses *Lettres persanes*, Crébillon dans *Le Sopha* (1742) s'en défendent (ou s'en excusent) dans leurs introductions, et ce dernier file le motif dans des têtes de chapitres qui expriment ironiquement l'attente d'un lectorat en quête de divertissement »²⁹. De nouveau et comme pour la peinture ou le théâtre, les sentiments sont ici couplés à un objectif moral, un objectif autrefois recherché au sein de genres de discours non fictionnels (comme les essais) mais qui, au XVIII^e siècle, s'élargit aussi à la fiction³⁰. Les avis adressés au lecteur apparaissent à ce

²⁶ Voir Gaëtan Brulotte, « La sympathie et la littérature érotique dans la France du XVIII^e siècle », p. 212-213.

²⁷ Comme l'écrit Christine Hammann en effet, au XVIII^e siècle, « *plaire* n'est plus tant le privilège de l'écrivain que sa mission, en tant que l'écriture est une forme de sociabilité et que le plaisir du lecteur est envisagé comme une fin » (Christine Hammann, *Déplaire au public: le cas Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« L'Europe des Lumières », 15), p. 79).

²⁸ Christine Hammann, *Déplaire au public: le cas Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« L'Europe des Lumières », 15), p. 79.

²⁹ *Ibid.* p. 59.

³⁰ Selon Orla Smyth, « comme l'ont très bien compris de nombreux théoriciens et auteurs » du XVIII^e siècle, « une fois que l'appel à l'irrationnel pouvait se concevoir comme doté d'une valeur propre, voire d'une valeur morale, la fiction, faisant appel dorénavant non pas aux passions mais aux sentiments, pouvait elle aussi revendiquer sa légitimité » (Orla Smyth, « La sympathie des belles âmes », p. 133).

titre significatif. Un nombre important d’auteurs formule en effet l’attente d’un lecteur sympathique, un lecteur dont l’implication émotionnelle se présente comme un absolu³¹.

Le rapport de la sympathie et de l’empathie aux sentiments étant à présent identifié, nous nous proposons désormais de nous intéresser aux déclinaisons de la sympathie sentimentale. C’est à ce titre que nous avons souhaité ici reprendre la distinction opérée par Samuel Johnson. Dans son *Dictionary of the English Language*, Johnson décline ainsi la sympathie sur trois plans : « se sentir à la place de l’autre ; sentir conséquemment à ce qu’un autre sent ; se sentir mutuellement »³². Bien que ce découpage porte à l’origine sur la littérature anglophone, nous verrons qu’en France, la sympathie sentimentale semble avoir véhiculé les mêmes interprétations au XVIII^e siècle.

Dès l’Antiquité, la sympathie semble avoir présupposé une harmonisation d’états affectifs (et non plus seulement une projection, comme nous l’avons observé dans la *République* de Platon, où le poète crée la peur de la mort chez ses spectateurs sans forcément la ressentir lui-même). La sympathie implique ainsi le sentiment chez plusieurs penseurs grecs et latins, parmi lesquels Homère, Euripide, Aristote, Chrysippe, Cicéron ou encore Pline³³. Chez Platon, le rhapsode Ion joint des larmes à la récitation de ses vers pour mieux solliciter, par identification, celles de ses auditeurs³⁴. Le processus semble identique dans le livre X de la *République*, où une

³¹ Pour Gaëtan Brulotte, les apostrophes les plus fréquentes aux récepteurs du texte invitent à considérer le lecteur idéal comme étant un lecteur sympathique dans la mesure où ce dernier est souvent invité à se mettre « à la place des personnages, s’identifier à eux, éprouver les mêmes émotions, partager leurs plaisirs » (Gaëtan Brulotte, « La sympathie et la littérature érotique dans la France du XVIII^e siècle », p. 213).

³² « To feel with another; to feel in consequence of what another feels; to feel mutually » (Samuel Johnson, « To sympathize », *Dictionary of the English Language*, Londres, Samuel Johnson, 1755, nous traduisons).

³³ Voir ici Andréa Gagnoud, « Du rôle de la “sympathie” dans l’évolution de la pensée esthétique britannique au XVIII^e siècle. In: XVII-XVIII », *Bulletin de la société d’études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles*, 2003, p. 57–73, p. 57.

³⁴ L’analyse d’Andrea Pinotti, dans *L’empathie : histoire d’une idée de Platon au posthumain*, p. 8, est ici pertinente.

référence est faite à Homère, pour détailler le phénomène d'une sympathie perçue en tant que processus émotionnel :

Quand les meilleurs d'entre nous entendent Homère ou quelqu'autre poète tragique imitant un de ces héros accablés par le malheur qui déclame une longue plainte mêlée de gémissements, ou quand on voit ces héros qui chantent en se frappant la poitrine, tu sais bien que nous éprouvons du plaisir et que nous nous laissons prendre à les suivre et à partager leur souffrance³⁵.

Platon semble ici défendre l'idée d'une contagion d'affects par le prisme de la sympathie³⁶, une identification qui ne doit toutefois pas seulement sa manifestation aux émotions des protagonistes, mais également à l'orateur lui-même. À Athènes en effet, les drames sont déclamés en public. Les lecteurs sont ainsi invités à ressentir les émotions des héros, non seulement par les faits racontés, mais également par l'*inventio*, la *dispositio*, l'*elocutio*, la *memoria*, l'*actio*, autant de principes rhétoriques qui accentuent la fusion émotionnelle³⁷. Sur un plan théâtral, il en est de même pour Aristote, chez qui les réflexions sur la tragédie attestent d'une identification sentimentale du spectateur aux personnages, celui-ci ressentant terreur et pitié face aux situations extrêmes (meurtres, suicides et inceste entre autres) qui lui sont exposées³⁸.

Cette dimension sentimentale perdure au XVII^e siècle, période au cours de laquelle la sympathie génère des contrepoints intéressants. Le partage des affects

³⁵ Platon, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2004.

³⁶ Noël Carroll associe, à ce titre, la *République* à une œuvre d'avant-garde : « Il est probable que cela ait été le plus vieux compte-rendu de lecteur dans la civilisation occidentale. Platon, qui craignait que les citoyens deviennent possédés par des émotions indésirables, telles la peur de la mort, comme l'étaient les personnages de certains textes de poètes comme Homère, a été le premier à l'introduire » (Noël Carroll, « On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions », p. 5).

³⁷ Voir Patrizia Lombardo, « Empathie et simulation », p. 22. Comme l'écrit Thierry Belleguic également, « la tradition rhétorique de la contagion des affects [...] fait reposer l'efficace du discours sur la capacité de l'orateur à intérioriser son sujet, à se mettre à la place de celui à qui il prête voix et corps au point de ne faire qu'un avec lui » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 307).

³⁸ Voir Andrea Pinotti, *L'empathie : histoire d'une idée de Platon au posthumain*, p. 8.

apparaît ainsi, pour François de La Rochefoucauld, comme un principe paradoxalement problématique, car individualiste :

La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber ; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions ; et ces services que nous leurs rendons sont à proprement parler des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance³⁹.

Dans la droite lignée de l'augustinisme de La Rochefoucauld, Bernard de Mandeville⁴⁰ propose dans sa *Fable des abeilles* une réflexion de l'évolution culturelle au sein de laquelle la pitié, en tant que processus sentimental, ne semble être liée qu'à un instinct de conservation :

Il n'y a point de mérite à sauver un petit enfant innocent sur le point de tomber dans le feu. Cette action n'est ni bonne ni mauvaise et, si utile qu'elle ait été à l'enfant, nous ne l'avons faite que pour nous faire plaisir nous-mêmes ; car de le voir tomber sans essayer de l'arrêter nous aurait causé une douleur que l'instinct de conservation nous a obligé à éviter⁴¹.

Étant à la fois collective (en tant que partage affectif) et individualiste, la sympathie sentimentale conduirait donc au XVII^e siècle à une contradiction,

³⁹ François de La Rochefoucauld, *Maximes*, Paris, Le Livre de Poche, 2012, p. 227.

⁴⁰ Sur la dette contractée par Mandeville à l'égard de l'augustinisme port-royaliste, voir Jacob Viner, *Essays on the Intellectual History of Economics*, Douglas A. Irwin dir., Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 176-188. Mandeville cite explicitement Nicole – par la médiation de Pierre Bayle – dans ses *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* (1721¹, 1729²) : *Pensées libres sur la religion, sur l'Église et sur le bonheur national*, IV, traduction anonyme du xviii^e siècle, éd. Paulette et Lucien Carrive, Paris, Honoré Champion, 2000.

⁴¹ Bernard Mandeville, *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin, 1990, p. 52. Voir ici Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 312. La sympathie est aussi menacée d'égoïsme chez l'historien Henri de Boulainvilliers. « Nous sommes portés naturellement », écrit ce dernier, « à soulager ceux dont nous avons compassion, parce que leur tristesse devenant la nôtre nous nous trouvons obligés de chercher les moyens et les idées qui la peuvent exclure » (Henri de Boulainvilliers, *Œuvres philosophiques tome I*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p. 198) .

Ce paradoxe n'empêche pas l'ambition consistant à sentir ce que l'autre sent de se poursuivre, au siècle suivant. Sur un plan littéraire, les romanciers, à l'image de Diderot, s'interrogent ainsi sur les possibilités de transmettre les émotions des personnages aux lecteurs⁴². L'auteur de l'*Éloge de Richardson* semble en effet lier la qualité de *Paméla* à l'harmonie émotionnelle entre le personnage et le lecteur :

le cœur humain, qui a été, est et sera toujours le même, est le modèle d'après lequel tu copies⁴³.

Bien que Diderot n'emploie pas précisément le terme de « sympathie », le phénomène décrit semble indiquer, dans cet extrait, l'idée d'un partage sentimental. Plus encore, la lecture du roman de Richardson par Diderot paraît *provoquer*, chez ce dernier, l'apparition de sentiments. C'est en effet par l'exposition aux affects des personnages que Diderot ressent des émotions similaires aux leurs :

Ô Richardson ! on prend, malgré qu'on en ait, un rôle dans tes ouvrages, on se mêle à la conversation, on approuve, on blâme, on admire, on s'irrite, on s'indigne. Combien de fois ne me suis-je pas surpris, comme il est arrivé à des enfants qu'on avait menés au spectacle pour la première fois, criant : Ne le croyez pas, il vous trompe... Si vous allez là, vous êtes perdu⁴⁴.

Les sentiments ne précèdent en effet pas ici une lecture qui entraînerait leur résonance avec les états affectifs des personnages, mais sont au contraire *créés*

⁴² Ceci est également vrai au théâtre, où des auteurs comme Dubos reconnaissent un phénomène de contagion qui repose sur l'identification du spectateur à la douleur d'autrui. Daniel Dumouchel propose une réflexion intéressante sur ce point, dans « Le problème de Dubos et l'affect compatissant », p. 476. Cette contagion était déjà attribuée au théâtre un siècle plus tôt, par certains penseurs tels que Pierre Nicole. Pour ces derniers en effet, selon Laurent Thirouin, « De même que le comédien ne pourrait incarner son personnage sans partager, dans une certaine mesure, ses passions, les spectateurs ne sauraient goûter la représentation, s'ils n'accueillent pas, dans leur intimité, les sentiments qui leur sont représentés » (Laurent Thirouin, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 122-123).

⁴³ Diderot, *Éloge de Richardson*, p. 10.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 213.

(puis synchronisés) par cette même lecture⁴⁵. La sympathie, chez Diderot, préfigurerait à ce titre des visions plus actuelles de l'empathie, dans la mesure où l'identification affective envers les personnages apparaît comme un moyen capital, au regard de critiques contemporains, de s'attacher aux protagonistes⁴⁶. C'est plus précisément l'idée d'une harmonie sentimentale, telle que représentée chez Diderot, qui entre en résonance avec les réflexions actuelles, la véritable empathie requérant pour certains critiques une synchronicité émotionnelle entre le personnage et son lecteur⁴⁷.

Les rapports intellectuels qu'entretiennent les philosophes français avec les penseurs des sentiments moraux sont étroits, au XVIII^e siècle. Nous pouvons citer, entre autres, la traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu* de Shaftesbury par Diderot. L'interprétation de la sympathie que nous avons identifiée chez ce dernier est abordée, chez Hume, dans le cadre du concept de « sympathie restreinte », qui consiste à sentir les émotions de l'autre (sans pour autant élargir l'identification à

⁴⁵ Voir ici Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History*, trad. fr. personnelle, New York London, W. W. Norton & Company, 2007, p. 55. Ce phénomène de résonance émotionnelle semble se retrouver dans le théâtre de Diderot, un théâtre qui, selon Daniel Dumouchel, « vise le spectateur moyen, et repose sur la compassion comme principe d'identification affective » (Daniel Dumouchel, « Le problème de Dubos et l'affect compatissant », p. 486).

⁴⁶ Sur l'identification, Noël Carroll rappelle en effet que « lorsque l'on demande aux lecteurs un compte-rendu de leur relation émotive aux personnages de fictions, tout particulièrement aux protagonistes, faire mention à ce processus allégué est susceptible d'être la réponse que la plupart des gens, un grand nombre de professionnels y compris, sont capables de donner » (Noël Carroll, « On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions », p. 5). Selon Noël Carroll en effet, « la catégorie des états émotifs convergeant de manière catégorielle serait le meilleur candidat pour 'l'empathie', dans la mesure où elle contient l'idée que le spectateur résonne émotionnellement ou 'entre en communion' avec les personnages adéquats » (Noël Carroll, « On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions », p. 14). Pour Alexandre Gefen également, « la mise en scène situationnelle, ordinaire et concrète de la souffrance, mise en scène qui appartient plutôt au roman qu'à la philosophie, en tant qu'elle passe par l'empathie définie comme 'ressemblance émotive interpersonnelle', devient le moyen, pour nombre d'écrivains contemporains, d'un néo-humanisme fondé sur l'émotion, d'une possibilité d'ouvrir nos cœurs à autrui » (Alexandre Gefen, « 'D'autres vies que la mienne' : roman français contemporain, empathie et théorie du care », in *Empathie et esthétique*, p. 290). Voir également Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte*, p. 86.

⁴⁷ Selon Noël Carroll en effet, « la question de l'harmonie est ici cruciale : comme le valident les comptes rendus traditionnels, lorsqu'il n'y a pas d'harmonie, il ne peut y avoir d'empathie, puisque les états psychologiques de l'autre ne ressemblent pas, pertinemment, aux miens – cela est donc seulement une empathie voulue ! » (*Ibid.*, p. 15). Voir également Graham McFee, « Empathy: Interpersonal vs Artistic? », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, trad. fr. personnelle, p. 13.

une perspective morale)⁴⁸. Cette sympathie, pour Hume, consiste en une transmission de sentiments entre individus, les affects s'infusant d'un être à l'autre⁴⁹, et conduisant ainsi facilement à des états d'harmonie émotionnelle⁵⁰. Dans le sillon de Hume, Adam Smith semble lui aussi évoquer le principe d'une identification sentimentale :

Quelle que soit la passion qui naît d'un objet dans la personne principalement intéressée, l'idée seule de la situation produit aussitôt une émotion analogue dans celui qui en est témoin, & qui y fait attention⁵¹.

De nouveau toutefois, la sympathie engendre ici un paradoxe qui n'est pas sans rappeler celui du XVII^e siècle. Si celle-ci implique, dans certains passages du *Traité de la nature humaine* de Hume, une transmission de sentiments ; dans d'autres, il apparaît illusoire de penser que deux individus puissent synchroniser leurs émotions, l'opération étant plutôt celle d'un remplacement du sentiment d'autrui par le nôtre⁵². La contradiction semble similaire chez Adam Smith, pour qui sympathiser avec autrui consiste parfois en la croyance (narcissique) que nos propres sentiments sont

⁴⁸ Le propos de Dario Perinetti, dans « Sympathie, croyance et histoire chez Hume », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 387-406, p. 397, est ici intéressant pour poursuivre cette réflexion.

⁴⁹ Voir ici Spiros Tegos, « Pitié et sympathie chez Rousseau et Hume », p. 410. Voir également Andréa Gagnoud, « Du rôle de la "sympathie" dans l'évolution de la pensée esthétique britannique au XVIII^e siècle », p. 58.

⁵⁰ Selon Andrea Pinotti, la facilité avec laquelle les affects circulent, chez Hume, tient au fait que « les esprits de tous les hommes sont très semblables quant à leurs sentiments et à leurs opérations, à peine l'un se trouve ému d'une affection que tous les autres s'en trouvent affectés aussi » (Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 56).

⁵¹ Adam Smith, *La théorie des sentiments moraux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 7. Chez Smith selon Adam Morton, « nous sympathisons, et approuvons, *seulement* envers les émotions que l'on sent » chez l'autre (Adam Morton, « Empathy for the Devil », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, trad. fr. personnelle, nos italiques, p. 9).

⁵² Voir Jean-Pierre Cléro, « La sympathie, concept mort-né ? Les antinomies de la sympathie », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 359-386, p. 365. C'est en ce sens que, dans le cadre de la sympathie humienne, selon Jean-Pierre Cléro, « il s'agit de me demander ce que je ferais et comment je me sentirais si j'étais à la place, non pas avec ses valeurs et son appréciations mais avec les miennes propres » (Jean-Pierre Cléro, « Postface », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 497-Fin, p. 499).

partagés par celui-ci⁵³, ce dernier apparaissant, dès lors, comme un simple réceptacle à nos ressentis⁵⁴.

LE SENTIMENTALISME CHEZ GRAFFIGNY

C'est en partie grâce à cette popularité du sentiment, en tout ce que ce dernier peut comporter d'ambivalent, au XVIII^e siècle, que Graffigny rencontre un succès littéraire notable⁵⁵ et devient, pour bien de ses contemporains, l'écrivaine de la sensibilité⁵⁶. Dans son roman, Graffigny semble en effet mobiliser un intérêt significatif pour la question des affects. C'est en sens que l'abondance des termes « méchants », « injustice », « cruauté », ou encore « barbarie » ainsi que son opposition à certaines expressions comme celle de « tendresse innocente »⁵⁷ ou de « modèles de vertu »⁵⁸ accentue le sentiment d'injustice chez le lecteur et favorise par la même son implication affective. Nous nous proposons ici, pour mieux conduire notre analyse, de nous appuyer sur le propos d'Ann Lewis, dont la réflexion est utile à notre développement. Comme le rappelle Lewis, Graffigny use d'un lexique dont la portée affective est significative. « Les malheurs particuliers de Zilia » sont ainsi décrits « par l'utilisation répétée d'une série de termes émotifs tels que 'barbarie', 'victimes', 'les droits de l'humanité violés' », un champ lexical lui-même « contrasté avec des termes qui évoquent une moralité éclairée, tels par

⁵³ Voir ici Jean Mathiot, *Adam Smith, Philosophie et économie*, Presses universitaires de France, 1990, p. 18.

⁵⁴ Nous nous appuyons là sur l'analyse d'Ildiko Csengei, dans *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, p. 61.

⁵⁵ Voir Rotraud von Kulesa, « Avant-propos », in Françoise de Graffigny. *Lettres d'une Péruvienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 7-45, p. 12.

⁵⁶ Selon Jonathan Mallinson, c'est en effet l'« appel aux sentiments qui sous-tend la popularité extraordinaire des *Lettres d'une Péruvienne* et de *Célie* » au XVIII^e siècle (Jonathan Mallinson, « Françoise de Graffigny : textes et images », in Jonathan Mallinson. *Françoise de Graffigny*, p. xx).

⁵⁷ Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, p. 316.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 143.

exemple ‘l’humanité, ‘la droiture’, ou ‘la bonté naïve’, eux-mêmes détenteurs d’une charge sentimentale »⁵⁹.

C’est également la sensibilité du lecteur que les *Lettres d’une Péruvienne* semblent chercher à atteindre. Par contagion en effet, ce dernier se trouve souvent conduit au même état d’émotivité que celui des personnages. C’est ainsi par ce moyen que nous sommes amenés à nous émouvoir de certaines actions vertueuses, comme celle du renoncement de Déterville :

Déterville fixant ses yeux sur moi, semblait ne me point regarder ; renfermé en lui-même, il demeura longtemps dans une profonde méditation ; de mon côté je n’osais l’interrompre : nous observions un égal silence, quand il reprit la parole & me dit avec une espèce de tranquillité : Oui, Zilia, je connais, je sens toute mon injustice, mais renonce-t-on de sang froid à la vue de tant de charmes ! Vous le voulez, vous serez obéie. Quel sacrifice, ô ciel ! Mes tristes jours s’écouleront, finiront sans vous voir. Au moins si la mort... N’en parlons plus, ajouta-t-il en s’interrompant ; ma faiblesse me trahirait, donnez-moi deux jours pour m’assurer de moi-même, je reviendrai vous voir, il est nécessaire que nous prenions ensemble des mesures pour votre voyage. Adieu, Zilia. Puisse l’heureux Aza, sentir tout son bonheur ! En même temps il sortit.

Dans ce passage en effet, la sympathie serait sentimentale dans la mesure où elle résulterait d’une contagion affective depuis les personnages au lecteur ⁶⁰. « L’interaction du lecteur ému est » ainsi, selon Ann Lewis, l’extension d’un « enchaînement sentimental »⁶¹. C’est en ce sens que le texte lui-même, à l’image de certains échanges entre Zilia et ses compagnes françaises, invite le lecteur à « s’attendrir en lisant [des] descriptions de la vertu », soit sous forme « d’action vertueuse » comme lors des sacrifices de Déterville, soit sous forme

⁶⁰ Lire Ann Lewis, « La sensibilité dans les *Lettres d’une Péruvienne* », p. 372.

⁶¹ *Ibid.*

« stylistique »⁶², par l'intermédiaire d'une rhétorique et d'un lexique pathétiques. *Les Lettres d'une Péruvienne* préfigureraient également ici un usage sentimental de l'empathie, qui viserait l'implication affective du lecteur, et dont les traces sont encore visibles aujourd'hui⁶³.

Cette empathie sentimentale, chez Graffigny, ne se limite toutefois pas uniquement aux personnages. Elle se produit par l'intermédiaire du texte lui-même, dont l'énonciation agit sur cette implication émotionnelle. C'est le cas des quipos, dont la définition du statut dans l'*Encyclopédie* par le chevalier de Jaucourt, qui endosse ici le personnage de Zilia, témoigne de l'ambition, chez Graffigny, de provoquer la sympathie affective de son lecteur :

La sorte de ressemblance que j'imagine qu'ils ont avec les paroles, me fait une illusion qui trompe ma douleur (...) je me suis hâtée de remplir mes quipos, et de les bien nouer, pour rendre mes sentiments éternel⁶⁴.

La définition du chevalier de Jaucourt en atteste, les quipos représentent une tentative d'adéquation entre oralité et écriture chez Zilia, un effort d'authenticité donc, et peuvent participer ainsi à l'implication affective du lecteur, ici confiant de la sincérité du propos. Cette analyse se vérifie également dans l'incapacité supposée

⁶² *Ibid.*

⁶³ Les théoriciens Hans Robert Jauss, Kendall Walton ou encore Gregory Currie semblent pointer un changement dans les domaines visés par la critique littéraire actuelle, une critique qui semblerait s'éloigner, au cours des dernières années, de critères intellectuels et rationnels pour se rapprocher au contraire d'un intérêt porté sur l'implication sentimentale du lecteur dans les personnages, ce que le monde anglo-saxon a nommé « emotional turn ». Comme le rappelle Andrea Pinotti en effet, « Jauss, Walton et Currie ne sont que trois exemples emblématiques parmi les nombreux théoriciens qu'on peut [...] invoquer pour attester d'une reconquête, ces dernières décennies, de la dimension psychologique et de l'implication émotionnelle et participative du lecteur au texte [...] après des années d'une critique structurelle qui accentua de manière unilatérale les composantes froides, intellectuelles et cognitives de l'expérience de l'œuvre littéraire » (Andrea Pinotti, *L'empathie : histoire d'une idée de Platon au posthumain*, p. 221). C'est ici une analyse partagée par le romancier et professeur Keith Oatley, pour qui les réponses émotionnelles du lecteur s'inscrivent parmi les éléments qui provoquent l'empathie envers les personnages (Keith Oatley, « A taxonomy of the emotions of literary response and a theory of identification in fictional narrative », *Poetics*, vol. 23 / 1-2, janvier 1995, p. 53-74).

⁶⁴ De Jaucourt, Article QUIPOS, terme de relation, vol. XIII (1765), p. 724b–725a. C'est ici ce qui pourrait expliquer le reproche de de Paw selon lequel l'historicité de l'œuvre serait nuancée par une forte présence du romanesque.

des Péruviens au mensonge avant l'arrivée des Espagnols, défendue par Graffigny en note :

Il passait pour constant qu'un Péruvien n'avait jamais menti⁶⁵.

L'impératif d'un langage honnête favorise en effet ici également l'implication émotive, la sympathie du lecteur.

C'est également l'intrigue, dans des œuvres telles que *Cénie*, qui paraît être bâtie pour provoquer l'émotion⁶⁶. La trajectoire des personnages de cette pièce semble en effet construite de façon à solliciter la sympathie du spectateur, notamment à l'égard du personnage principal. L'étreinte autour de Cénie, qui se resserre par l'intermédiaire de toutes les péripéties que sont les tentatives de Méricourt pour discréditer Clerval, amplifie ainsi par contraste, dans le cadre du dénouement, la joie du spectateur lorsque la paternité de celle-ci est enfin reconnue.

PITIE ET PARTAGE AFFECTIF CHEZ ROUSSEAU

Comme nous l'avons indiqué dans notre première partie, les positionnements de Rousseau et de Graffigny sont révélateurs de plusieurs parallèles, sur le plan de la sympathie. La pitié semble ainsi nécessiter dans l'*Émile*, comme dans les *Lettres d'une Péruvienne*, un partage sentimental entre individus⁶⁷. Selon Rousseau, pour devenir « sensible et pitoyable », il faut que l'enfant « sache qu'il y a des êtres

⁶⁵ Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, p. 78.

⁶⁶ Voir ici Perry Gethner, « Les pièces nouvelles de Graffigny : de la comédie sentimentale au drame », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres*, p. 41-49, p. 42. Comme le rappelle Jean Sgard, « le romanesque, la psychologie », dans *Cénie*, sont « au service de l'émotion ; aucun de ces personnages n'est ridicule, et la plupart sont sympathiques ; on se prend à leur jeu, on partage leurs sentiments, comme dans un roman » (Jean Sgard, « La lettre sur *Cénie* », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres*, p. 256).

⁶⁷ C'est à ce titre que Philip Knee parle d'une « politique de la sympathie », dans le sens où elle repose, pour une part, sur cette exigence d'un partage des sentiments » (Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 423).

semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties »⁶⁸. Le propos a ici de quoi surprendre. Immédiate d'un côté, envisagée comme un processus intellectuel de l'autre, la pitié pourrait apparaître comme le lieu d'une contradiction⁶⁹. Cette double-appartenance, nous le verrons, se retrouve chez plusieurs auteurs de notre corpus, tels que Marivaux, Diderot ou encore Grouchy. Une explication peut toutefois être apportée ici. Nous pouvons penser que Rousseau décrit au fond deux *moments* différents de l'humanité. Le premier, époque de l'Homme naturel, est celui d'une pitié qui serait comme nous l'avons dit en latence, d'une pitié impossible à étendre à l'autre, du fait de facultés de réflexion restreintes chez l'individu primitif. Au sens d'un processus de partage affectif en revanche, la pitié devrait donc être ici *apprise*, pour Rousseau. Un passage de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* est ici tout particulièrement significatif. Lorsque Claire et Julie conversent sur les conséquences qu'entraînerait l'acceptation de Laure, ancienne prostituée, dans la communauté de Clarens, Claire bâtit son refus sur le principe d'une identification affective :

Quelle société conçois-tu possible avec une femme devant qui l'on ne saurait nommer la chasteté, l'honnêteté, la vertu, sans lui faire verser des larmes de honte, sans ranimer ses douleurs, sans insulter presque à son repentir ? Crois-moi, mon ange, il faut respecter Laure, et ne la point voir. La fuir est un égard que lui doivent d'honnêtes femmes ; elle aurait trop à souffrir avec nous⁷⁰.

C'est en éprouvant intimement le sentiment que Laure pourrait ressentir face au rejet de toutes les autres femmes de la communauté, que Claire semble en effet justifier sa décision ici ⁷¹. La pitié, chez Rousseau, apparaît en ce sens comme un décentrement affectif. Celle-ci présuppose un déplacement vers l'autre, un autre à

⁶⁸ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 381.

⁶⁹ Voir Robin Douglass, *Rousseau and Hobbes*, p. 90-91, et Émile Durkheim, *Le « contrat social » de Rousseau*, p. 8.

⁷⁰ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, III, p. 354.

⁷¹ Nous nous appuyons ici sur le propos de Gabrielle Radica, dans *L'Histoire de la raison*, p. 736.

la place duquel l'individu doit se situer, pour mieux ressentir ses passions⁷² et émotions⁷³. Ce décentrement engendre toutefois un processus complexe, quasi schizophrène pourrait-on dire, puisqu'il consiste à ressentir à la fois ses propres sentiments et ceux de l'autre. C'est, en d'autres termes, à la place d'autrui et à notre propre place que la sympathie émotionnelle agit, chez Rousseau⁷⁴.

Comme pour David Hume et Adam Smith, l'identification affective conduit à un égocentrisme, chez Rousseau. Même si à la différence de celle de Smith, la pitié sentimentale de Rousseau semble être ce qui prémunit Émile contre les penchants de la vanité et de l'individualisme, en l'incitant à ressentir les peines des démunis⁷⁵, ce qui empêche également l'homme naturel de se laisser aller à un individualisme guidé par l'instinct de sa propre conservation et de favoriser au contraire une compassion⁷⁶, une solidarité envers autrui ; celle-ci comporte néanmoins un caractère parfois profondément égocentré.

Cette égocentrisme, toutefois, ne conduit pas à rendre la sympathie néfaste pour autant. L'*Émile* apparaît à cet égard comme un texte significatif. Comme l'écrit Rousseau en effet, « on ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même »⁷⁷. C'est de ce manque que la pitié tire, chez l'auteur de l'*Émile*, tout son charme. « La pitié est douce », en effet, « parce qu'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui »⁷⁸. La sympathie sentimentale se présente à ce titre comme une opération par la

⁷² Comme l'écrit Gabrielle Radica, chez Rousseau, « les accents des passions, seuls propres à nous toucher et à nous émouvoir, donc à nous faire éprouver ce que l'autre éprouve » participent en effet « du rapport à l'autre » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 502).

⁷³ Voir Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 301.

⁷⁴ Martin Rueff, *Foudroyante pitié, Aristote avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Paris, Éditions Mimésis, 2018, p. 19

⁷⁵ Pour une analyse plus approfondie de ce point, voir Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 181.

⁷⁶ Voir ici Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 95.

⁷⁷ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 383.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 379.

voie de laquelle l'autre est relié à un bien-être personnel⁷⁹. À la différence de Smith, qui la relie lui à la vanité, la sympathie chez Rousseau est ainsi positive. C'est avant tout par amour envers soi que l'on est invité à avoir pitié de l'autre.

C'est en effet vis-à-vis de l'amour de soi que l'identification affective mobilisée par la pitié prend son sens, chez Rousseau. Comme l'écrit l'auteur de l'*Émile* en effet,

quand la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable et que je me sens pour ainsi dire en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre ; je m'intéresse à lui pour l'amour de moi⁸⁰.

Bien qu'elle s'étende à autrui, la sympathie paraît donc comporter une origine bien personnelle. Elle agit à ce titre par la voie d'un processus centripète, en s'élargissant par degrés à autrui. Si l'amour se tourne vers l'autre, son terrain de départ reste en effet le soi, dans la mesure où c'est dans la pitié envers lui-même que l'individu trouve le moyen, par réverbération, de compatir envers les autres⁸¹. C'est en ce sens que la sympathie chez Rousseau serait complexe, au sens où elle inviterait à une compassion altruiste par la voie d'un amour autocentré⁸².

Le processus semble différent dans des œuvres scéniques telles *Narcisse* ou *Pygmalion*, où Rousseau semble mobiliser l'idée d'un amour de soi dont l'autre ne serait ici que le prétexte. C'est ainsi le cas dans le *Narcisse*, où Valère se projette au sein de son propre portrait en femme, dont il s'éprend :

⁷⁹ Voir Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 426. Ainsi que le rappelle Gabrielle Radica également, chez Rousseau, « C'est toujours nous que nous cherchons à délivrer du malheur quand nous aidons un malheureux » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 522). Ce point ne fait toutefois pas consensus dans la critique. Pour Johanna Lenne-Cornuez, « 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 lui » 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 (Johanna Lenne-Cornuez, « Éduquer à la compassion. Martha Nussbaum au prisme de Rousseau », *Lumières*, n°35, 1^{er} semestre 2020, p. 127-149., p. 6).

⁸⁰ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 406, Note.

⁸¹ Voir François Calori, « Qu'appellez-vous sentiment ? », in *Philosophie de Rousseau*, p. 221.

⁸² Le propos de Guilhem Farrugia, dans *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 306, est ici éclairant.

Voilà d'honneur, la plus jolie figure que j'aye vue de ma vie. Quels yeux, Frontin.... Je crois qu'ils ressemblent aux miens⁸³.

La sympathie apparaît ici comme un amour de soi dans l'autre, ce que Frontin vient confirmer par la suite, en disant de Valère qu'il est « amoureux de lui-même »⁸⁴. La sympathie semble obéir à un processus analogue dans *Pygmalion*, où le personnage du sculpteur se contemple dans sa propre création :

Vanité, faiblesse humaine : je ne puis me lasser d'admirer mon ouvrage ; je m'enivre d'amour-propre; je m'adore dans ce que j'ai fait..⁸⁵

Là encore, le lecteur est en effet invité à reconnaître une projection sentimentale placée sous le signe du narcissisme⁸⁶. Cette forme de sympathie chez Rousseau, différente donc de celle de l'*Émile*, n'est pas sans rappeler l'une des dérives de l'*Einfühlung*, au début du XX^e siècle, période au cours de laquelle, chez Scheler notamment, le concept apparaît comme une opération nécessairement égocentrée, la possibilité d'un ressenti identique à autrui étant de toute façon impossible à attester et l'émotion mobilisée par un individu dans le cadre de l'*Einfühlung* ne pouvant être, dès lors, que toute personnelle⁸⁷.

⁸³ Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, VIII, Paris, Du Peyrou et Moulton, 1780-1789, p. 11.

⁸⁴ Comme l'écrit Charles L. Griswold, « L'une des morales de l'histoire de *Narcisse*, c'est que, pour aimer, on a besoin de ce qu'on pense être un autre, mais que, ce faisant, on se dissimule à soi-même qu'en un sens c'est soi-même qu'on aime en aimant l'autre » (Charles L. Griswold, « Narcissisme, amour de soi et critique sociale. *Narcisse* de Rousseau et sa Préface », in *Philosophie de Rousseau*, p. 299).

⁸⁵ Rousseau, *Pygmalion*, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, VIII, Paris, Du Peyrou et Moulton, 1780-1789, p. 195.

⁸⁶ Voir Arnaud Tripet, *Jean-Jacques Rousseau: la tension et le rythme*, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« L'Europe des Lumières », 20), p. 34-35.

⁸⁷ Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, 1928.

SENTIR CE QUE L'AUTRE SENT CHEZ GROUCHY

Comme Adam Smith, Grouchy a lu Rousseau, dont elle rappelle qu'il a établi ses opinions en partie grâce à « la force de sa sensibilité »⁸⁸, une sensibilité que l'on retrouve chez Grouchy au sein de l'idée d'un partage affectif. Dans les *Lettres sur la sympathie*, notre notion est couplée à une véritable chaîne de l'attendrissement⁸⁹. « C'est en voyant vos mains soulager à la fois la misère et la maladie », écrit l'auteure, « c'est en voyant les regards souffrants du pauvre se tourner vers vous et s'attendrir en vous bénissant, que j'ai senti tout mon cœur »⁹⁰. La sympathie semble bel et bien agir, en ce sens, comme le révélateur d'une circulation sentimentale.

Cette sympathie par le sentiment est présentée par Grouchy comme une caractéristique essentielle chez tout individu. En effet,

Ce besoin d'être émus ne se fait pas seulement reconnaître dans les âmes dont la sensibilité et l'activité naturelle ont acquis le plus grand développement possible par l'éducation, par la pensée, et par l'expérience des passions ; il est même facile à observer dans la multitude presque habituellement insensible. N'est-ce pas, en effet, l'espèce d'attrait attaché à toute émotion, même pénible, qui détermine la multitude à entourer constamment les échafauds, et à y observer quelquefois, dans toutes leurs horreurs, des supplices qui, presque toujours, l'attendrissent et lui font verser des larmes⁹¹.

Pour Grouchy, la sympathie serait en ce sens garantie par le sentimentalisme de ses acteurs. C'est la raison pour laquelle, selon Grouchy, les sympathies individuelles « sont plus durables entre ceux dont la sensibilité est plus profonde »⁹².

⁸⁸ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 125.

⁸⁹ Pour Alain Pons, la sympathie chez Sophie de Grouchy est en elle-même un sentiment (Alain Pons, « Préface », in Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 7-11, p. 8).

⁹⁰ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 44.

⁹¹ *Ibid.*, p. 88.

⁹² *Ibid.* p. 96.

Plus encore, le sentiment apparaît chez Grouchy comme un véritable impératif à l'apparition de la sympathie. Selon Grouchy en effet,

La sympathie individuelle est plus ou moins réciproque, suivant les diverses causes qui la font naître : elle ne peut manquer de l'être, lorsqu'elle est fondée sur la conformité des goûts, des opinions, et *surtout* de la manière de sentir⁹³.

C'est là tout l'enjeu, pour Grouchy, de la tragédie et du processus cathartique. Au théâtre, en effet, l'identification du spectateur est sollicitée par le moyen des affects. « La tragédie » tient ainsi « en grande partie au talent de nous rendre agréable notre sympathie pour les malheurs d'autrui, en excitant progressivement notre sensibilité »⁹⁴. De nouveau donc, la sympathie semble ici devoir son existence à la circulation de sentiments entre individus.

Grouchy propose également un rapport logique inverse, entre la sympathie et les sentiments. Pour elle, en effet, la sympathie est parfois elle-même l'impératif à partir duquel le sentiment peut se développer. C'est la raison pour laquelle, selon Grouchy,

Notre sensibilité pour les grandes joies des autres, comme pour leurs petites peines, est très vive quand il s'agit des personnes avec lesquelles nous avons une sympathie particulière très forte⁹⁵.

Ces formules nous invitent à considérer que la sympathie est également à l'origine des sentiments (et non pas seulement leur aboutissement). Il semblerait en effet que celle-ci favorise, pour Grouchy, la naissance d'affects.

⁹³ *Ibid.*, p. 102, nos italiques.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁹⁵ *Ibid.*

La nécessité de la sympathie dans le développement des émotions se présente également comme l'une des fondations du projet éducatif de Grouchy. C'est en ce sens que la sympathie de la philosophe, pourrait-on dire, est investie de la même complexité que celle de Rousseau, dans la mesure où celle-ci désigne tantôt un phénomène immédiat, tantôt un processus intellectuel qui implique le sentiment. Aux pères, mères et instituteurs, la marquise adresse ainsi les mots suivants :

que vous êtes coupables, si vous laissez avorter, dans vos enfants, ces précieux germes de la sensibilité qui n'attendent, pour se développer, que la vue de la douleur, que l'exemple de la compassion⁹⁶.

La sympathie apparaît en ce sens comme l'un des moyens par lesquels les sentiments doivent être travaillés, afin que ceux-ci ne se restreignent pas à une existence embryonnaire et trouvent au contraire une consistance réelle. Celle-ci semble, de plus, permettre la transmission des sentiments entre les individus. C'est la raison pour laquelle Grouchy formule le conseil suivant :

faites produire à leurs âmes tous les sentiments que la nature y a mis ; rendez-les faciles au remords, et délicats à la voix de l'honneur et de la probité ; qu'ils ne puissent voir souffrir sans être tourmentés du besoin de soulager⁹⁷.

Chez Grouchy, la sympathie n'autorise donc pas uniquement le développement des sentiments, elle contribue également à leur circulation. C'est en effet par son intermédiaire que les affects, au lieu de se restreindre à l'individu, s'élargissent à autrui.

Cette circulation semble se produire indépendamment même des limitations établies par le corps. Ainsi, pour l'auteur des *Lettres sur la sympathie*,

⁹⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁷ *Ibid.*

Si un écrivain ou un orateur s'exprime d'une manière passionnée [...] nous éprouvons nécessairement cette émotion qu'excite en nous la vue d'un homme agité d'un sentiment vif et profond ; et cette émotion qui répond machinalement à la sienne, nous dispose à la partager⁹⁸.

La sympathie apparaît en ce sens comme une opération par la voie de laquelle les affects se transmettent d'un individu à l'autre, et ce en dehors de toute rencontre physique. Cette interprétation de la sympathie chez Grouchy gagnerait ici à être analysée sous l'éclairage de l'*Einfühlung*, et de l'empathie, où l'ambition de sentir ce que l'autre sent se retrouve chez des penseurs comme Theodor Lipps, pour qui l'*Einfühlung* désigne notre faculté à ressentir les émotions d'autrui, aussitôt que ce dernier se dévoile à travers elles⁹⁹. Pour Theodor Lipps comme pour Grouchy, l'*Einfühlung* et la sympathie semblent en effet reposer ici sur un transfert d'émotion. Pour être pleinement réalisés, ceux-ci nécessitent que les sentiments de l'individu envers qui la sympathie se porte s'infusent en celui qui la ressent¹⁰⁰. La définition de l'empathie ainsi que certaines de ses approches actuelles s'inscrivent dans la continuité de cette idée¹⁰¹.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁹⁹ Voir ici Gérard Jorland, « L'empathie, histoire d'un concept », p. 38.

¹⁰⁰ Sur ce point en particulier, nous renvoyons ici à l'interprétation de Kris McDaniel, dans « Edith Stein, on the Problem of Empathy », in *Ten Neglected Classics of Philosophy*, éd. Eric Schliesser, Oxford Scholarship Online, 2016, p. 216.

¹⁰¹ Le *Dictionnaire historique* d'Alain Rey définit le terme comme une « capacité de s'identifier à autrui, de ressentir ce qu'il ressent » (Alain Rey, *Dictionnaire Historique de la langue française*, Paris, Nathan, 2011). Un nombre conséquent de psychologues et philosophes du XX^e et XXI^e siècles défendent cette même interprétation de l'empathie. Celle-ci désigne ainsi, selon Carl Rogers, la capacité à « percevoir le cadre de référence interne d'une personne avec exactitude et avec les composantes et les significations émotionnelles qui s'y attachent de façon à les ressentir comme si l'on était cette personne » (Carl Rogers et Marian Kinget, *Psychothérapie et relations humaines*, p. 197-198). Gérard Jorland associe l'empathie à une « capacité que nous avons d'éprouver les sentiments de l'autre dès lors qu'il leur prête son visage » (Gérard Jorland, « L'empathie, histoire d'un concept », p. 38). Andrea Pinotti décrit l'empathie comme un « partage profond des émotions » (Andrea Pinotti, *L'empathie : histoire d'une idée de Platon au posthumain*, p. 31). Selon Jesse Prinz, « l'empathie, dans sa forme la plus simple, n'est qu'une contagion émotionnelle, à savoir : capturer l'émotion qu'un autre ressent » (Jesse Prinz, « Is Empathy Necessary for Morality? », p. 3). Pour Stefania Caliandro, « l'empathie est généralement entendue comme une situation de participation particulière avec l'autre, dans laquelle le sujet s'identifie et se projette au point de partager les états d'âme de l'autre et de les ressentir comme siens » (Stefania Caliandro, « Empathie et esthésie, un retour aux origines esthétiques »,

Il est intéressant de constater ici une différence entre le propos de Grouchy et la réflexion d'Adam Smith, dont celle-ci est pourtant l'héritière à bien des égards. Tandis que chez Smith, nous l'avons dit, des passages de la *Théorie des sentiments moraux* conduisent à croire que l'identification affective est illusoire, pour Grouchy, la transmission d'émotions ne semble pas susciter de réserve. Il n'existe en effet, tout au long de l'œuvre, aucune marque d'un quelconque scepticisme quant à la possibilité de ce partage affectif¹⁰². Sentir ce que l'autre autre sent semble à ce titre être une ambition réalisable pour l'auteur des *Lettres sur la sympathie*.

L'originalité de la réflexion sur l'identification affective, chez Grouchy, tient également au caractère mutuel que celle-ci accole à la sympathie. Selon l'auteur en effet, « dans le langage ordinaire, le mot sympathie renferme l'idée de réciprocité »¹⁰³. La raison réside, pour la philosophe, en l'idée que la sympathie « dérive [...] de l'attrait qui nous porte naturellement vers ceux qui nous aiment »¹⁰⁴. La sympathie prend donc ici les contours d'un aller-retour affectif, où partager les émotions d'autrui contribue à lui faire partager les nôtres, où « aimer est [...] une raison pour être aimé »¹⁰⁵.

CONCLUSION

Revista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici on-line). Comme le précise Amy Coplan, « la connexion affective ne se produit que lorsque les états affectifs de l'observateur sont qualitativement identiques à ceux de la cible, même s'ils peuvent varier en degré. L'observateur doit donc expérimenter le même type d'émotion (ou d'affect) que celui de la cible » (Amy Coplan, « Understanding Empathy », p. 6). Voir également Noël Carroll, « On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions », p. 3 et Heidi Maibom, « Introduction: (Almost) Everything You Ever Wanted to Know about Empathy », in *Empathy and Morality*, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2014, p. 2.

¹⁰² Voir ici Daniel Dumouchel, « Une éducation sentimentale », p. 141.

¹⁰³ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 103.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

La sympathie, l'*Einfühlung* et l'empathie sont donc des processus par la voie desquelles les émotions d'un individu peuvent se transférer à un autre. Dans les *Lettres d'une Péruvienne* de Graffigny, la sympathie se conçoit ainsi comme une circulation d'affects entre les personnages et le lecteur, une circulation qu'encourage la forme du texte elle-même, par l'intermédiaire des *quipos*. Chez Rousseau, la pitié se présente aussi comme le lieu d'un partage sentimental, l'adolescent dans l'*Émile* étant encouragé à se mettre à la place des autres afin de ressentir leurs souffrances. Grouchy s'inscrit également dans cette approche, en situant l'harmonie d'états affectifs au fondement de la sympathie, dans le cadre de l'éducation notamment.

C'est sous cet angle sentimental que la sympathie et l'empathie se sont présentées, au fil des époques, comme les indicateurs d'une sensibilité partagée. Ces dernières sont en effet apparues, du fait de l'analogie des émotions interindividuelles qu'elles mobilisent, comme les signes de similitudes entre les individus. S'identifier aux émotions de l'autre a contribué, en d'autres termes, à s'identifier à l'autre. Dans *Le Spectateur français* de Marivaux, nous verrons ainsi que la menace d'un adultère, résulte pour l'inconnu, d'un processus de ressemblance affective entre la femme et l'amant. Il en est de même chez Diderot, dont le *Commentaire sur la Lettre sur l'homme et ses rapports* de François Hemsterhuis est révélateur d'une vision selon laquelle la sympathie, en tant que d'identification affective, participe au développement des liens sociaux ; ainsi que chez Grouchy, pour qui la reconnaissance d'émotions communes *garantit* en quelques sortes la légitimité de nos sentiments. Dans *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, le philosophe mobilise la même approche, cette fois-ci dans le cadre de communautés élargies, voire de l'humanité tout entière, l'identification affective, pour Rousseau et Grouchy, restant toutefois sujette à précaution, dans la mesure où celle-ci peut également conduire à une identification autour d'émotions potentiellement néfastes à la vie en société.

Se sentir mutuellement

INTRODUCTION

Dans l'Antiquité, la sympathie semblait s'inscrire dans le cadre d'une réflexion sur les possibilités d'un humanisme mutuel et affectif. Les premiers développements apparaissent sous la plume de présocratiques tels qu'Empédocle et ses contemporains, sous l'angle des *philia* et des *neikos*. Bien que l'appartenance d'individus à un ensemble soit alors déjà régie par la sympathie, cette dernière se réduit encore à cette époque à une attirance physique ou chimique. C'est seulement chez Aristote que se dessinent les contours d'une véritable communauté sentimentale. Pour le philosophe, il s'agit alors de bâtir le rapport affectif entre citoyens, la *philia*, à travers une restructuration sociale qui accorderait aux parties supérieures la faveur d'un lien interindividuel et amical fondé sur les sentiments¹⁰⁶. Il faut en effet qu'il y ait, selon Aristote, « bienveillance mutuelle, chacun souhaitant le bien de l'autre »¹⁰⁷. Nous nous autorisons ici un rapprochement de la sympathie avec la bienveillance, dans la mesure où cette dernière est définie, au XVIII entendons ici C'est en ce sens seulement que « la parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu : car ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons et ils sont bons par eux-mêmes »¹⁰⁸. Quelques siècles plus tard, le rhéteur et pédagogue Quintilien semble lui aussi défendre l'idée d'une identification à autrui, par la voie des affects :

Mais où il sera besoin d'exciter la compassion, croyons et persuadons-nous bien que c'est à nous-mêmes que les maux dont nous parlons sont arrivés. Soyons pour un moment ceux que nous disons avoir souffert des traitements si durs, si

¹⁰⁶ Voir Spiros Tegos, « Pitié et sympathie chez Rousseau et Hume », p. 413.

¹⁰⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. fr. Jacques Tricot, Paris, Vrin, 1997, 1156 a, 2-5.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 1156 b, 6-9.

cruels, si indignes. Ne plaidons point leur cause comme la cause d'autrui, mais entrons dans leur douleur. De la sorte, ce que nous dirions pour nous, si nous étions en pareil cas, nous le dirons pour eux-mêmes¹⁰⁹.

De nouveau, la sympathie semble reposer ici sur le principe d'une identification interindividuelle.

Au XVII^e siècle, l'identification est au centre des discussions, notamment dans un cadre théâtral. Celle-ci nourrit ainsi des critiques nombreuses, souvent acerbes, comme chez le moraliste Pierre Nicole :

Un poète de théâtre est un empoisonneur public, non des corps, mais des âmes des fidèles, qui se doit regarder comme coupable d'une infinité d'homicides spirituels, ou qu'il a causés en effet, ou qu'il a pu causer par ses écrits pernicioeux. Plus il a eu soin de couvrir d'un voile d'honnêteté les passions criminelles qu'il y décrit, plus il les a rendues dangereuses et capables de surprendre et de corrompre les âmes simples et innocentes. Ces sortes de péchés sont d'autant plus effroyables qu'ils sont toujours subsistants, parce que ces livres ne périssent pas, et qu'ils répandent toujours le même venin dans ceux qui les lisent¹¹⁰.

Au théâtre, le danger d'une contagion se lit en effet, pour certains critiques de l'époque comme Nicole, à travers l'idée d'une identification interindividuelle potentiellement susceptible de pervertir les esprits.

En un sens positif ou négatif, cette identification interindividuelle se maintient au XVIII^e siècle, où l'évolution de la sympathie prend une direction qui n'est pas sans rappeler la *philia* aristotélicienne. La sympathie affective, au siècle des

¹⁰⁹ Quintilien, *De l'institution de l'orateur*, traduit par monsieur l'abbé Gedoyn, VI, Paris, Volland, 1810, p. 504.

¹¹⁰ Pierre Nicole, *Les Visionnaires ou seconde partie des lettres sur l'hérésie imaginaire*, Liège, Beyers, 1692, p. 35-36.

Lumières, intervient en effet par la voie d'un processus de structuration social¹¹¹ qui, du fait du principe d'identification entre individus, se présente comme un moyen de s'émanciper des différences de statut social entre les êtres. Au théâtre notamment, la sympathie apparaît comme un outil d'identification capable d'anéantir les hiérarchies sociales bâties sur des individualismes et de normaliser par la même les rapports interindividuels, comme en témoigne cette réflexion de Louis-Sébastien Mercier :

que la multitude entre en foule, et remplisse ces loges ; le concours immense du peuple enflammera l'acteur languissant, prêtera au drame une nouvelle chaleur [...] Alors point de passions représentées qui soient indifférentes à l'assemblée ; elle versera des larmes, et les larmes répandues unanimement seront plus douces ; aucun ne pourra se dérober aux traits de cette sympathie si supérieure aux vues rétrécies de l'amour-propre et de l'intérêt personnel¹¹².

Sur un plan littéraire, *La Vie de Marianne* de Marivaux, *La Religieuse* de Diderot ou encore *Julie ou La Nouvelle Héloïse* de Rousseau sont autant d'œuvres qui illustrent, nous le verrons, combien la capacité à ressentir ce que l'autre sent est ce qui, chez les personnages, rassemble par-delà les espaces géographiques, les rangs sociaux et les orientations culturelles¹¹³. Indirectement, et par identification toujours,

¹¹¹ Voir Pierre Macherey, « Sympathie », in Philippe Raynaud et Stéphane Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 656–660, p. 656.

¹¹² Louis-Sébastien Mercier, *Du théâtre*, Paris, Mercure de France, 1999, p. 1336-1337. Comme le rappelle Sophie Marchand également, « Pour décrire ces effets naturels et cette contagion de la sympathie spectatrice, les Philosophes recourent au lexique de la physique, parlant volontiers [...] de la 'commotion électrique' du sentiment théâtral, qui, à une époque où le public est encore debout au parterre, se communique de proche en proche dans la foule des âmes échauffées » (Sophie Marchand, « Une pièce de théâtre est une expérience sur le cœur humain », p. 113-114).

¹¹³ Voir à ce propos les analyses éclairantes de Jacques Wagner, dans « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », p. 235-236, est ici éclairant. Comme le rappelle aussi Lynn Hunt, « les romans ont rendu une Julie de classe-moyenne et même des servantes telles que Pamela, l'héroïne du roman éponyme de Samuel Richardson, les égales voire même les supérieurs d'hommes riches tels que M. B, l'employeur et soi-disant séducteur de Pamela » (Lynn Hunt, *Inventing Human Rights*, p. 39). Avec *La Religieuse*, Diderot semble s'inscrire dans la continuité de Quintilien, qu'il mentionne régulièrement dans ses textes. Ainsi que l'écrit Thierry Belleguic en effet, « conformément au précepte hérité du *De oratore* de Cicéron repris par Quintilien, précepte [...] selon lequel on ne saurait toucher sans l'être soi-même, c'est précisément parce qu'elle est

pour certains critiques, ce sont les lecteurs de romans eux-mêmes qui ont été invités, au XVIII^e siècle, à envisager la possibilité d'une sensibilité universelle et à reconsidérer, par la même, la toute-puissance des séparations sociales, des séparations dont la sympathie que ces mêmes lecteurs portent pour des personnages de rangs et de sexe différents des leurs oblige à une remise en question.

Cette forme de sympathie reste toutefois sujette à question, notamment vis-à-vis de son aspiration à une forme d'universalité. La sympathie s'est présentée en effet comme le privilège d'une communauté d'individus, un privilège qui ne devait pas son existence à un rang, comme chez Aristote, mais justement au sentiment. Dans le cadre d'une réflexion esthétique qui trouve son origine chez Malebranche notamment, le goût face à une œuvre d'art est ainsi parfois envisagé, au siècle des Lumières, comme une qualité réservée à une partie supérieure de la société, les Belles-lettres, dont les membres justifient leur appartenance par la reconnaissance partagée, à travers la sympathie, de leur sensibilité¹¹⁴.

Au XVIII^e siècle, le caractère problématique de la sympathie, en tant que processus affectif d'identification interindividuelle, résulte aussi de ses rapprochements avec l'idée de contagion, des rapprochements qui ne sont pas sans rappeler ceux que défendait Pierre Nicole, un siècle plus tôt. Au XVIII^e siècle, ceci est tout particulièrement visible pour le roman, que des détracteurs comme Louis Bourdaloue considère comme le lieu d'une potentielle perversion des individus :

aisément affectée par les choses et les êtres que Suzanne possède cette efficace pathétique » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 303). Selon Lynn Hunt, au XVIII^e siècle, ce sont les lecteurs de romans eux-mêmes qui ont été invités, indirectement et par identification, à envisager la possibilité d'une sensibilité universelle et à reconsidérer, par la même, la toute-puissance des séparations sociales, des séparations dont la sympathie que ces mêmes lecteurs portent pour des personnages de rangs et de sexe différents des leurs oblige à une remise en question. Voir Lynn Hunt, *Inventing Human Rights*, p. 39-40.

¹¹⁴ Voir Orla Smyth, « La sympathie des belles âmes », p. 144-145. Comme l'écrit Coralie Bournonville, « Cette valorisation morale et esthétique de la réception sensible deviendra dans la seconde moitié du siècle non seulement un objet de représentations littéraires mais une véritable mode dans la société des lettrés; il ne s'agira plus de rêveries mais d'épanchements lacrymaux collectifs » (Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 544).

rien n'est plus capable de corrompre la pureté d'un cœur que ces livres empestés ; c'est que rien ne répand dans l'âme un poison plus subtil, plus présent, plus prompt ; [...] n'est-il pas vrai que par l'usage et l'habitude que vous vous êtes fait de ces lectures, l'esprit du monde s'est peu à peu emparé de vous, [...] que vous n'avez plus eu dans la tête que de folles imaginations, que la galanterie, que la vanité ; [...] n'est-il pas vrai qu'à force de lire ces sortes d'ouvrages, et d'avoir sans cesse dans les mains ces livres corrupteurs, vous avez donné imperceptiblement entrée dans votre âme au démon de l'incontinence [...]. Ayant tous les jours de tels livres sous les yeux, et ces livres étant aussi infectés qu'ils le sont, il n'était pas naturellement possible que vous n'en prissiez le venin, et qu'ils ne vous communiquassent leur contagion¹¹⁵.

Cette suspicion à l'égard de l'identification affective produite par le roman se poursuit durant la première moitié du XVIII^e siècle, période au cours de laquelle celui-ci est associé à un venin, ou encore à un poison. Cette dernière image est ainsi convoquée par le père Porée en 1736, dans sa critique du texte *De libris qui vulgo dicuntur Romances*, pour pointer du doigt le danger que représente la lecture de romans¹¹⁶. Ces interprétations se poursuivent jusqu'à la fin du siècle¹¹⁷. En 1791, le révérend Edward Barry affirme ainsi que les romans, par la voie d'une sympathie affective, engendrent une corruption morale des individus :

¹¹⁵ Louis Bourdaloue, *Sermons du Pere Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus pour les dimanches*, Paris, Aux dépens de Rigaud, 1716, p. 80-83.

¹¹⁶ Voir Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 280-281. Le critique Pierre-François Guyot Desfontaines résume ainsi le propos du père Porée de la manière suivante : « Enfin après avoir en peu de mots rappelé tous les funestes effets des Romances, il exhorte les personnages chargés des affaires publiques, d'arrêter le progrès du mal. Les maléfices qui attentent à la vie des hommes, & les viandes nuisibles à la santé, sont défendues par les lois ; pourquoi, dit-il, ne pas proscrire des ouvrages qui fascinent & empoisonnent les esprits ? Il est défendu par les lois d'introduire les marchandises étrangères, suspectes de contagion ; pour ne pas défendre par les lois, qu'on apporte d'Espagne, d'Angleterre, de la Hollande, de la Grèce, de la Perse, du Malabar, & du Japon, ces marchandises de galanterie, qui plus pestiférées que la peste même, infectent la Cour, la Ville & les Provinces. Le P. Porée est d'avis qu'on les condamne au feu » (Pierre-François Guyot Desfontaines, *Observations sur les écrits modernes*, Genève, Slatkine reprints, 1967, p. 281).

¹¹⁷ Sympathie et contagion sont ainsi inséparables pour Cabanis, selon qui l'identification apparait comme un risque dans le cas de la transmission d'émotions. Lire ici Hélène Cussac, « Éthique et esthétique de la sympathie chez Bernardin de Saint-Pierre », p. 67.

La lecture de romans compte assurément parmi les plus grandes incitations à la perversion ; si les fleurs peuvent parfois être choisies, les mauvaises herbes, ces herbes pernicieuses, fatales envahissent trop souvent le jardin, le fruit, nuisible dans sa majeure partie, se déguisant dans l'exubérance de ses feuilles. La dérive principale de cette écriture est de stimuler, d'agiter et de convulser les passions, ce à quoi elle réussit avec bien trop d'efficacité, par le prisme d'une sympathie sentimentale qui égare l'esprit. Quand bien même cette lecture de romans ne dégoûterait pas et ne laisserait pas par son habituelle grandiloquence et ineptie, il en reste qu'elle affecte le lecteur juvénile, tout comme un terreau agit sur une plante. Elle lui ouvre les bras d'une sentimentalité dangereusement précoce, qui contribue à ce que, une fois les notes enseignées, le désir de jouer l'instrument suive naturellement¹¹⁸.

De nouveau donc, la sympathie sentimentale conduirait ici une identification néfaste.

En un sens plus positif, la sympathie semble également mobiliser l'idée d'une identification affective chez les penseurs des sentiments moraux, notamment Shaftesbury. Pour l'auteur de *l'Essai sur le mérite et la vertu*, que Diderot a rappelons-le traduit, la sympathie est ainsi révélatrice de l'inscription d'un individu dans une communauté d'êtres sensibles¹¹⁹. Chez Hume également, la sympathie conduit à l'identification, une identification dont l'image des cordes sensibles constitue une illustration :

Les esprits de tous les hommes sont semblables dans leurs sentiments et leurs opérations. Personne ne peut être agi par une affection à laquelle tous les autres ne seraient sensibles. Comme des cordes également tendues, le mouvement de l'un se communique au reste ; de sorte que toutes les affections passent d'une

¹¹⁸ Edward Barry, *Essays on the following subjects; Celibacy, Wedlock, Seduction, Pride, Duelling, etc.*, Londres, Smart & Cowslade, 1806, traduction personnelle, p. 56-57.

¹¹⁹ Voir Christian Lazzeri, « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue du MAUSS*, 2008/1, 2008, p. 33-66, p. 36.

personne à l'autre et engendrent des mouvements correspondants chez toute créature humaine¹²⁰.

C'est en ce sens que la sympathie, pour Hume, est un sentiment positif, car social. Celle-ci conduit en effet, pour l'auteur du *Traité de la nature humaine*, à une intégration de l'individu dans la société qui l'environne¹²¹, société dont il contribue, par son identification sentimentale aux autres, au bien public¹²². C'est à ce titre que la sympathie humiennne se présente, de même que chez Marivaux, Diderot ou encore Rousseau, comme un moyen de s'émanciper des différences de statut et de rang pour favoriser le vivre-ensemble¹²³.

MARIVAUX : SYMPATHIE ET CONVENANCE

Bien qu'aucune preuve écrite ne l'atteste, plusieurs chercheurs s'accordent sur l'influence probable exercée par l'auteur des *Effets surprenants de la sympathie*, traduit en anglais dès 1713, sur David Hume¹²⁴. Cette influence est doublée d'une éducation similaire chez les deux auteurs¹²⁵, ainsi que d'affinités qu'ils partagent, ce sera là l'objet de notre étude, sur la question de la circulation de la sympathie.

¹²⁰ David Hume, *L'Entendement, Traité de la nature humaine*, Paris, Flammarion, p. 197. Comme le rappelle Spiros Tegos, « par sympathie, on ne doit entendre ni bienveillance ni altruisme ni amitié, sentiments que Hume se garde bien de confondre et dont il tient à préserver les teneurs conceptuelles respectives. Par sympathie, Hume entend [...] la communication affective qui revêt souvent la forme d'une imitation ou même d'une contagion des sentiments et qui conduit aux phénomènes d'influence et dans certains cas d'identification » (Spiros Tegos, « Pitié et sympathie chez Rousseau et Hume », p. 410).

¹²¹ Voir Charles Wolfe, « La crypto-normativité d'Adam Smith », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 459-472, p. 469.

¹²² Voir ici Karine Bénac-Giroux, « La pédagogie du philosophe-metteur en scène dans *Le Vaporeux* de Marsollier des Vivetières (1782): dialectique de l'amour-propre, de la surprise et de la sympathie », *Implications philosophiques*, 2017. L'article « Pitié et sympathie chez Rousseau et Hume » (p. 413) de Spiros Tegos est ici de nouveau éclairant aussi.

¹²³ Précisons ici que la sympathie, dans certains passages du *Traité sur la nature humaine*, apparaît également comme un sentiment dangereux, chez Hume, au sens où celle-ci peut conduire à une contagion affective, dont la propagation n'est pas sans rappeler les propos du père Porée.

¹²⁴ Voir Elena Russo, « The Self, Real and Imaginary: Social Sentiment in Marivaux and Hume », *Yale French Studies*, vol. 92, 1997, p. 126-148, p. 134.

¹²⁵ Voir *Ibid.*

Marivaux apparaît en effet lui aussi comme l'un des auteurs chez qui la sympathie est principalement abordée dans le cadre de réflexions sur le rapport affectif à l'autre. Son texte *Le Spectateur français* inscrit ainsi l'idée d'une identification interindividuelle et sentimentale au sein même du processus sympathique, ce qui est de nouveau, et comme ce sera le cas plus tard pour Rousseau et Grouchy, révélateur d'une complexité de la sympathie, perçue comme un phénomène immédiat – souvenons-nous ici du *je ne sais quoi* – et comme un processus d'identification affective. Lorsque le spectateur décrit sa rencontre sur un banc, avec un inconnu, cette identification est ainsi mobilisée sur plusieurs plans. Le sujet de la discussion en porte déjà les traces :

Vous voulez qu'on ait tort d'être jaloux d'une femme coquette et dissipée, et vous approuvez presque qu'on le soit d'une femme sage et vertueuse.

Eh ! oui, Monsieur repartit-il, je vous le répète ; vous ne sauriez croire combien un amant tendre, soumis, et respectueux, sympathise avec une femme sage et vertueuse. La passion de cet amant est elle-même si douce, si noble, si généreuse qu'elle ressemble à une vertu ! elle en a la figure, et vous voyez bien qu'une vertu en apprivoise aisément une autre¹²⁶.

Selon l'inconnu, la relation extraconjugale d'une femme serait ainsi plus dangereuse, pour son mari, dans le cas où cette dernière tomberait sous le charme d'un amant aussi délicat et humble qu'elle, que dans la situation d'une coquette et d'un amant quelconque. La raison réside ici dans l'identification sentimentale, qui accentue, par la voie d'une harmonie d'états affectifs entre les deux personnages, l'intensité de leur relation¹²⁷. Cette identification semble également se retrouver dans le cadre de l'échange entre l'inconnu et le spectateur lui-même. Bien que

¹²⁶ Marivaux, *Journaux et Œuvres diverses*, p. 162-163.

¹²⁷ Comme le rappelle Jacques Wagner, « Heureuse ou malheureuse, la sympathie aboutit à la perte de soi quand elle correspond au sens ancien de consonance de deux âmes semblables » (Jacques Wagner, « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », p. 237).

l'identification ne soit pas ici immédiate – « L'air pesant et taciturne que je lui trouvais », écrit le spectateur, « ne me promettait pas un entretien fort amusant de sa part »¹²⁸ – la sympathie gagne progressivement du terrain. Une formule en porte les traces : « Après cela, vinrent [...] d'autres questions, qui n'étaient qu'une façon de se dire avec bonté l'un à l'autre : *Je n'oublie pas que vous êtes là* »¹²⁹. Une fois le raisonnement de l'inconnu exposé, la sympathie semble également s'amplifier :

Mon homme s'arrêta là, et je regardais avec étonnement cette physionomie, qui, de pesante que je l'avais vue d'abord, s'était insensiblement dégagee pendant qu'il parlait, et qui redevint épaisse dès qu'il eut achevé.

Ah ! ah ! dis-je alors en moi-même, en apostrophant son esprit ; il ne tiendra pas à moi que tu ne sortes plus d'une fois de ta coquille¹³⁰.

La fin de l'échange constitue ici l'aboutissement de cette sympathie : « depuis ce temps-là », écrit le spectateur, « j'ai toujours été sur le *qui-vive* avec les physionomies massives ». Cette sympathie semble ici être totale, au sens où elle révèle la capacité inhérente de tout individu à s'identifier à l'autre, et ce en dépit d'apparences qui, a priori, n'en présupposent rien.

SE RESSEMBLER POUR SYMPATHISER : DIDEROT

Chez Diderot, l'identification quitte le sens interindividuel que nous venons d'observer dans *Le Spectateur français* pour s'élargir à un plan sociétal. La société se bâtit ainsi, pour l'auteur du *Salon de 1767*, sur les relations de ressemblances parmi les individus qui la composent :

Qu'est-ce qu'un homme ?... Un animal ?... Sans doute [...] quelle notion précise peut-on avoir du bien et du mal, du beau et du laid, du bon et du mauvais, du vrai et du faux, sans une notion préliminaire de l'homme [...] la morale se renferme donc dans l'enceinte de l'espèce... Qu'est-ce qu'une espèce ?... Une multitude d'individus organisés de la même manière... Quoi ? L'organisation serait la base de la morale ?... Je le crois¹³¹.

Comme pour Marivaux, cette ressemblance, chez Diderot, ne se vérifie pas à la lumière de l'intellect, mais du sentiment. C'est à ce titre que la sympathie, complexe, s'éloigne parfois de l'approche matérialiste et immédiate que nous avons étudiée pour se rapprocher d'un processus par la voie duquel les individus s'identifient. Le *Commentaire* que Diderot formule à l'endroit des réflexions morales proposées par le philosophe hollandais François Hemsterhuis, dans sa *Lettre sur l'homme et ses rapports*, en témoigne clairement :

les douleurs de l'enfantement touchent peu l'homme, qui ne saurait se mettre à la place de la femme qui accouche. Cependant il en est plus ou moins touché. Comment cela se fait-il? Le voici : il compare la porte avec l'hôte qui doit passer par cette porte; et il frémit ; précisément comme la jeune fille a qui l'on expliquerait la physiologie de l'accouchement. Si l'on a assisté à des couches, à ces réflexions se joignent les cris, les contorsions, en un mot toute l'image de cette sorte de douleur, etc¹³².

¹³¹ Diderot, *Salon de 1767*, p. 205-206.

¹³² François Hemsterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le Commentaire inédit de Diderot*, New Haven - Paris, G. May, 1964. Voir ici également Gianluigi Goggi, « L'interprétation matérialiste de l'identification à l'autre chez Diderot », in *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 117-133, p. 131.

La sympathie implique en effet ici la mobilisation du sentiment, en tant qu'indicateur d'une ressemblance qui se maintient au-delà des différences psychologiques.

L'IDENTIFICATION CHEZ ROUSSEAU

Entre Diderot et Rousseau, la sympathie sentimentale, en tant que processus, laisse discerner encore moins d'écarts que la sympathie immédiate. Chez les deux philosophes, l'identification affective est en effet pensée de façon presque similaire. Pour l'auteur de *l'Essai sur l'origine des langues*, « nous nous laissons ainsi « émouvoir à la pitié [...] en nous transportant hors de nous et en nous identifiant avec l'être souffrant »¹³³. La sympathie paraît en effet être ici une expérience qui, loin de se limiter à un phénomène immédiat, présuppose la prise en compte d'une similitude entre deux individus par la découverte d'émotions identiques, en amont de la transmission de ces mêmes émotions. Elle est, en d'autres termes, une opération qui consiste, avant de ressentir une proximité avec ce que l'autre sent, à ressentir une proximité avec cet autre lui-même. « Notre plus douce existence », écrit en effet Rousseau, « est relative et collective, et notre vrai moi n'est pas tout entier en nous. Enfin telle est la constitution de l'homme en cette vie qu'on n'y parvient jamais à bien jouir de soi sans le concours d'autrui »¹³⁴. C'est en ce sens que la pitié chez Rousseau présuppose la conscience d'autrui, ainsi que

¹³³ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 386. Précisons ici qu'il existe une étape préalable à l'identification chez Rousseau, celle de la reconnaissance d'une individualité alternative à la nôtre. Comme l'écrit Luc Vincenti en effet, « déplaçant ou étendant ma sensibilité hors de moi-même, la pitié nous permettrait donc de comprendre ce que c'est que d'exister hors de soi » (Luc Vincenti, « Le bien-être aux limites de l'identité : Malebranche, Lamy, Rousseau. », Conférence prononcée au Congrès mondial sur les Lumières qui s'est tenu à Montpellier en juillet 2007).

¹³⁴ Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, p. 216. Voir ici Paul Audi, « La pitié est-elle une vertu ? », p. 478.

l'identification envers lui, avant de permettre une quelconque circulation des affects¹³⁵.

Chez Rousseau comme chez Hume¹³⁶, l'identification sentimentale se joint au postulat que la plupart des êtres ressentent les mêmes sentiments. La sympathie consiste en effet à s'émanciper d'un amour qui serait uniquement tourné vers soi pour étendre celui-ci à un groupe¹³⁷ et s'identifier, par la même, non pas seulement à un autre être mais à une *communauté* d'êtres, à une « société des cœurs »¹³⁸, dont chaque membre ressent des émotions similaires, car « comment souffrirais-je en voyant souffrir un autre », écrit en effet Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*, « si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi ? »¹³⁹. Chez Rousseau, la pitié sentimentale exigerait à ce titre de prendre conscience de l'existence de circulations affectives interindividuelles, collectives¹⁴⁰.

Plus largement qu'à une communauté, c'est à l'humanité entière que Rousseau semble inviter ses lecteurs à s'identifier. Chez l'auteur de l'*Émile*, l'amour de soi se joint, en effet, à une sympathie dont le principe même réside dans la reconnaissance d'une vérité qui s'inscrit dans l'autre tout en le dépassant : l'humanité partageant les mêmes sentiments, s'identifier à autrui signifie s'identifier à l'espèce humaine¹⁴¹. Ainsi, comme Rousseau l'écrit,

¹³⁵ Voir ici Robin Douglass, *Rousseau and Hobbes: Nature, Free Will, and the Passions*, p. 91.

¹³⁶ Comme l'écrit Jean-Pierre Cléro, la sympathie chez Hume « est conçue comme l'indice d'une communauté de nature qui fait que, dans des circonstances semblables, des hommes sont censés sentir la même chose ; si bien que, lorsqu'on est témoin d'une circonstance remarquable dans laquelle se trouve impliqué l'un de nos semblables, pas seulement d'ailleurs l'un de nos congénères, nous imaginons nous mettre à sa place, alors même que nous n'y sommes pas, et avons un sentir qui correspond à l'idée vive de ce qu'il sent lui-même » (Jean-Pierre Cléro, « La sympathie, concept mort-né ? », p. 362).

¹³⁷ Selon Philip Knee, « pour que le citoyen s'identifie au Tout et que se crée ainsi une volonté générale », chez Rousseau, celui-ci « doit développer une certaine vision de lui-même, par laquelle son sentiment intime s'étende au-delà de lui et devienne un sentiment d'appartenance à un groupe. Ce n'est nullement un calcul d'intérêt ou un arrangement rationnel des besoins, mais l'émergence d'une manière de voir l'amour qu'on se porte à soi-même comme étendu sur les autres, une manière de se voir comme inséparable des autres » (Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 433).

¹³⁸ Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, p. 206.

¹³⁹ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 386.

¹⁴⁰ Voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 504.

¹⁴¹ Selon Philip Knee, chez Rousseau, « s'aimer soi-même » consiste effectivement à « sentir de la répugnance à voir souffrir son semblable en étendant en quelque sorte cet amour de soi sur l'espèce dont on fait partie » (Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 430).

À seize ans l'adolescent sait ce que c'est que souffrir ; car il a souffert lui-même ; mais à peine sait-il que d'autres êtres souffrent aussi ; le voir sans le sentir n'est pas le savoir, et, comme je l'ai dit cent fois, l'enfant n'imaginant point ce que sentent les autres ne connaît de maux que les siens : mais quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs. C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé¹⁴².

La pitié se présente ici comme une sensibilité qui s'étend, depuis l'adolescent, à l'humanité entière¹⁴³, l'existence de douleurs en dehors de soi et qui sont senties, par l'autre, de façon aussi intense que l'on ressent soi-même les siennes prouvant en effet l'importance d'accorder sa sympathie à l'ensemble de l'humanité¹⁴⁴. La sympathie consiste en ce sens, chez Rousseau, à se sentir comme l'autre qui sent pour mieux saisir, par cet intermédiaire, ce que l'humanité comporte de sensible, dans son essence¹⁴⁵. Elle préfigurerait, à ce titre, une déclinaison de l'*Einfühlung*, telle qu'elle est analysée par Robert Vischer, pour qui se décentrer pour ressentir ce que l'autre sent n'a de sens que vis-à-vis d'un amour dirigé vers l'humanité entière¹⁴⁶, ou par Theodor Lipps, selon qui la mutualisation des affects agit comme

¹⁴² Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 380.

¹⁴³ Voir ici Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 497 et 525.

¹⁴⁴ Voir Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 177-178.

¹⁴⁵ Comme l'écrit Paul Audi en effet, chez Rousseau, la pitié consiste à s'apercevoir qu'« en souffrant avec autrui, en compatissant avec lui, le compatissant se 'transporte' dans ce *Fonds affectif de la vie* où chacun – l'un comme l'autre – puise la substance invisible de son ipséité et la certitude indestructible de son essence » (Paul Audi, « La pitié est-elle une vertu ? », p. 477). C'est justement la raison, ici, pour laquelle le théâtre, où chacun est seul selon Rousseau, est incompatible avec la pitié. C'est là en effet, selon Laetitia Simonetta, un « grand reproche que Rousseau fait à la représentation dramatique : cette figuration éloigne paradoxalement l'objet qu'elle rend sensible. Si nous savons que la condition de la possibilité de la pitié est la conscience d'une humanité partagée, nous comprenons qu'aucun sentiment moral ne peut être ressenti devant un tel spectacle » (Laetitia Simonetta, *La connaissance par sentiment au XVIIIème siècle*, p. 417, Note 5).

¹⁴⁶ C'est à ce titre que, selon Vischer, « la relation harmonieuse entre sujet et objet s'approfondit [...] en une harmonie entre sujet et sujet » (Robert Vischer, *Sur le sens optique de la Forme*, p. 75), la circulation des affects apparaissant, chez l'auteur, comme l'indice de l'appartenance à une humanité co-sensible : « Je sens,

le révélateur d'une harmonie universelle, bâtie sur une sensibilité partagée¹⁴⁷. La sympathie et l'*Einfühlung* seraient dès lors à envisager, chez Rousseau comme chez Vischer et Lipps, en tant qu'indices de l'inscription de l'individu dans une vaste communauté d'êtres sensibles¹⁴⁸.

Cette identification à l'humanité ne saurait être considérée, chez Rousseau, comme un idéalisme naïf, celui d'un universalisme affectif. Celle-ci implique au contraire un souci, pragmatique, de conservation. L'humanité étant vulnérable en comparaison avec d'autres espèces, celle-ci est tenue de compter sur la compassion mutuelle de ses membres. Sans la pitié, en effet, la domination des individus entre eux serait inévitable et contribuerait, paradoxalement, à affaiblir l'espèce. La normalisation des rapports sociaux qu'entraîne la sympathie, par la voie d'une identification nécessaire à la survie, représenterait dès lors un moyen de lutter contre un déclin¹⁴⁹. C'est en ce sens que « pour porter un jeune homme à l'humanité »,

pour jouir de l'universel en moi-même ou dans le monde, et cette vague perfection du Tout me transporte aisément au-delà des lourds et laborieux destins individuels (*Ibid.*, p. 88). Robert Vischer s'appuie, dans son propos, sur un exemple dont la pertinence nous invite à en faire ici la restitution. « La compassion que nous éprouvons avec un soldat blessé », écrit-il ainsi, se transforme « dans une certaine mesure en une profonde participation émotive quand en le transposant, nous donnons au moi compatissant l'ampleur d'un moi humain universel » (*Ibid.*, p. 84).

¹⁴⁷ Un passage, que nous avons mentionné en introduction à notre étude, est ici nécessaire à rappeler. Pour l'auteur d'« Empathie et plaisir esthétique », comme nous l'avons rapporté : « il est exigé de moi que non seulement je me rende compte de telle ou telle activation particulière de moi-même, mais d'apercevoir mon humanité en elle ; à me sentir homme, ou de la façon la plus générale et la plus fondamentale, à ce que le terme d'humanité' précisément désigne. Et je suis capable alors de satisfaire librement à cette exigence, du seul fait que je suis un homme. Je ressens l'accord existant entre l'homme qui pénètre en moi, ou je me sens en l'autre en tant qu'homme. J'éprouve cet heureux sentiment de sympathie le plus universel, qui est au fondement de tous les autres sentiments de sympathie possibles. Et je l'éprouve de façon d'autant plus intense que la souffrance et l'effondrement de cet homme me touchent au cœur, et donc de façon d'autant plus intense en raison précisément de cette souffrance et de cet effondrement, que cet homme ou ce qu'il y a d'humanité en lui est porté à ma conscience et rendu sensible » (Theodor Lipps, *Empathie et plaisir esthétique*, p. 144). Voir ici Gustav Jahoda, « Theodor Lipps and the shift from sympathy to empathy » et Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 49.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Comme l'écrit Spiros Tegos en effet, chez Rousseau, « la disposition égalitariste, démocratique, qui exclut la dissymétrie hiérarchique et l'inégalité des conditions afin de permettre l'éclosion de la pitié, va de pair avec l'exigence d'une stricte réciprocité dans la crainte de la part des individus qui sont ainsi engagés dans le processus de l'humanisation. Il s'agit bien de sujets interchangeables sans considération aucune de classe ou de rang social, sans prise en compte d'aucun privilège, lancés dans un processus où la pitié attribue un contenu à l'humanité de l'homme et en rend raison sur un plan affectif » (Spiros Tegos, « Pitié et sympathie chez Rousseau et Hume », p. 416). Voir également p. 417. À l'inverse également, selon Myriam Revault-d'Allonnes, « ce qui empêche la pitié de dégénérer en faiblesse » chez Rousseau, réside précisément dans la

selon Rousseau, « loin de lui faire admirer le sort brillant des autres, il faut le lui montrer par les côtés tristes; il faut le lui faire craindre »¹⁵⁰.

Toutefois, comme chez Diderot, l'identification n'est pas moins dénuée d'ambiguïté chez Rousseau. Plusieurs passages en témoignent. La sympathie n'est pas étrangère à l'idée de contagion et n'échappe pas aux dangers de celle-ci. Un passage du *Jugement sur la polysynodie* est à ce titre significatif :

Qu'on juge du danger d'émouvoir une fois les masses énormes qui composent la monarchie française. Qui pourra retenir l'ébranlement donné, ou prévoir tous les effets qu'il peut produire ?¹⁵¹

Bien que le terme de « sympathie » ne soit pas employé ici, Rousseau semble pointer dans cet extrait le danger d'une identification massive qu'engendrerait la propagation des affects.

C'est également sur le plan amoureux que l'identification paraît représenter un risque, pour Rousseau. Il en est ainsi dans la *Lettre à d'Alembert*, où se trouve dénoncée la tendance supposée des femmes et des hommes de son temps à s'identifier entre eux, tendance dont Rousseau pointe les risques à ses yeux considérables :

« généralisation » de celle-ci, et dans son « extension à tout le genre humain » (Myriam Revault-d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, p. 70).

¹⁵⁰ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 102.

¹⁵¹ Rousseau, *Jugement sur la Polysynodie*, *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau*, XII, Paris, Du Peyrou et Moulou, 1780-1789, p. 80.

Suivons les indications de la Nature, consultons le bien de la Société ; nous trouverons que les deux sexes doivent se rassembler quelquefois, & vivre ordinairement séparés. Je l'ai dit tantôt par rapport aux femmes, je le dis maintenant par rapport aux hommes. Ils se sentent autant & plus qu'elles de leur trop intime commerce ; elles n'y perdent que leurs mœurs, & nous y perdons à la fois nos mœurs & notre constitution : car ce sexe plus faible, hors d'état de prendre notre manière de vivre trop pénible pour lui, nous force de prendre la sienne trop molle pour nous, & ne voulant plus souffrir de séparation, *faute de pouvoir se rendre hommes, les femmes nous rendent femmes*¹⁵².

Cette identification, ici négative (et que l'on pourrait qualifier aujourd'hui de « sexiste ») dans la mesure où elle relèverait d'une forme de contamination par les pratiques et les usages, se retrouve également dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, où Julie décrit l'emprise de Saint-Preux sur elle en des termes qui rappellent ceux de *La Religieuse* :

J'osai trop contempler ce dangereux spectacle. Je me sentais troubler de ses transports, ses soupirs oppressaient mon cœur ; je partageais ses tourments en ne pensant que les plaindre. Je le vis, dans des agitations convulsives, prêt à s'évanouir à mes pieds. Peut-être l'amour seul m'aurait épargnée ; ô ma cousine ! c'est la pitié qui me perdit¹⁵³.

Comme chez Diderot, et du fait de son rapport à l'identification, la sympathie sentimentale semble effectivement présenter chez Rousseau un aspect dangereusement contagieux, « la contagion empathique des affects (critère primordial de l'union de sympathie) » pouvant jouer en effet, selon Jean-Philippe Groperrin, « contre l'idéalisation de celle-ci »¹⁵⁴.

¹⁵² Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*, p. 552, nos italiques.

¹⁵³ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 96. Voir ici Michel Gilot et Jean Sgard, *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 335.

¹⁵⁴ Jean-Philippe Groperrin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 156.

SE SENTIR COMME L'AUTRE CHEZ GROUCHY

L'identification sentimentale chez Grouchy rejoint les interprétations de Diderot et Rousseau, ce qui n'est guère surprenant, compte-tenu de l'intérêt que porte la philosophe à la question de la circulation des affects au sein de la philosophie des penseurs des sentiments moraux. Au sens d'un processus d'identification, la sympathie semble se produire chez Grouchy dans ce qu'elle nomme la « multitude ». Comme l'écrit l'auteur des *Lettres* en effet,

On peut compter, parmi les effets de la sympathie, le pouvoir d'une assemblée nombreuse pour exciter nos émotions¹⁵⁵.

Bien que relevant, comme chez Diderot et Rousseau, d'un processus mobilisant le sentiment, ces affects ne semblent toutefois nécessiter aucune formulation pour être partagés. Selon Grouchy en effet,

la présence seule d'une multitude d'hommes agit sur nous par les impressions que réveillent leur figure, leurs discours, le souvenir de leurs actions ; leur attention, en outre, appelle la nôtre, et leur empressement qui avertit notre sensibilité des émotions qu'elle va recevoir, les commence déjà¹⁵⁶.

Cette identification apparaît, chez Grouchy, comme un moyen de s'assurer du bien-fondé de nos sentiments :

¹⁵⁵ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 121.

¹⁵⁶ *Ibid.*

L'incertitude de nos idées et de nos sentiments fait aussi quelquefois que nous avons besoin, pour nous y livrer, de les voir partager par d'autres. Une idée nous a frappé, nous a paru vraie, belle, touchante ; mais nous craignons de l'adopter légèrement : les applaudissements nous rassurent, nous décident, et nous nous abandonnons avec confiance à notre première impression¹⁵⁷.

L'identification sympathique semble en outre s'émanciper des corps, pour Grouchy. C'est ici ce qui explique qu'un lecteur puisse par exemple se sentir comme celui dont il lit ou écoute le propos, comme en témoigne ce passage dont nous avons déjà fait mention sous l'angle d'un partage affectif mais qui relève également de l'identification :

Si un écrivain ou un orateur s'exprime d'une manière passionnée, nous éprouvons nécessairement cette émotion qu'excite en nous la vue d'un homme agité d'un sentiment vif et profond ; et cette émotion qui répond machinalement à la sienne, nous dispose à la partager, pourvu que la cause en paraisse suffisante¹⁵⁸.

De l'identification à la contagion, il semblerait toutefois n'y avoir qu'un pas. Comme Rousseau, Grouchy paraît en effet elle aussi évoquer le risque, à travers un processus d'identification affective, d'une dangereuse et incontrôlable propagation de sentiments :

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 124.

comme nous sympathisons avec les passions des autres, les signes de ces passions nous émeuvent, et suffisent pour nous les faire éprouver. Lors donc que nous éprouvons déjà avec un certain degré de force, la vue de ces passions doit les augmenter encore ; et comme nous agissons également sur autrui, il doit en résulter une exaltation toujours croissante de passion, jusqu'à ce qu'elle atteigne le plus haut degré auquel la nature de chacun peut la porter. Telle est la cause de l'énergie des crimes et des vertus dans les tumultes populaires¹⁵⁹.

Sur un plan individuel, l'analyse de Grouchy est identique :

Un homme seul peut encore, par la crainte du ridicule, par celle de se compromettre, par simple timidité, n'oser se livrer à un sentiment violent : il l'ose dès que ce sentiment est partagé¹⁶⁰.

La sympathie sentimentale semble donc bel et bien ici prendre les contours d'une identification, une identification dont le potentiel négatif révèle toute la complexité.

CONCLUSION

Sur un plan sentimental, la sympathie se présente donc, chez les auteurs de notre corpus, comme une identification qui ne relève pas seulement d'un phénomène immédiat, mais également d'un processus. C'est à ce processus que la séduction doit toute son efficacité dans *Le Spectateur français* de Marivaux, où le risque d'un adultère s'accroît dans le cas d'une harmonie d'états affectifs entre les personnages. Chez Diderot, la société entière semble suivre ce principe. Dans le *Commentaire sur la Lettre sur l'homme et ses rapports* de François Hemsterhuis, le philosophe paraît en effet défendre l'idée que la société s'unit et se développe au-

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁰ *Ibid.*

delà des différences biologiques, grâce aux ressemblances affectives qui la composent. La sympathie prend également cet aspect dans *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, où elle nécessite la présence d'états émotionnels communs afin de circuler entre les individus. C'est à la lumière de cette approche que Rousseau élargit la sympathie à des communautés, puis à l'humanité entière, une humanité au sein de laquelle, les sentiments étant identiques, la sympathie interindividuelle conduit nécessairement à l'identification à l'ensemble de l'espèce (notamment par nécessité de survie). Chez Rousseau, cette sympathie reste toutefois sujette à précaution. Comme l'illustre Julie dans *La Nouvelle Héloïse*, l'identification affective est également susceptible de conduire à une perte de contrôle. La sympathie comporte aussi ce sens chez Grouchy, pour qui l'identification est susceptible de propager des sentiments mauvais au sein de la « multitude ». De façon plus positive cependant, cette forme de sympathie permet de s'assurer, par la reconnaissance d'émotions similaires chez l'autre, du bien-fondé des sentiments.

Sur un plan sentimental, comme nous allons l'observer chez Rousseau et Diderot, la sympathie conduit également à se mettre à la place de l'autre (et non plus seulement à s'identifier à lui). La sympathie est en effet abordée par les auteurs de notre corpus comme un processus au sein duquel la mobilisation du sentiment ne se présente pas uniquement comme le révélateur de ressemblances interindividuelles mais également comme le moyen d'un véritable décentrement affectif. La réussite d'un roman ou d'un tableau réside ainsi, selon Diderot, dans sa propension à impliquer le lecteur (ou le spectateur) par la voie des affects. Chez Rousseau, la pitié présuppose également un processus de décentrement affectif. Émile doit en effet apprendre à se sentir à la place des autres, pour mieux éprouver leur douleur.

Se sentir à la place de l'autre

INTRODUCTION

Nous nous proposons à présent de nous pencher sur la dernière partie de la définition de Johnson, selon laquelle la sympathie consisterait, en tant que processus mobilisant des affects, à se sentir à la place d'un autre. Au XVIII^e siècle, cette interprétation trouve un ancrage significatif dans le cadre esthétique, où une vision sentimentale et immersive succède à une approche formelle. Le contexte artistique de l'époque invite en effet à identifier un déplacement de critères, depuis la raison vers l'émotion. L'imitation rigoureuse et objective de la réalité – dans le cadre du formalisme, la qualité d'une peinture, d'un morceau de musique, d'une pièce de théâtre, se mesure à des critères géométriques, mathématiques, physiologiques¹⁶¹, des critères bâtis principalement sur la raison, la connaissance, la technique, les règles¹⁶² – cède sa place à une vision qui semble conduire vers le romantisme, où l'intérêt semble davantage être porté sur l'implication affective provoquée par les œuvres sur leurs spectateurs et lecteurs¹⁶³. L'abbé Dubos s'émancipe ainsi de modèles classiques comme celui de Le Brun ou encore du Bernin, pour favoriser une interprétation fondée sur la subjectivité, l'émotion et le goût du public :

¹⁶¹ Voir Michael T. Cartwright, « Diderot critique d'art et le problème de l'expression », p. 31 et 96.

¹⁶² C'est ici ce que Paul Hazard nomme « l'académisme. L'imitation des Anciens. La connaissance parfaite d'une technique à laquelle tout individu doit réduire son talent. L'observation de la nature : mais en même temps, la manière de corriger, de régulariser cette nature, qui se permet dans le détail bien des caprices et bien des fantaisies [...] Ainsi de suite ; tout est prévu, classé, réglé. La beauté, c'est la raison mise en recettes... » (Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, p. 292).

¹⁶³ Voir ici David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy : Marivaux, Diderot, Rousseau and Mary Shelley*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 2.

La plus grande imprudence que le peintre ou le poète puissent faire, c'est de prendre pour l'objet principal de leur imitation des choses que nous regarderions avec indifférence dans la nature : c'est d'employer leur art à nous représenter des actions qui ne s'attireraient qu'une attention médiocre si nous les voyions véritablement. Comment serons-nous touchés par la copie d'un original incapable de nous affecter ? Comment serons-nous attachés par un tableau qui représente un villageois passant son chemin en conduisant deux bêtes de somme, si l'action que ce tableau imite ne peut pas nous attacher ?¹⁶⁴

La transition semble identique outre-manche, chez le penseur des sentiments moraux Hutcheson, pour qui la beauté ne se mesure plus à l'imitation de la réalité mais au plaisir subjectif du spectateur face à l'œuvre¹⁶⁵.

C'est dans ce contexte esthétique que la sympathie, en tant qu'opération qui consiste à se sentir à la place de l'autre, apparaît dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. L'importance des affects paraît même se coupler, à cette époque, à ce qui se présente comme un véritable topos de l'absorbement. À rebours de la tradition classique et de l'esthétique rococo, les personnages des peintures de Greuze, telles que la *Piété filiale*, semblent ainsi représentés dans des moments d'immersion totale¹⁶⁶.

SYMPATHIE ET ABSORPTION CHEZ DIDEROT

Diderot apparaît comme l'une des figures les plus représentatives de ce point de bascule esthétique, au XVIII^e siècle. L'*Éloge de Richardson* apparaît ainsi

¹⁶⁴ Abbé J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p. 62. Voir Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, p. 293. Selon Christine Hammann, « cette mutation interne de l'esthétique se manifeste » ici par un « déplacement de l'attention portée à l'objectivité de l'œuvre sur la subjectivité de la perception esthétique. Impressions, sensations, sentiments, conscience esthétique font l'objet d'une réflexion théorique qui fait porter l'accent sur la réception, et partant, sur le goût du public » (Christine Hammann, *Déplaire au public*, p. 55).

¹⁶⁵ Voir Orla Smyth, « La sympathie des belles âmes » (p. 137 et 141).

¹⁶⁶ Voir Michael Fried, *La Place du spectateur : esthétique et origines de la peinture moderne*, Paris, Gallimard, 1990.

comme le moment d'une transition, chez le philosophe des Lumières, depuis une vision classique, fondée sur la retenue, vers une interprétation qui favorise au contraire l'immersion et l'identification affectives du lecteur *en tant* que critères de qualité esthétique et de progrès moral :

Ô Richardson ! on prend, malgré qu'on en ait, un rôle dans tes ouvrages, on se mêle à la conversation, on approuve, on blâme, on admire, on s'irrite, on s'indigne [...] J'étais, au sortir de ta lecture, ce qu'est un homme à la fin d'une journée qu'il a employée à faire le bien.¹⁶⁷

Ce passage, que nous avons déjà eu l'occasion de citer plus haut, est en effet également révélateur d'un processus sympathique à travers lequel le décentrement affectif du lecteur est perçu comme l'indice d'une œuvre réussie¹⁶⁸. Ce basculement semble aussi se produire dans l'intérêt que porte Diderot à la peinture. La sympathie, qui de nouveau ne consiste pas ici en un phénomène matériel et immédiat, se présente en effet dès les premières critiques de l'auteur comme un instrument qui mesurerait la qualité des œuvres à leur capacité à provoquer un processus d'immersion, chez le spectateur, par la voie des sentiments. Ce processus trouve un éclairage explicite dans le *Salon de 1763*, où Diderot écrit à propos de Joseph dans *La Chasteté* qu'il est

¹⁶⁷ Diderot, *Éloge de Richardson*, p. 221.

¹⁶⁸ Sur un plan littéraire, la construction du roman de Richardson est elle-même révélatrice de cet intérêt nouveau, pour Diderot, dans la mesure où son organisation, sous forme de tableaux, conduit à l'implication du lecteur dans l'action. Comme l'écrit Roger Chartier, « avec l'*Éloge*, le jugement esthétique inverse les principes qui, dans la tradition classique, faisaient condamner la comédie ou le roman. Alors que l'illusion poétique, la projection du lecteur (ou du spectateur) dans la fiction et son identification aux héros imaginaires y étaient dénoncées comme de terribles périls, la réflexion de Diderot les transforme en critères d'excellence esthétique, donc morale, de l'œuvre d'art. La participation du lecteur au texte, la reconnaissance du bien comme la haine du mal constituent la médiation obligée pour un comportement meilleur » (Roger Chartier, *Inscrire et effacer : culture écrite et littérature (XIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Gallimard et Seuil, 2005, p. 172).

dans un trouble inexprimable : il ne sait s'il doit fuir ou rester ; il a les yeux tournés vers le ciel, il l'appelle à son secours ; c'est l'image de l'agonie la plus violente. Deshayes n'a eu garde de lui donner cet air indigné et farouche qui convient si peu à un galant homme qu'une femme charmante prévient. Il est peut-être un peu moins chaste que dans le livre saint, mais il est infiniment plus intéressant. N'est-il pas vrai que vous l'aimez mieux incertain et perplexe et que *vous vous en mettez bien plus aisément à sa place* ?¹⁶⁹

L'absorption du spectateur apparaît en effet ici comme l'un des critères d'une œuvre d'art réussie¹⁷⁰. Cette absorption, chez Diderot, ne s'arrête toutefois pas aux personnages. Le spectateur est en effet également invité, par la voie d'une écriture immersive, à entrer lui-même à l'intérieur de paysages pastoraux, tels ceux représentés par le peintre Louthembourg notamment :

Ah ! mon ami, que la nature est belle dans ce petit canton ! *arrêtons-nous-y* ; la chaleur du jour commence à se faire sentir, *couchons-nous* le long de ces animaux. Tandis que *nous admirerons* l'ouvrage du Créateur, la conversation de ce pâtre et de cette paysanne *nous amusera* ; *nos oreilles* ne dédaigneront pas les sons rustiques de ce bouvier, qui charme le silence de cette solitude et trompe les ennuis de sa condition en jouant de la flûte. *Reposons-nous* ; *vous serez à côté de moi, je serai à vos pieds* tranquille et en sûreté, comme ce chien, compagnon assidu de la vie de son maître et garde fidèle de son troupeau ; et lorsque le poids du jour sera tombé *nous continuerons notre route*, et dans un temps plus éloigné, *nous nous rappellerons* encore cet endroit enchanté et l'heure délicieuse que *nous y avons passée*¹⁷¹.

¹⁶⁹ Diderot, *Salon de 1763, Œuvres complètes*, X, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875-1877, p. 186, nos italiques. Voir à ce sujet Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 310.

¹⁷⁰ Voir ici Thomas McCarthy, *Relationships of Sympathy*, Aldershot, Scolar Press, 1997, p. 49.

¹⁷¹ Diderot, *Salon de 1763*, p. 199. Voir ici Huguette Cohen, « Diderot et les limites de la littérature dans les Salons », p. 25-26.

Par la voie d'une sympathie immersive, Diderot semble ici s'introduire dans le tableau¹⁷². Cette démarche apparaît dans plusieurs critiques de l'auteur, telle celle également de l'*Évanouissement d'Esther* de Jean Restout :

Il s'agit bien de toucher de son sceptre une femme charmante, adorée et qui se meurt de douleur ! Si c'est là le rôle d'un souverain en pareil cas, les souverains sont de pauvres amoureux. Pour moi, qui ne règne par bonheur que sur le cœur de Sophie, si elle se présentait à mes yeux dans cet état, que ne deviendrais-je pas ? Comme je serais éperdu ! Quels cris je pousserais !¹⁷³

La sympathie semble donc bel et bien prendre ici les contours d'une immersion affective¹⁷⁴. C'est en ce sens que nous pourrions nous aventurer, ici, à considérer Diderot comme l'un des précurseurs de l'*Einfühlung* au XIX^e siècle, période au cours de laquelle, sur un plan esthétique, l'accent semble lui aussi se porter sur les affects. Succède en effet au formalisme abstrait de l'époque, tel que défendu notamment par Johann Friedrich Herbart, qui écrit sur la représentation de l'espace dans l'art ; Gustav Fechner, qui conduit des expériences sur les préférences esthétiques au sein des formes (la théorie du rectangle d'or) ; ou encore Robert Zimmermann, qui développe une science des formes basée sur des relations

¹⁷² Comme l'écrit Huguette Cohen, « dès les premiers *Salons*, le programme de Diderot se dessine : pour parler à l'imagination du lecteur, l'écrivain participera à l'acte créateur, referra au besoin de le tableau à son goût, ou s'y *introduira* lui-même, s'appropriera le lecteur dans un désir illimité de sympathie qui englobera à la fois texte et destinataire » (Huguette Cohen, « Diderot et les limites de la littérature dans les Salons », p. 30-31, nos italiques).

¹⁷³ Diderot, *Salon de 1763*, p. 167.

¹⁷⁴ Ajoutons ici que c'est également le peintre lui-même qui, selon Diderot, ne peut échapper à la mobilisation d'affects. « Mais pourquoi le caractère, l'humeur même de l'homme n'influeraient-ils pas sur son coloris ? », écrit en effet l'auteur de *l'Essai sur la peinture*, « si sa pensée habituelle est triste, sombre et noire ; s'il fait toujours nuit dans sa tête mélancolique et dans son lugubre atelier ; s'il bannit le jour de sa chambre ; s'il cherche la solitude et les ténèbres, n'aurez-vous pas raison de vous attendre à une scène vigoureuse peut-être, mais obscure, terne et sombre ? S'il est icterique, et qu'il voie tout jaune, comment s'empêchera-t-il de jeter sur sa composition le même voile jaune que son organe vicié jette sur les objets de nature, et qui le chagrine lorsqu'il vient à comparer l'arbre vert qu'il a dans son imagination avec l'arbre jaune qu'il a sous ses yeux ? » (Diderot, *Essai sur la peinture*, p. 469).

mathématiques ; un mouvement qui rejette ces approches¹⁷⁵ par le prisme d'une réorientation affective qui n'est pas sans rappeler celle de Diderot et Dubos, et au sein de laquelle le terme d'*Einfühlung* voit le jour. C'est Robert Vischer qui en propose, dans son texte *Sur le sens optique de la forme* de 1873, une interprétation qui le rapproche de la sympathie sentimentale¹⁷⁶ et plus précisément de la déclinaison dont nous venons de faire mention chez Diderot, celle qui consiste justement à se sentir à la place de l'autre, l'*Einfühlung* étant mobilisé, par Vischer, pour décrire une réaction qui tient au fait de « se sentir à l'intérieur »¹⁷⁷.

Sur un plan moins esthétique, plus intersubjectif, la sympathie est également chez Diderot liée à un processus de décentrement affectif. *La Religieuse* est ici un exemple significatif, comme en témoigne la relation qu'entretient Suzanne avec la supérieure de Moni :

Alors elle se prosternait et priait haut, mais avec tant d'onction, d'éloquence, de douceur, d'élévation et de force, qu'on eût dit que l'esprit de Dieu l'inspirait. Ses pensées, ses expressions, ses images pénétraient jusqu'au fond du cœur ; d'abord on l'écoutait ; peu à peu on était entraîné, on s'unissait à elle ; l'âme tressaillait, et l'on partageait ses transports¹⁷⁸.

L'adoration est en effet telle que la supérieure semble ici investir la personne de Suzanne¹⁷⁹. Il en est de même dans la suite de l'œuvre, lorsque Suzanne est souffrante et que sœur Ursule paraît ressentir ses douleurs à sa place :

¹⁷⁵ Voir Gustav Jahoda, « Theodor Lipps and the shift from sympathy to empathy », p. 153. Comme l'écrit Carole Talon-Hugon également, l'*Einfühlung* apparaît « contre l'intellectualisme et le rationalisme » (Carole Talon-Hugon, « L'expérience empathique des formes architecturales : Prolégomènes à une psychologie de l'architecture de Wölfflin », in *Empathie et esthétique*, p. 353-369, p. 360).

¹⁷⁶ Voir ici Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 63.

¹⁷⁷ L'étymologie du terme est elle-même révélatrice, dans la mesure où le préfixe « *ein* » indique en effet ce qui relève de « l'intérieur ».

¹⁷⁸ Diderot, *La Religieuse*, p. 36.

¹⁷⁹ Comme l'écrit Thierry Belleguic, « à ce moment précis, car les sympathies sont régies par un ordre du temps qui leur est propre [...] Suzanne incarne la mère de Moni, c'est-à-dire s'inscrit en son lieu, se met,

J'accomplis pendant un mois le reste de la pénitence qu'on m'avait imposée, après quoi je rentrai à peu près dans l'ordre commun de la communauté : je repris ma place au chœur et au réfectoire, et je vaquai à mon tour aux différentes fonctions de la maison. Mais quelle fut ma surprise, lorsque je tournai les yeux sur cette jeune amie qui s'intéressait à mon sort ! elle me parut presque aussi changée que moi ; elle était d'une maigreur à effrayer ; elle avait sur son visage la pâleur de la mort, les lèvres blanches et les yeux presque éteints.

« Sœur Ursule, lui dis-je tout bas, qu'avez-vous ? — Ce que j'ai ! me répondit-elle ; je vous aime, et vous me le demandez ! il était temps que votre supplice finît, j'en serais morte. »¹⁸⁰

Cette sympathie semble même agir entre Suzanne et la supérieure après la mort de celle-ci :

J'oubliais de vous dire que la première marque de bonté qu'on me donna, ce fut de me rétablir dans ma cellule. J'eus le courage de redemander le petit portrait de notre ancienne supérieure ; et l'on n'eut pas celui de me le refuser ; il a repris sa place sur mon cœur, il y demeurera tant que je vivrai. Tous les matins, mon premier mouvement est d'élever mon âme à Dieu, le second est de le baiser ; lorsque je veux prier et que je me sens l'âme froide, je le détache de mon cou, je le place devant moi, je le regarde, et il *m'inspire*¹⁸¹.

littéralement, à sa place » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 311).

¹⁸⁰ Diderot, *La Religieuse*, p. 96.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 59, nos italiques. Thierry Belleguic établit, dans *La Religieuse*, un parallèle entre l'investissement de la supérieure de Moni et celle du démon : « Dire de Suzanne qu'elle est possédée du démon, c'est en effet dire qu'elle est possédée – habitée – par la mère de Mon-i, qui en est l'anagramme, Suzanne soutenant par ailleurs les valeurs morales défendues par l'ancienne supérieure et désormais rejetées par la nouvelle administration du couvent » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 311).

La sympathie se concevrait ainsi, dans *La Religieuse*, comme un processus par la voie duquel les êtres s'affranchiraient des corps pour s'interpénétrer par le moyen du sentiment.

SE SENTIR DANS L'AUTRE CHEZ ROUSSEAU

Sous l'angle du sentiment, la pitié rousseauiste semble également comporter un caractère immersif. Une formule est ici tout particulièrement significative, et Rousseau l'emploie d'ailleurs à deux reprises, une fois dans son *Essai sur l'origine des langues*, une autre dans *l'Émile* : « Ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons »¹⁸². Avoir pitié de l'autre impliquerait dès lors, pour Rousseau, un processus qui nous conduirait à vivre à l'intérieur de lui. La sympathie consisterait en ce sens non plus seulement à éprouver de façon immédiate notre propre douleur (et non pas la douleur d'autrui) à l'intérieur de l'autre, mais également à nous unir à lui en apprenant à reconnaître une souffrance commune¹⁸³.

Pour Rousseau, ressentir la souffrance de l'autre présuppose en effet un apprentissage affectif, dans la mesure où exister en dehors de soi¹⁸⁴ nécessite que les affects ne se restreignent pas au sujet et lui permettent au contraire de se décentrer et de se sentir à l'intérieur de ses semblables :

¹⁸² Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 386, et *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 381.

¹⁸³ Voir ici Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 306.

¹⁸⁴ Nous renvoyons ici à l'article « La genèse de l'amour-propre » d'Hélène Bouchilloux (*Philosophie de Rousseau*, p. 249–260, p. 252).

Ainsi naît la pitié premier sentiment relatif qui touche le cœur humain selon l'ordre de la nature. Pour devenir sensible & pitoyable, il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, & d'autres dont il doit avoir l'idée, comme pouvant les sentir aussi. En effet, comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous & nous identifiant avec l'animal souffrant, en quittant, pour ainsi dire, notre être pour prendre le sien?¹⁸⁵.

Au sein de ce passage de l'*Émile*, la pitié se présente en effet comme un processus présupposant la mobilisation du sentiment (et de l'imagination, nous le verrons), en tant que moyen d'immersion au sein de la douleur de l'autre.

CONCLUSION

Chez Diderot et Rousseau, la sympathie se conçoit ainsi comme un processus conduisant à un décentrement affectif. C'est à ce titre que la qualité d'une œuvre, romanesque ou picturale, se mesure pour Diderot à sa capacité à provoquer l'immersion de son lecteur ou spectateur par les sentiments. Bien que dans un cadre différent, celui des relations intersubjectives, la pitié se présente également chez Rousseau comme une immersion affective, au sein de laquelle compatir avec l'autre exige d'apprendre à se sentir à sa place. Éduquer au sentiment est en effet indispensable, pour l'auteur de l'*Émile*, afin que l'individu se transporte au sein de la douleur de l'autre.

Ce caractère immersif de la sympathie comporte toutefois le risque de mener à un oubli de soi. Dans certains passages des œuvres de Marivaux, Diderot et

¹⁸⁵ Comme l'écrit Denis Faïck sur Rousseau, « sur le plan de la nature, on se tromperait en circonscrivant l'existence humaine dans un corps : par ce corps même qui fait de nous des êtres sensibles, nous sommes immédiatement portés à exister hors de nous-mêmes [...] comme tout animal qui est mû, non seulement par l'amour de soi, mais aussi par la pitié » (Denis Faïck, « Devenir le monde ou la disparition de soi », in *L'Accident de Mênilmontant*, éd. Anouchka Vasak, Emmanuel Le Roy Ladurie, Paris, Classiques Garnier, 2015, (« Rencontres », 105), p. 165 172, p. 176).

Rousseau, se sentir à la place de l'autre engendre en effet l'annihilation de sa propre identité, une identité que la sympathie sentimentale, sous une forme exacerbée, dépossède et remplace par celle d'autrui.

S'oublier dans l'autre

INTRODUCTION

Les auteurs de notre corpus ont abordé la sympathie en tant que processus affectif dont le caractère immersif pouvait mener à un oubli de soi. C'est à ce titre que la sympathie sentimentale ne pousserait pas seulement à se mettre à la place de l'autre mais également à disparaître en lui. Ce processus est mobilisé, chez Marivaux, pour décrire l'oubli de soi produit par le désir amoureux. Nous constaterons que chez Rousseau, l'oubli de soi est perçu de façon positive, comme un moyen pour l'individu de se fondre au sein d'un tout qui le dépasse tout en l'englobant et de ressentir par la même des états heureux comme celui de l'extase ou du ravissement. La sympathie sentimentale semble également entraîner une forme de dépossession dans *La Religieuse*. Il en va ainsi lors de la scène du reposoir, où Suzanne semble se fondre, par la voie de la sympathie, au sein de l'esprit de la supérieure de Moni.

MARIVAUX : CONVENANCE ET PERTE DE SOI

Sur un plan amoureux, la sympathie chez Marivaux est en effet susceptible de conduire à une forme de dépossession. Le cas est particulièrement net dans l'extrait du *Spectateur français* que nous avons déjà abordé et auquel nous nous proposons ici d'apporter un éclairage différent. Cette forme de sympathie sentimentale paraît

en effet mobilisée ici dans le cadre de l'échange entre l'auteur et l'inconnu. Lorsque ce dernier pointe le danger d'une relation extraconjugale nourrie de sympathie, l'idée d'une perte de soi semble ainsi évoquée :

Vous ne sauriez croire combien un amant tendre, soumis et respectueux, sympathise avec une femme sage et vertueuse [...] l'air soumis d'un amant la gagne ; son ton pénétré la blesse et je la garantis *perdue* quinze jours après¹⁸⁶.

Le terme que nous avons choisi de mettre en italiques est capital pour comprendre de quelle forme de sympathie Marivaux fait usage, dans la mesure où le sens « banal » et sexuel de « chute » à venir de la jeune femme n'épuise ici pas le sens du mot « perdue ». Du fait même de l'identification qu'elle engendre, la sympathie semblerait en effet dans ce passage aboutir à une dépossession de soi, au sens où l'harmonie sentimentale entre les personnages, une harmonie construite et développée par la voie d'un processus affectif, conduirait effectivement la femme convoitée à s'oublier elle-même¹⁸⁷. Cet usage de la sympathie chez Marivaux entre en résonance avec l'*Einfühlung*, qui ne consiste pas uniquement à se sentir dans l'autre pour certains penseurs mais également, comme dans *Le Spectateur français*, à se perdre à l'intérieur de ce dernier¹⁸⁸. Pour Lipps, comme pour Marivaux,

¹⁸⁶ Marivaux, *Journaux et Œuvres diverses*, p. 162, nos italiques.

¹⁸⁷ Comme l'écrit en effet Jacques Wagner au sujet de cet extrait, « heureuse ou malheureuse, la sympathie aboutit à la perte de soi quand elle correspond au sens ancien de consonance de deux âmes semblables » (Jacques Wagner, « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », p. 237).

¹⁸⁸ Pour Friederich Theodor Vischer, Robert Vischer et Theodor Lipps, l'*Einfühlung* peut en effet conduire à la dissolution du soi. Cette dissolution a lieu, pour Friederich Theodor Vischer, au profit d'une fusion panthéiste avec la nature. Voir ici le propos de Robert Vischer sur Friedrich Theodor Vischer dans *Sur le sens optique de la forme*, ainsi que la réflexion de Jacques Hochmann, dans *Une histoire de l'empathie*, p. 41. Robert Vischer mentionne également dans son essai un *Einfühlung* selon lequel « nous confondons curieusement notre propre sentiment avec la nature » (Robert Vischer, *Sur le sens optique de la forme*, p. 27). Comme l'écrit Theodor Lipps enfin, sur l'acrobate de cirque, « si je m'adonne entièrement à l'observation du mouvement, je m'abstraits alors complètement de ce que je fais, c'est-à-dire des mouvements que j'exécute en fait, ainsi que des processus qui ont lieu par et dans mon corps ; je ne suis alors plus conscient de ce que je les imite extérieurement » (Theodor Lipps, *Empathie, imitation interne et sensations organiques*, p. 110). C'est ici ce qui explique que dans l'*Einfühlung*, pour Lipps, « le moi est idéal [...] Il est le moi qui contemple, qui s'attarde dans la contemplation de l'objet et s'y perd » (*Ibid.*, p. 112). Au sujet de l'acrobate, Andrea Pinotti écrit que « la séparation entre l'autre et moi est remise en question [...] En effet, à me balancer ici et maintenant avec l'acrobate, je ne me contente pas de me représenter intérieurement son vécu comme

l'observateur (ici la femme) s'oublie ainsi dans l'observé (l'amant), au sens où le premier ne se limite pas à se représenter le sentiment du second mais ressent au contraire, et au péril de sa propre individualité (« je la garantis perdue »), ce sentiment lui-même (la passion de l'amant)¹⁸⁹.

La vision de cet amour qui égare proposée ici par Marivaux est originale, au sens où elle s'inscrit à rebours de la tradition tragique de la passion contradictoire, celle entre deux êtres que le caractère, le rang ou encore les origines rendent incompatibles et qui s'attirent néanmoins inéluctablement. Elle s'oppose également au topos romanesque du coup de foudre, au sens d'un amour soudain et inexplicable. Ici, c'est précisément parce que deux individus se sont progressivement découverts une similitude affective par la voie de la sympathie, que l'amour grandit au point d'engendrer la dissolution d'une identité¹⁹⁰.

ROUSSEAU : MOURIR DANS L'UN, EXISTER DANS LE TOUT

lui appartenant (imaginer ce qu'il doit éprouver suspendu là-haut au-dessus du vide, alors qu'il avance sur une corde mince, sans aucune protection, aidé de sa seule perche et de son sens de l'équilibre) [...] mais je le vis en moi actuellement, comme étant mon sens et mon sentiment d'équilibre précaire, de vertige, de risque imminent de chute » (Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 70). Voir également Gustav Jahoda, « Theodor Lipps and the shift from 'sympathy' to 'empathy' », p. 154, et *Aux origines de l'empathie*, p. 101.

¹⁸⁹ Le philosophe Max Scheler aborde également cette interprétation de l'*Einfühlung* sentimentale, dans le cadre de son texte *Nature et formes de la sympathie*. Selon Scheler, l'*Einfühlung*, sous une forme que le philosophe nomme « *Einsfühlung* », peut être associée à une identification problématique car présentant, là encore, le risque d'un oubli de soi dans l'autre. Dans ce type d'identification, selon Max Scheler, « c'est mon *moi* (au sens formel du mot) qui est attiré, captivé, hypnotisé par un autre *moi* (au sens individuel et matériel du mot), au point que c'est ce *moi* individuel étranger qui prend la place de mon *moi* formel, et substitue toutes ses attitudes fondamentales et essentielles à celles de ce dernier. Lorsque cette fusion est accomplie, je ne vis plus en 'moi', mais en 'lui' (dans et par l'autre) » (Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 35). Dans cette déclinaison dangereuse de l'*Einfühlung*, selon l'auteur, « au lieu de rendre nôtre la vie psychique d'autrui, c'est nous qui manifestons alors une tendance à plonger, à noyer notre vie psychique dans celle d'un autre, à nous laisser absorber par ses états affectifs et par ses intérêts au point de cesser d'être nous-mêmes, à réduire toutes nos réactions à celles qui peuvent correspondre aux situations créées par notre état d'absorption par la vie d'un autre » (*Ibid.*, p. 154). Voir ici également Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 44 et Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 79.

¹⁹⁰ Voir *Ibid.*

La perte de soi est plus ambivalente chez Rousseau que chez Marivaux. En un sens négatif, celle-ci apparaît comme un regret, comme un remord, celui d'une vie volée. Dans ses *Confessions*, l'auteur semble situer l'origine de cette perte au moment de sa participation au prix de l'académie de Dijon :

Ce que je me rappelle bien distinctement dans cette occasion, c'est qu'arrivant à Vincennes, j'étais dans une agitation qui tenait du délire. Diderot l'aperçut ; je lui en dis la cause & je lui lus la prosopopée de Fabricius, écrite en crayon sous un chêne. Il m'exhorta de donner l'essor à mes idées & de concourir au prix. Je le fis & dès cet instant je fus *perdu*. Tout le reste de ma vie & de mes malheurs fut l'effet inévitable de cet instant *d'égarement*¹⁹¹.

Il semblerait en effet ici qu'un Rousseau disparaisse et qu'un autre lui soit substitué, dont l'existence, par la voie de la sympathie, se bâtit dans le regard d'autrui. « Vous avez beaucoup vécu dans l'opinion des autres »¹⁹², lui écrit Mirabeau. C'est en effet ici un regret récurrent chez l'auteur, celui d'une « sorte d'outrecuidance incontrôlée [qui] l'a entraîné malgré lui dans la carrière des lettres », comme le formule Jean Starobinski, à qui nous nous proposons d'emprunter la réflexion dans cette partie, d'une « dérive hors de sa vraie 'nature' [qui] voulait le repos, l'oisiveté, l'insouciance, le libre abandon aux désirs contradictoires »¹⁹³. L'orientation dans les lettres aurait en ce sens annihilé un moi préalable, un moi autrefois paisible et insouciant :

¹⁹¹ Rousseau, *Les Confessions*, XVI, p. 112, nos italiques.

¹⁹² Rousseau, *Correspondance générale de J.-J. Rousseau, annotée et commentée par Théophile Dufour*, Paris, Pierre-Paul Plan, 1924, p. 239.

¹⁹³ Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 61.

Pour moi, qui depuis quinze ans hors de mon élément, me voyais près d'y rentrer, je ne faisais pas même attention à leurs plaisanteries. Depuis que je m'étais, malgré moi, jeté dans le monde, je n'avais cessé de regretter mes chères Charmettes & la douce vie que j'y avais menée. Je me sentais fait pour la retraite & la campagne; il m'était impossible de vivre heureux ailleurs: à Venise, dans le train des affaires publiques, dans la dignité d'une espèce de représentation, dans l'orgueil des projets d'avancement ; à Paris, dans le tourbillon de la grande société, dans la sensualité des soupers, dans l'éclat des spectacles, dans la fumée de la gloriole, toujours mes bosquets, mes ruisseaux, mes promenades solitaires, venaient, par leur souvenir, me distraire, me contrister, m'arracher des soupirs & des désirs¹⁹⁴.

La carrière des lettres aurait donc poussé Rousseau hors de lui-même¹⁹⁵, et les *Confessions* seraient à comprendre, dès lors, comme la tentative d'un retour à soi, tentative seulement, car cette ambition est naturellement vouée à l'échec. L'émancipation d'une existence de dépossession ne saurait effectivement chez Rousseau (comme chez n'importe qui), et du fait même qu'il se définisse justement vis-à-vis de cet autre au moment précis où il s'oppose à lui, le prémunir de l'aliénation¹⁹⁶. Une solution aurait dès lors été celle du silence, ce à quoi Rousseau préférera toutefois écrire, pour dire le regret d'une vie perdue¹⁹⁷.

Nous n'avons toutefois pas encore développé le lien de cette dépossession à la sympathie. Il est important de dire à cet effet que, chez Rousseau, l'oubli de soi est corroboré à une réflexion sur les moyens de solliciter les sentiments des autres, de leur plaire. C'est en ce sens qu'apparaît le danger d'une annihilation par la sympathie, chez l'auteur. Le propos suivant, celui de Saint-Preux à Julie, pourrait ainsi être lu – nous verrons par la suite que certains passages autobiographiques

¹⁹⁴ Rousseau, *Les Confessions*, XVI, p. 184-185.

¹⁹⁵ Voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 263-264.

¹⁹⁶ Voir *Ibid.*, 50.

¹⁹⁷ « Rousseau ne pourra pas se taire », écrit J. Starobinski, « il ne pourra faire autrement que d'écrire sa volonté de devenir nul » (*Ibid.*, p. 45).

étayent cette hypothèse – comme une réflexion émise par Rousseau lui-même, à l’endroit de sa propre vie :

Quiconque aime à se répandre [...] doit être plus flexible qu’Alcibiade [...] il faut qu’à chaque visite, il quitte en entrant son âme, s’il en a une ; qu’il en prenne une autre aux couleurs de la maison, comme un laquais prend un habit de livrée¹⁹⁸.

Se mettre à la place de l’autre afin de lui plaire est une démarche qui engendre, pour Rousseau, l’annihilation (de l’âme ici). Cette sympathie présente en ce sens, et comme l’indiquent d’ailleurs les manuels d’honnêteté de l’époque, le risque d’un oubli de soi au profit du sentiment des autres¹⁹⁹. Il en va ainsi pour l’écriture elle-même, une écriture qui à l’époque doit sa mortification, selon Rousseau, au fait qu’elle se dirige justement vers le désir de plaire aux lecteurs²⁰⁰. C’est à l’intérieur de ce rapport que l’auteur instaure l’idée d’une aliénation, et ce sur plusieurs plans. Sous un angle social d’abord, pour l’auteur du *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, l’homme est « assujetti [...] à ses semblables dont il devient l’esclave en un sens, même en devenant leur maître »²⁰¹ dans la mesure où, pour compter sur l’appui de ceux qu’il domine, il se doit de les séduire et donc d’exister pour eux²⁰². Maître et esclave semblent en ce sens ici inversés, le premier nécessitant de disparaître pour plaire au second. Sur un plan plus individuel, c’est Rousseau lui-même que le plaisir des autres conduit à une annihilation. « Je ne suis à moi que quand je suis seul », écrit l’auteur des *Rêveries*,

¹⁹⁸ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 299.

¹⁹⁹ Voir Christine Hammann, *Déplaire au public : le cas Rousseau*, p. 81.

²⁰⁰ Voir *Ibid.*, p. 138 et 140.

²⁰¹ Rousseau, *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, p. 102.

²⁰² Comme l’écrit Christine Hammann, pour Rousseau, « tout flatteur, vit aux dépens, mais également dépend de celui qui l’écoute. L’aliénation est réciproque, car le maître tombe dans la dépendance de celui qu’il prétend dominer » (Christine Hammann, *Déplaire au public: le cas Rousseau*, p. 133).

« hors de là je suis le jouet de tous ceux qui m'entourent »²⁰³. C'est à la lumière de ce regret exprimé par Rousseau, que le propos suivant adressé par Mirabeau prend tout son sens :

Vous n'êtes point heureux, ou du moins vous ne l'êtes que par intervalles, par accès, qui ont de durs et fâcheux recès. Vous êtes plus attaché à la société que tout autre ; vous en avez fui les vieux ronges-temps et patience, les embarras, les rites, les haleines fades et les dégoûts, mais vous avez toujours travaillé pour elle, pour vous par elle, en un mot, vous avez beaucoup vécu dans l'opinion des autres et vous cherchez encore dans le maintien de ceux qui vous font visite si vous êtes heureux. On assure que le bruit et l'éclat vous sont aujourd'hui nécessaires ; je ne sais qu'en dire, mais ce serait bien dommage que l'engouement, le concours et la louange vous eussent flétri le cœur et les parties nobles jusque-là²⁰⁴.

L'image d'un jouet, celui des autres, est également convoquée dans le cadre des réflexions menées par Rousseau sur le théâtre, et plus précisément sur la position du comédien. Selon Rousseau,

Un Comédien sur la scène, étalant d'autres sentiments que les siens, ne disant que ce qu'on lui, fait dire, représentant souvent un être chimérique, s'anéantit, pour ainsi dire, s'annule avec fort héros ; & dans cet oubli de l'homme, s'il en reste quelque chose, c'est pour être le jouet de Spectateurs²⁰⁵.

Le comédien semblerait donc, par la voie d'une sympathie affective, se transporter à l'extérieur de lui-même pour entrer dans l'identité d'un autre, et oublier dès lors lui aussi sa propre identité. C'est donc du fait même de sa sympathie envers le public

²⁰³ Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, X, Paris, Du Peyrou et Moulton, 1780-1789, p. 510.

²⁰⁴ Rousseau, *Les Confessions*, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, XVI, Paris, Du Peyrou et Moulton, 1780-1789, p. 112.

²⁰⁵ Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*, p. 526.

que le comédien disparaît en tant qu'individu²⁰⁶. Ce danger que convoquerait la sympathie semble par ailleurs s'étendre aux spectateurs eux-mêmes :

En donnant des pleurs à ces fictions, nous avons satisfait à tous les droits de l'humanité, sans avoir plus rien à mettre du notre; au-lieu que les infortunes en personne exigeraient de nous des soins, des soulagements, des consolations, des travaux qui pourraient nous associer à leurs peines, qui coutreraient du moins à notre indolence, & dont nous sommes bien aises d'être exemptes. On dirait que notre cœur se resserre, de peur de s'attendrir à nos dépens.

Au fond, quand un homme est allé admirer de belles actions dans des fables, & pleurer des malheurs imaginaires, qu'a-t-on encore à exiger de lui ? N'est-il pas content de lui-même ? Ne s'applaudit-il pas de sa belle âme ? Ne s'est-il pas acquitté de tout ce qu'il doit à la vertu par l'hommage qu'il vient de lui rendre ?²⁰⁷.

Assister à une représentation théâtrale contribue en effet, pour Rousseau, à aliéner son moi²⁰⁸, à oublier convictions et responsabilités, pour favoriser une identification affective passive, à distance²⁰⁹. C'est à ce titre qu'au sein de la « grande mutation » du XVIII^e siècle, telle qu'analysée par Jean Starobinski, une mutation depuis la condamnation de l'identification aux héros dramatiques ou romanesques qui « entraînaient le spectateur dans l'idolâtrie », dans une forme de sympathie passive qui le conduisait à l'oubli de soi donc, jusqu'à une valorisation de l'identification

²⁰⁶ Voir David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy*, p. 146. De même, comme l'écrit Marshall, « ce théâtre est dangereux pour les acteurs parce que, les déplaçant à l'extérieur d'eux-mêmes depuis leur propre place jusqu'à celle d'un autre, en leur faisant s'oublier pour reprendre le point de vue d'un autre, il les menace d'une annihilation de soi. Ceci suggère que la sympathie, aussi, peut être dangereuse » (*Ibid.*, p. 148).

²⁰⁷ Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*, p. 462-463.

²⁰⁸ Nous renvoyons ici aux propos de Jean Starobinski, dans *La transparence et l'obstacle* (p. 118) et de Philip Knee, dans « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau » (p. 426).

²⁰⁹ Voir Aurélia Gaillard, « Connaître sans savoir : esthétique de l'émotion et mimésis au siècle des Lumières », in *Empathie et esthétique*, p. 311-327, p. 325.

esthétique « justifiée par ses effets moraux »²¹⁰, Rousseau n'aurait « pas tout à fait rompu »²¹¹ avec le premier temps.

Dans un cadre différent de celui du théâtre, l'oubli de soi, chez Rousseau, est toutefois parfois perçu de façon positive, lorsqu'il est provoqué par des états affectifs spécifiques, comme la rêverie, ou l'extase. Rousseau écrit ainsi au sujet de sa maison à Neuchâtel qu'il lui est impossible d'y songer « sans [s'y] sentir à chaque fois transporté encore par les élans du désir »²¹², ce qui ici évoque ici un déplacement hors de soi, un déplacement qui conduit, en sa manifestation la plus intense, à l'extase :

Non rien de personnel, rien qui tienne à l'intérêt de mon corps ne peut occuper vraiment mon âme. Je ne médite, je ne rêve jamais plus délicieusement que quand je m'oublie moi-même. Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre pour ainsi dire dans le systèmes des êtres, à m'identifier avec la nature entière²¹³.

Il en est également ainsi lorsque Rousseau déclare ressentir dans tout son être ce « calme ravissant »²¹⁴ qui l'envahit après sa chute à Ménilmontant, un ravissement que le passage suivant invite à comprendre comme ce qui ravit, ce qui dépossède Rousseau de lui-même :

²¹⁰ Jean Starobinski, « Se mettre à la place », in *L'œil vivant*, Paris, Gallimard, Tel, 1999 (ici p. 119 et 124).

²¹¹ *Ibid.*, p. 119.

²¹² Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 442.

²¹³ *Ibid.*, p. 470. Nous nous appuyons ici sur le propos de Guilhem Farrugia, qui identifie chez Rousseau une forme de rêverie, une rêverie qui « génère l'extase et le transport hors de soi ». « Poussée à son paroxysme », celle-ci semble aboutir « au ravissement d'une intériorité qui finit par se transporter dans l'extériorité » (Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 122).

²¹⁴ Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 385.

Je naissais dans cet instant à la vie, & il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que n'apercevais. Tout entier au moment présent je ne me souvenais de rien ; je n'avais nulle notion distincte de mon individu, pas la moindre idée de ce qui venait de m'arriver ; je ne savais ni qui j'étais, ni où j'étais; je ne sentais ni mal, ni crainte, ni inquiétude. Je voyais couler mon sang, comme j'aurais vu couler un ruisseau, sans songer seulement que ce sang m'appartînt en aucune sorte. Je sentais dans tout mon être un calme ravissant auquel, chaque fois que je me le rappelle je ne trouve rien de comparable dans toute l'activité des plaisirs connus²¹⁵.

L'extase entraîne ici en effet une perte de soi, chez Rousseau, au sens où la conscience de son être propre semble lui échapper et le conduire, du fait d'un état affectif intense, à se fondre au sein du monde extérieur (« je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais »). C'est en ce sens que la sympathie serait comparable à un processus qui pousserait ici Rousseau à quitter sa propre individualité pour l'unir à l'environnement²¹⁶, ou pour être plus précis, comme ce qui permettrait à Rousseau de se fondre dans cet environnement à *condition* que le sentiment de sa propre individualité s'évanouisse – le vocabulaire est significatif, Rousseau faisant usage tout au long des *Rêveries* de tournures renvoyant au fait de se fondre²¹⁷, de s'identifier, de disparaître. La sympathie présuppose en effet l'extinction du souvenir de l'ancien Rousseau au profit du nouveau, et ce dans la mesure où la conscience de sa propre individualité ne saurait être compatible avec son sentiment d'appartenir au monde²¹⁸. C'est à ce titre que la

²¹⁵ *Ibid.* Lire ici Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 122.

²¹⁶ Voir à ce sujet *Ibid.*, p. 238. Comme l'écrit Guilhem Farrugia, « plutôt que de vivre une sorte d'identification avec le monde extérieur, Rousseau a l'impression d'en faire partie, et éprouve un sentiment de fusion avec ce dernier. Le moi et le monde sont alors confondus, la conscience de soi et l'individualité ayant été abolies » (*Ibid.*). C'est à ce titre que, selon Martin Rueff, la formule de la pitié, chez Rousseau, serait la suivante : « avec = hors + dans » (Martin Rueff, *Foudroyante pitié*, p. 19). Voir également ici Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 325 et Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, p. 320.

²¹⁷ Voir Denis Faïck, « Devenir le monde ou la disparition de soi », p. 167.

²¹⁸ Ainsi que l'écrit Denis Faïck sur l'accident de Rousseau à Ménénilmontant, « je disparaiss donc je suis, ou plus précisément, je disparaiss et ainsi la conscience impersonnelle est. Car dans cette dépersonnalisation il y a l'émergence d'une conscience neutre, sans qualités, qui n'est pas une conscience individuelle, celle d'un

sympathie se présente ici comme une disparition à la fois nécessaire et heureuse du soi dans un tout²¹⁹.

Deux autres environnements sont propices à cette dépersonnalisation, pour Rousseau : celui de la fête et celui de la nature. Comme l'écrit en effet le philosophe à son ami d'Alembert, sur la célébration chez le Genevois :

il faut y avoir assisté [...] pour comprendre avec quelle ardeur il s'y livre. On ne le reconnaît plus, ce n'est plus ce peuple si range qui ne se départ point de ses règles économiques ; ce n'est plus ce long raisonneur qui pèse tout jusqu'à la plaisanterie à la balance du jugement. Il est vif, gai, caressant ; son cœur est alors dans ses yeux, comme il est toujours sur ses lèvres ; il cherche à communiquer sa joie & ses plaisirs ; il invite, il presse, il force, il se dispute les survenants. Toutes les sociétés n'en sont qu'une, tout devient commun à tous. Il est presque indifférent à quelle table on se mette²²⁰.

La fête semble effectivement contribuer, pour Rousseau, à une dissolution de l'individu dans le tout. Par la voie de la sympathie sentimentale en effet, le sentiment d'unicité, et donc de la différence de chacun, paraît s'abolir, fondant ainsi les Hommes dans un ensemble commun et festif²²¹.

C'est également par le prisme de la nature que la sympathie sentimentale conduit à un oubli de soi, chez Rousseau. Le propos de l'auteur sur sa passion pour l'herborisation est ainsi tout particulièrement révélateur, une passion qui, écrit-il, « m'absorbe, et m'ôte même le temps de rêver »²²². Il nous semble ici en effet, et au regard du déroulement de ce passage, que l'absorption doit être prise au sens fort et

élément séparé du tout, mais une conscience du Tout qui est absorbée par le Tout. Dans son extase, Rousseau vit l'unité de sa conscience et de la vie, l'unité d'un sentiment 'pur' et du monde » (Denis Faïck, « Devenir le monde ou la disparition de soi », p. 172).

²¹⁹ Voir *Ibid.*, p. 170

²²⁰ Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*, p. 586-587.

²²¹ Voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 120-121, et Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 424.

²²² Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 462.

renvoyer par la même à l'idée de ravissement et d'extase dont nous avons fait mention. Rousseau établit d'ailleurs lui-même le parallèle :

rien n'est plus singulier que les ravissements, les extases que j'éprouvais à chaque observation que je faisais sur la structure et l'organisation végétale²²³.

Ravissement, extase, de nouveau donc, la sympathie sentimentale semble conduire, chez Rousseau, à une fusion de l'individualité dans un tout, ici la nature²²⁴.

L'OUBLI DE SOI CHEZ DIDEROT

Provoquée par la sympathie sentimentale, cette perte de soi est également révélatrice d'un parallèle significatif entre Rousseau et Diderot. Dans *La Religieuse*, Suzanne décrit ainsi sa prière par les termes qui rappellent en effet ceux des *Rêveries* :

Je ne crois pas m'être jamais adressée à Dieu avec plus de consolation et de ferveur, le cœur me palpait avec violence, j'oubliai en un instant tout ce qui m'environnait [...] je fus un spectacle bien touchant²²⁵.

Notre réflexion se fondera ici sur l'usage du mot « spectacle ». Lorsque Suzanne se décrit par ce terme, le lecteur est, en effet, conduit à imaginer une dépossession. Suzanne n'agit effectivement plus, l'intensité de sa prière l'a extraite d'elle-même par voie d'une sympathie affective et son corps est devenu passif au sens où l'on se contenterait ici de le contempler, comme un objet. Il en est de même lorsque Suzanne éprouve pour la supérieure une sympathie qui la conduit à perdre le

²²³ *Ibid.*, p. 438.

²²⁴ Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 233.

²²⁵ Diderot, *La Religieuse*, p. 58.

contrôle de ses faits et gestes, une sympathie que nous avons étudiée sous l'angle corporel mais dont la portée affective est également visible :

Je ne sais ce qui se passait en moi, mais j'étais saisie d'une *frayeur*, d'un tremblement et d'une défaillance qui me vérifiaient le soupçon que j'avais eu que son mal était contagieux. [...] Cependant je faisais un effort pour me lever et m'arracher d'elle, et je lui disais : 'Chère mère, prenez garde, voilà votre *mal* qui va vous prendre. Souffrez que je m'éloigne...' Je voulais m'éloigner, je le voulais, cela est sûr, mais je ne le pouvais pas, je ne me sentais aucune force, mes genoux se dérobaient sous moi²²⁶.

Comme chez Rousseau, il apparaît que la dissolution de soi chez Diderot n'est qu'une étape, celle de la fusion d'un individu dans l'autre. Lorsque Suzanne se perd dans la prière, son identité semble ainsi rejoindre celle de la supérieure :

Quand je me retournai de leur côté, mon visage avait sans doute un caractère bien imposant, si j'en juge par l'effet qu'il produisit sur elles et par ce qu'elles ajoutèrent, que je ressemblais alors à notre ancienne supérieure, lorsqu'elle nous consolait, et que ma vue leur avait causé le même tressaillement²²⁷.

Plus encore, par la voie de la prière, Suzanne semble atteindre un tout, télépathique pourrait-on dire, où sentiments circulent indépendamment des corps :

Il est sûr que j'éprouvais une facilité extrême à partager son extase ; et que, dans les prières qu'elle faisait à haute voix, quelquefois il m'arrivait de prendre la parole, de suivre le fil de ses idées et de rencontrer, comme d'inspiration, une partie de ce qu'elle aurait dit elle-même.

²²⁶ *Ibid.*, p. 121-122, nos italiques. Voir ici Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 304.

²²⁷ Diderot, *La Religieuse*, p. 58. « Ainsi Suzanne ressemble-t-elle à la supérieure de Moni », selon Thierry Belleguic, « alors même qu'elle *s'oublie* et *s'abandonne* à la prière » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 303).

Chez Diderot, la sympathie sentimentale semble donc conduire, comme chez Rousseau, à la dissolution de l'individualité dans l'environnement.

CONCLUSION

La double appartenance (corporelle et sentimentale) de la sympathie de Diderot prouve combien celle-ci est complexe, en ce qu'elle échappe, comme l'*Einfühlung* et l'empathie, à toute forme de catégorisation. Faisant appel à des approches opposées (immatérielle et matérielle), la sympathie est également parfois perçue comme un processus qui implique, au XVIII^e siècle, le sentiment. Une des raisons réside dans le contexte de l'époque, un contexte au sein duquel, à l'image des œuvres de Graffigny et de Grouchy, le sentiment joue un poids de plus en plus significatif dans les questionnements autour de l'individu en société.

Sentimentales, la sympathie et l'empathie le sont également au sens où elles conduisent, chez Rousseau et Grouchy notamment, à un partage affectif. Plus encore, c'est à une *identification* affective que les auteurs de notre corpus semblent inviter à réfléchir, comme en témoigne l'idée de convenance chez Marivaux, de contagion chez Diderot et de communauté affective chez Rousseau et Grouchy. La sympathie et l'empathie sentimentales présentent également un risque : celui de s'oublier dans l'autre. Cette dernière déclinaison se retrouve ainsi chez Marivaux, dans le cadre d'une attirance amoureuse, Diderot, dont le personnage de Suzanne se perd par la prière, et Rousseau pour qui des états comme celui du ravissement ou de l'extase, provoquent une dissolution du soi dans l'environnement, un environnement festif, ou naturel.

Au XVIII^e siècle, les auteurs de notre corpus identifient une autre faculté majeure convoquée par la sympathie, une faculté dont nous aborderons par la suite les liens avec le sentiment : l'imagination. La sympathie se présente en effet, chez

Diderot, Rousseau et Grouchy comme un processus de décentrement intellectuel au sein duquel l'imagination intervient, afin de permettre à l'individu de se transporter à la place de l'autre.

Le caractère imaginatif de la sympathie et de l'empathie se vérifie également, ce sera là le second temps de notre étude, dans un usage moins intellectuel, moins contrôlé. Sous la coupole d'une imagination débridée, la sympathie et l'empathie chez Diderot, Rousseau, ou encore Grouchy apparaissent ainsi comme des processus aliénants, déformants ou encore ethnocentrés – ce sera ici l'objet de notre dernière partie.

Sympathie, intellect, imagination

La sympathie ne se restreint pas en effet à une approche immédiate mais se conçoit aussi comme un processus au sein duquel l'imagination est mobilisée, en tant qu'instrument de l'intellect. Dans le *Neveu de Rameau*, la sympathie est ainsi perçue comme un moyen de décentrer la pensée par l'imagination, celle d'un point de vue différent. Ce processus se retrouve également dans l'*Émile* de Rousseau, où la pitié ne devient active que lorsque l'imagination de l'adolescent lui permet de se représenter les souffrances de ses semblables. Il en est de même dans les *Confessions*, où Rousseau semble combler les manques de la réalité en se transportant vers des lieux que recrée son imagination, telle l'île Saint-Pierre. Chez Rousseau, c'est précisément ce lien à l'imagination qui peut toutefois aussi mener la sympathie à une forme d'égoïsme, le décentrement conduisant en effet parfois à considérer l'autre comme un miroir de soi.

Sympathie et empathie : imagination et intellect

INTRODUCTION

Dans le cadre de la sympathie et l'empathie, l'imagination se présente comme un outil de la raison, un exercice de la pensée. La sympathie, en tant que faculté permettant de se décentrer par l'intellect, est en effet rapprochée de l'imagination depuis l'Antiquité. Sur le plan théâtral, dans sa *Poétique*, Aristote insiste ainsi à plusieurs reprises sur la primauté de cette imagination rationnelle dans le processus d'identification aux personnages. « Homère a [...] parfaitement enseigné aux autres

poètes à dire », écrit-il ainsi, « comme il faut, les choses fausses »¹. Selon l'auteur de la *Poétique* en effet,

il faut ramener l'impossible à la conception poétique, ou au mieux, ou à l'opinion ; car, pour la poésie, l'impossible probable doit être préféré à l'improbable, même possible. Pour le mieux, il faut que les personnages soient représentés non seulement tels qu'ils sont, comme dans les peintures de Zeuxis, mais aussi le mieux possible, car l'œuvre doit surpasser le modèle. (Pour l'opinion), s'il s'agit de choses déraisonnables, la composition peut avoir ce caractère et, par quelque côté, n'être pas déraisonnable ; car il est vraisemblable que certaines choses arrivent contrairement à la vraisemblance².

L'imagination n'empêcherait donc pas, pour Aristote, l'implication du spectateur dans l'histoire, une implication qui, à défaut de l'imagination, se limiterait à une simple réflexion critique et distante. Dans la *Poétique*, cette dernière se présente ainsi comme ce qui plonge le spectateur dans l'histoire en lui permettant d'imaginer vivre les aventures des héros (ou au contraire d'imaginer qu'il refuse de les vivre pour favoriser d'autres trajectoires). La démarche semble être similaire dans la *Rhétorique*, où Aristote invite l'orateur à mobiliser son *logos*, afin d'imaginer les dispositions de ses auditeurs pour mieux se mettre à leur place, et donc les convaincre³.

¹ Aristote, *Poétique*, Paris, Tel-Gallimard, 1996, p. 61.

² *Ibid.*, p. 68.

³ Voir ici Martin Rueff, *Foudroyante pitié*, p. 13 et 35, Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 307, Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 553, et Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 20. Pour Emmanuel Bury, c'est plus précisément l'*ethos* qui, dans le cadre de la rhétorique, « oriente la *captatio benevolentiae* liminaire de toute prise de parole ; et son but premier est justement de se concilier la 'sympathie' de l'auditoire » (Emmanuel Bury, « La sympathie et le discours savant dans la République des Lettres : rhétorique et heuristique », in *Les Discours de la Sympathie*, p. 117-130, p. 117-118). Ce décentrement par la voie de l'imagination se retrouve également dans *L'institution de l'orateur* de Quintilien, œuvre dans laquelle, selon Coralie Bournonville, « l'effort d'imagination, par lequel l'orateur se met à la place de ceux qui ont souffert, est mis au service de l'éloquence efficace ; imaginer la souffrance des victimes permet de passionner le discours, la pitié rend éloquent » (Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 532).

Ce processus de décentrement intellectuel et imaginaire qui sous-tend le propos de Socrate se retrouve au XVIII^e siècle. Il est toutefois nécessaire, avant de nous y consacrer pleinement, de décrire brièvement les évolutions contextuelles qui conduisent la sympathie vers cette idée de décentrement. Dès le XVI^e siècle, dans le contexte d'échanges favorisés par des relations commerciales nouvelles avec des populations lointaines, la sympathie prend les contours d'un déplacement intellectuel, celui d'un regard qu'il s'agit de transporter de soi vers l'étranger, afin de mieux comprendre ce dernier ou soi-même. Montaigne est l'un des auteurs chez qui ce processus est le plus visible, comme en témoigne cet extrait des *Essais* sur les cannibales :

Il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses. Ils sont sauvages, de même que nous appelons sauvages les fruits que la nature, de soi et de son progrès ordinaire, a produits : là où, à la vérité, ce sont ceux que nous avons altéré par notre artifice et détourné de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages⁴.

Dans ce passage de Montaigne, l'idée du décentrement semble apparaître par la prise en compte d'un point de vue différent, un point de vue qui permettrait de comprendre ici à la fois indigènes et Français. C'est du fait même de cette différence, de cette défamiliarisation d'un regard conditionné par une réflexion occidentale, que la remise en question de vérités jugées jusque-là normales peut avoir lieu⁵.

⁴ Montaigne, *Essais*, p. 85.

⁵ Comme l'écrit l'historien Carlo Ginzburg au sujet de ce mécanisme qu'il nomme l'*estranagement*, « Les indigènes brésiliens, *incapables* de rien percevoir comme allant de soi, avaient vu quelque chose qui, d'ordinaire, était dissimulée par l'habitude et par la convention. *Cette incapacité à tenir la réalité pour sûre*

Facilité par des conditions de voyage nouvelles, ce processus de décentrement géographique et imaginaire se retrouve également à la fin du XVII^e siècle, période au cours de laquelle les Occidentaux voyagent beaucoup, au point que le voyage lui-même devient un genre littéraire, qui se couple à la science, à la psychologie, ou encore au roman⁶. Ce dernier domaine était d'autant plus valorisé que des territoires étaient régulièrement découverts, nourrissant par la même l'avènement, chez les romanciers, d'histoires d'amour, d'intrigues, d'aventures⁷.

Sympathie et décentrement ne sont toutefois pas encore pleinement mobilisés à l'endroit de ces populations. Il faudra en effet attendre le début du XVIII^e siècle afin que l'idée d'une supériorité de l'Occident sur l'Orient nourrisse, à l'initiative de penseurs tels que l'orientaliste Barthélemy d'Herbelot de Molainville, le philologue Hadrien Reland, le traducteur et orientaliste Simon Ockley⁸ et l'anthropologue et égyptologue Richard Pococke, de vraies remises en question. Il en sera également le cas par la suite grâce au comte de Boulainvilliers, dont l'œuvre *La Vie de Mahomet* véhicule l'idée d'une sagesse propre à chaque région, le Christ représentant celle des Juifs et Mahomet celle des Arabes⁹. Dans la première moitié du XVIII^e siècle, ces changements prennent les contours d'une invitation au décentrement, dont la nature rappelle la pensée relativiste de Montaigne. L'universalisme de certains concepts se heurte en effet à l'époque à un changement de focale indispensable, des régions et manières de pensée différentes étant

enchanta Montaigne » (Carlo Ginzburg, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001). Voir également Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue*, p. 80.

⁶ Selon Paul Hazard, dont nous nous proposons de nous appuyer sur la réflexion au sein de cette partie, « le fait est qu'à la fin du XVII^e siècle et au commencement du XVIII^e, l'humeur des Italiens redevenait voyageuse ; et que les Français étaient mobiles comme du vif d'argent [...] Les Allemands voyageaient, c'était leur habitude, leur manie [...] Les Anglais voyageaient, c'était le complément de leur éducation » (Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, p. 10-11). Voir également p. 12.

⁷ *Ibid.*, p. 258.

⁸ Comme l'écrit P. Hazard, « Simon Ockley [...] conteste que l'Occident l'emporte sur l'Orient. Car l'Orient n'a pas vu naître moins de génies ; et l'existence est plus heureuse, en Orient » (*Ibid.*, p. 18).

⁹ Voir *Ibid.*

régulièrement découvertes. Dès lors, la raison ne suffit plus, tant les habitudes se révèlent, selon les milieux, aussi bien logiques qu'illogiques¹⁰.

Sur un plan littéraire et philosophique, au début du siècle, la sympathie quitte le sens d'une autoconservation, celui que lui prête Hobbes¹¹, pour désigner une approche plus décentrée, plus philanthrope¹², notamment sous la plume d'auteurs tels que Marivaux, Diderot, Rousseau, ou encore Grouchy. C'est tout particulièrement le cas des romans mémoires, œuvres dans lesquelles les personnages incitent leurs lecteurs à se mettre à leur place par le biais de l'imagination et au travers de formules telles que « qu'on se représente » ou encore « figurez-vous ». C'est également l'imagination des personnages eux-mêmes qui est convoquée, et ce dans la perspective de défendre la capacité créatrice inhérente aux romans de l'époque¹³. Rétif de la Bretonne apparaît à ce titre comme une figure significative. La sympathie, dans les œuvres tardives de l'auteur, semble en effet prendre les contours d'un décentrement qui conduit l'auteur à imaginer des existences parallèles à la sienne, des existences, des « revies », qui lui assurent une survivance que vient renforcer l'écriture elle-même, en les fixant dans le souvenir collectif¹⁴.

Se constitue également, à l'époque, un dispositif récurrent où le relativisme se dissocie d'un changement de point de vue physique et anthropologique pour se rapprocher, au contraire, d'un décentrement fictif, provoqué par l'invention de

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹ Thomas Hobbes relie à l'époque la pitié à l'intellect, et plus précisément de l'imagination : « la pitié est l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le sentiment du malheur d'un autre [...] Le contraire de la pitié est la dureté du cœur ; elle vient soit de la lenteur de l'imagination, soit d'une forte opinion où l'on est d'être exempt d'un pareil malheur, soit de la misanthropie ou de l'aversion qu'on a pour les hommes » (Thomas Hobbes, *De la nature humaine*, Paris, Vrin, 1999, p. 88-89). Voir ici Coralie Bournonville, « Imaginer les sentiments d'autrui : un problème éthique et esthétique du roman-mémoires de la première moitié du 18e siècle », *Dix-huitième siècle*, 2011/1 (n° 43), p. 671-687. DOI : 10.3917/dhs.043.0671. URL : <https://www.cairn.info/revue-dix-huitieme-siecle-2011-1-page-671.htm>, p. 1).

¹² Consulter ici David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy*, p. 216.

¹³ Lire à ce sujet Coralie Bournonville, « Imaginer les sentiments d'autrui », p. 2.

¹⁴ Voir Rétif de La Bretonne, *Les Revies*, Oxford, Oxford University Studies in the Enlightenment, 2006. Nous nous appuyons ici sur les propos de Michel Delon, dans *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, p. 66-67 et 338, et de Pierre Testud, dans *Rétif de la Bretonne et la création littéraire*, Genève et Paris, Droz, 1977.

personnages issus de territoires lointains¹⁵. C'est le cas des *Lettres Persanes* de Montesquieu, des *Lettres d'une Péruvienne* de Graffigny et du *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot, œuvres que nous étudierons et dont le succès tient précisément à la popularité de ce thème qu'est celui de la relativité du point de vue, du regard étranger¹⁶.

Au XVIII^e siècle, ces réflexions se développent à l'aune d'un nouveau rapport au lecteur, un lecteur imaginaire que les auteurs de l'époque se représentent, dans le cadre d'une réflexion sur la réception de leurs œuvres. Le nombre d'adresses, d'avis, de portraits d'un « lecteur idéal » est ici révélateur d'un processus de décentrement qui opère en effet par la voie de l'imagination¹⁷. C'est là tout l'intérêt de l'écriture de Richardson, selon Diderot :

les passions qu'il peint sont telles que je les éprouve en moi ; ce sont les mêmes objets qui les émeuvent, elles ont l'énergie que je leur connais ; les traverses et les afflictions de ses personnages sont de la nature de celles qui me menacent sans cesse¹⁸.

L'écriture semble en effet devoir ici son efficacité au fait que l'auteur sollicite si puissamment l'imagination de son lecteur qu'il mobilise une sympathie et une pédagogie qui contribuent à l'implication de ce dernier¹⁹.

On ne saurait traiter la question de la sympathie imaginative sans mentionner les penseurs des sentiments moraux. Comme nous l'avons dit, les idées défendues par Marivaux, Diderot et Rousseau sont également abordées de l'autre côté de la Manche, chez des auteurs comme Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume et Smith, autant de penseurs chez qui l'imagination joue un rôle prépondérant au sein de la

¹⁵ Voir ici Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue*, p. 23.

¹⁶ Voir Roτραud von Kulesa, « Avant-propos », p. 12, et Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique*, p. 17.

¹⁷ Voir Gaëtan Brulotte, « La sympathie et la littérature érotique dans la France du XVIII^e siècle », p. 212-213.

¹⁸ Diderot, *Éloge de Richardson*, p. 6.

¹⁹ Voir Roger Lewinter, « Introduction à l'*Eloge de Richardson* », p. 121-122.

sympathie²⁰. Chez Hume, celle-ci se présente ainsi de façon avant tout intellectuelle, cognitive, psychologique²¹, et plus spécifiquement encore : imaginative. Pour Hume en effet, entrer en sympathie avec autrui est un processus qui consiste à percevoir ses émotions et sentiments comme des idées, des idées qui lui appartiennent. C'est ensuite vis-à-vis de ces mêmes idées que l'imagination bâtit des représentations, qui nourrissent dans un dernier temps les passions²². Imaginative, la sympathie apparaît par la même comme un principe collectif. Pour Hume en effet, celle-ci doit sa circulation au fait qu'elle s'affranchisse justement des corps par l'imagination²³. Cette interprétation semble se retrouver dans la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, œuvre dans laquelle l'aspect imaginatif de la sympathie, un aspect inévitable car l'on ne peut sympathiser entre les corps pour le philosophe²⁴, contribue également à sa diffusion au-delà des frontières du corps²⁵. De même que chez Hume, la sympathie apparaît à ce titre à la fois comme un instrument de régulation sociale – les individus développent un sentiment moral en imaginant comment leurs actes peuvent être perçus par d'autres²⁶ – et d'objectivité : pensons ici au principe du spectateur impartial, un être fictif qui freine, selon Smith, tout mouvement vers l'individualisme et favorise dès lors le vivre-ensemble²⁷.

²⁰ Voir Margaret Gilman, « Imagination and creation in Diderot », *Diderot Studies*, vol. 2, 1952, p. 200–220. Certains de ces penseurs semblent par ailleurs avoir vécu une véritable amitié, comme en témoigne l'étreinte entre Rousseau et Hume.

²¹ Nous renvoyons ici à Dario Perinetti, « Sympathie, croyance et histoire chez Hume », p. 394, ainsi qu'à Ildiko Csengei, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, p. 51.

²² Voir David Hume, *L'Entendement*, p. 159. Imaginative, la sympathie humienne l'est également par nécessité. Comme l'écrit Jean-Pierre Cléro en effet, « On a beau dire que, par la sympathie, on se met à la place d'autrui, on ne le fait jamais qu'imaginativement [...] le parallélisme des affects intimé par la sympathie ne saurait être une identité d'affects » (Jean-Pierre Cléro, « La sympathie, concept mort-né ? », p. 364-365).

²³ Voir ici Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 353.

²⁴ Consulter Adam Smith, *La théorie des sentiments moraux*, p. 59.

²⁵ Voir Ildiko Csengei, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, p. 51.

²⁶ Lire ici Adam Smith, *La théorie des sentiments moraux*, p. 203, et Fabienne Brugère, *L'expérience de la beauté*, p. 166-167.

²⁷ Voir *Ibid.*, p. 172. Consulter également Charles Wolfe, « La crypto-normativité d'Adam Smith », p. 464, Ildiko Csengei, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, p. 58, et Peter Marshall, Godwin, Yale, Yale University Press, 1984, p. 381.

Le caractère rationnel de l'imagination au XVIII^e siècle ne prémunit pas la sympathie de réflexions portant sur sa nature égocentrique²⁸. Dans la continuité de penseurs du siècle précédent qui, tels Jacques Esprit, considèrent que la pitié est tournée vers l'individu qui la mobilise²⁹, Malebranche fonde la bienveillance sur la réhabilitation du soi :

Ainsi nous ne devons point aimer notre prochain d'un amour d'*union* ni d'un amour de *conformité*. Mais nous pouvons & devons l'aimer d'un amour de *bienveillance*. Nous devons l'aimer en ce sens, que nous devons lui désirer la perfection & son bonheur ; & comme nos désirs pratiques sont causes occasionnelles de certains effets, qui sont utiles à ce dessein ; nous devons faire tous nos efforts pour leur procurer une solide vertu, afin qu'ils méritent les vrais bien qui en sont la récompense. C'est véritablement à cela, que nous oblige le commandement que Jésus-Christ nous a fait dans l'Évangile de nous aimer les uns les autres, comme nous-mêmes³⁰.

L'auteur du *Traité de morale* devient par la même à la fois l'adversaire des théologiens port-royalistes, eux-mêmes guidés par la pensée altruiste de Saint Augustin, et le chef de file des penseurs des Lumières, tels Fénelon, Fontenelle, Montesquieu, Marivaux, Diderot ou encore Rousseau³¹. Étroitement liée à la question de l'amour-propre, la sympathie est d'autant plus complexe à saisir qu'elle s'ancre profondément dans les enjeux de sociabilité de l'époque. L'individu du

²⁸ Consulter Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 173, Ildiko Csengei, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, p. 70 et C. Konczewski, *La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance*, Presses Universitaires de France, 1951, p. 159. Précisons toutefois ici que certains auteurs ne considèrent pas cette dernière caractéristique de la sympathie imaginative comme un défaut. Le fait que la sympathie ne me concerne que moi n'est ainsi pas nécessairement problématique chez Schopenhauer, pour qui le transfert d'ego d'un individu à l'autre est positif dans la mesure où refusant de me faire du mal, je refuserai d'en faire à autrui. Voir Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, Paris, Le livre de poche, 1991, p. 233.

²⁹ Voir Jacques Esprit, *La Fausseté des vertus humaines*, Paris, Aubier, 1996, et Robin Douglass, *Rousseau and Hobbes*, p. 155.

³⁰ Nicolas De Malebranche, *Traité de morale*, Rotterdam, Reinier Leers, 1684, p. 73-74.

³¹ Nous renvoyons ici à Antony McKenna, « Prévost lecteur de Malebranche et de Bayle : les plaisirs et le bonheur », in *Les Lumières en mouvement, la circulation des idées au XVIII^e siècle*, éd. Isabelle Moreau, Paris, ENS Editions, 2009, p. 159-172, p. 170-171.

XVIII^e siècle se pense dans le cadre d'une communauté, ce qui conduit parfois à la mobilisation d'une sympathie intéressée, se mettre à la place de l'autre par l'imagination afin de le satisfaire étant parfois conçu comme un processus permettant de recevoir en retour le même appui³², ou pour le dire autrement, je ne m'imagine à la place de l'autre qu'avec l'attente secrète que ce dernier se mette ensuite à la place de la mienne³³. Nous retrouvons les traces de cette sympathie égocentrée dans des textes du XVIII^e siècle, parmi lesquels les *Avis d'une mère à sa fille*, où Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles éduque son enfant à l'idée que la bienveillance envers l'Autre doit se comprendre comme un moyen de recevoir sa sollicitude en retour, ainsi que le *Traité de la société civile* de Buffier, au sein duquel est défendue la nécessité de participer au bonheur des autres dans la perspective d'être heureux soi-même³⁴. Satisfaire l'autre devient dès lors le signe d'un égocentrisme³⁵.

À travers cette forme de sympathie imaginative, l'autre se présente en effet comme le révélateur de soi. Au XVIII^e siècle, le moraliste Antoine Pecquet perçoit ainsi la sympathie comme une démarche profondément égocentrée :

³² Précisons ici que nous ne dressons pas le portrait d'individus qui réussissent sereinement à trouver une place en société, mais plutôt celui de femmes et hommes qui échouent et se tourment dès lors vers cette sympathie intéressée.

³³ Voir Projet EEE, « La morale et la pitié - Gaëtan Demulier », Lycée Sèvres, 2013, 31,11.

³⁴ Nous nous appuyons ici sur le propos de Christine Hammann, dans *Déplaire au public: le cas Rousseau*, p. 70-71.

³⁵ Voir ici Emmanuel Bury, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme (1580-1750)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 197.

Si nous voyons quelqu'un dans le malheur ; si quelqu'un nous paraît dans une grande douleur : est-ce en nous mettant à sa place, que nous sommes touchés ? Adoptons-nous sa situation pour la mieux sentir ? Nous la retraçons-nous relativement à celui que nous plaignons ? Non ; mais nous nous peignons à nous-mêmes, pour mesurer le sentiment que nous accordons à d'autres. [...] Nous nous rappelons aisément, à l'occasion de nos pareils, les images qui nous ont intéressés personnellement. Les idées alors se tracent vivement dans notre cerveau : mais quoique l'effet en soit louable, nos pareils ne doivent principalement ces mouvements et ce qu'ils peuvent produire en leur faveur qu'à la parité des objets. Un homme qui aura essuyé un naufrage, donnera facilement des larmes au récit d'une tempête que tout autre écouterait avec une très légère émotion³⁶.

Cette forme de pitié se lit également sous la plume de Madame d'Épinay, dont *L'Histoire de Madame de Montbrillant* met en scène un personnage, Émilie de Montbrillant, chez qui la sympathie est principalement mobilisée dans le souci de bâtir une identité toute personnelle. Ce processus est ainsi mis en œuvre lors de l'exil de René, un exil qui est présenté comme le révélateur, chez Émilie, d'une direction dont elle a su se garder³⁷.

La focalisation sur la nature égocentrée de la sympathie imaginative s'étend également, au XVIII^e siècle, aux penseurs des sentiments moraux, comme Shaftesbury, figure paradoxale, qui reproche aux auteurs de solliciter la sympathie de leurs lecteurs de façon exacerbée dans leurs préfaces pour se valoriser auprès d'eux³⁸, et rappelle dans le même temps et à plusieurs reprises combien la sympathie imaginative vise avant tout au bonheur de celui qui la mobilise³⁹. Cette

³⁶ Antoine Pecquet, *Pensées diverses sur l'homme*, Paris, Nyon, 1738, p. 190-191. Voir ici Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 533.

³⁷ Nous nous appuyons ici sur l'analyse d'Adélaïde Cron, dans « Rousseau personnage de roman. Dans *L'Histoire de Madame de Montbrillant* de Mme d'Épinay », in *Rousseau et le roman*, éd. Coralie Bournonville, Colas Duflo, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« Rencontres », 47), p. 209-222, p. 218.

³⁸ Voir Fabienne Brugère, *Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité selon Shaftesbury*, p. 62.

³⁹ Consulter ici Ryan Patrick Hanley, « The Eighteenth-Century Context of Sympathy from Spinoza to Kant » in *Sympathy : A History*, trad. fr. personnelle, p. 194.

interprétation se lit également sous la plume de Mandeville, pour qui la pitié dérive de l'égoïsme⁴⁰, ainsi que chez Chesterfield dont le rapport décomplexé aux questions de réception littéraire témoigne d'une sympathie ouvertement intéressée, au profit du succès de l'œuvre, à l'endroit du lecteur⁴¹. Chez Hume comme chez Shaftesbury, un paradoxe est également visible, dans la mesure où l'auteur du *Traité sur l'entendement humain* s'oppose d'un côté à la théorie des philosophes péripatéticiens pour qui la sympathie n'est qu'une projection de soi en rappelant combien le regard sympathique occulte justement ce soi pour s'intéresser à l'autre⁴², et déclare dans le même temps que sympathiser contribue souvent à rendre similaire ce qui ne l'est pas, à se voir dans l'autre⁴³, ce qui ferait par la même de la sympathie imaginative un processus tourné vers soi. L'ambivalence se creuse encore chez Smith, pour qui la sympathie semble également s'émanciper d'autrui⁴⁴, preuve étant que « nous sympathisons même avec les morts »⁴⁵. La sympathie serait dès lors de nouveau centrée sur le moi, un moi imaginativement projeté dans l'autre⁴⁶.

⁴⁰ Lire ici l'analyse de Robin Douglass, dans *Rousseau and Hobbes: Nature, Free Will, and the Passions*, p. 86.

⁴¹ Nous reprenons ici sur le propos de Christine Hammann, dans *Déplaire au public: le cas Rousseau*, p. 75-76.

⁴² Consulter ici David Hume, *L'Entendement, Traité de la nature humaine*, p. 160 et Geoffrey Sayre-McCord, « Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgment » in *Sympathy: A History*, p. 227.

⁴³ Voir David Hume, *L'Entendement, Traité de la nature humaine*, p. 236 et Jean-Pierre Cléro, « La sympathie, concept mort-né ? », p. 375.

⁴⁴ Voir ici Jean Mathiot, *Adam Smith, Philosophie et économie*, p. 20 et Ildiko Csengei, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, p. 52-53.

⁴⁵ Adam Smith, *La théorie des sentiments moraux*, p. 30.

⁴⁶ Selon Ildiko Csengei, « il y a plusieurs contradictions plutôt apparentes dans la théorie de Smith sur la sympathie. Il défend d'un côté l'idée que les émotions altruistes sont toujours présentes dans notre esprit et de l'autre, il construit un système sur la supposition d'un égoïsme initial. Tandis que les moralistes britanniques avant Smith insistaient sur la nature innée du comportement bienveillant et humaniste, les passages individualistes jouent un rôle fondamental dans la théorie morale de Smith » (Ildiko Csengei, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, p. 52-53). Csengei rappelle en effet combien, chez l'auteur de *La théorie des sentiments moraux*, « pour sympathiser, nous vidons les émotions de l'autre et remplissons l'espace vide avec nos propres narrations et sentiments » (*Ibid.*, p. 61). Nous renvoyons également ici à John Dwyer, *Age of the Passions*, Edinburgh, Tuckwell Press, 1998, p. 14, Charles Wolfe, « La crypto-normativité d'Adam Smith », p. 462, et Jean Mathiot, *Adam Smith, Philosophie et économie*, p. 34.

La sympathie, en tant que processus de décentrement intellectuel et imaginaire, atteste de nouveau d'une proximité entre la réflexion des penseurs des sentiments moraux et celle de Diderot. Nous verrons en effet qu'envisagée par un prisme imaginaire, la sympathie présente un caractère égocentrique chez le philosophe. Avant d'aborder ce point, nous nous proposons toutefois d'expliquer en quoi l'on est ici autorisé à parler d'une sympathie imaginative. L'interrogation que nous avons exprimée dans le cadre de notre propos sur le sentiment pourrait en effet ici être renouvelée, dans la mesure où l'idée d'une sympathie qui soit perçue, chez les mêmes auteurs, comme un phénomène immédiat *et* en tant qu'un processus imaginaire peut surprendre. Nous verrons pourtant en quoi la sympathie échappe à cet antagonisme, comme à celui dont nous avons déjà fait mention, et ce aussi bien chez Diderot, Rousseau, que Grouchy.

Pour mieux comprendre cette complexité de la sympathie chez Diderot, il est nécessaire d'évoquer une évolution épistémologique dans la pensée de l'auteur, celle qui le conduit au relativisme. Aux confins de sa carrière littéraire, et dans la continuité de Montaigne dont nous avons fait mention, Diderot semble en effet s'intéresser à la multiplicité des points de vue, ainsi qu'à leur légitimité respective. Dans certaines de ses œuvres (nous verrons que ce n'est pas le cas pour toutes), l'auteur s'éloigne par là même d'une logique universaliste pour affirmer au contraire la présence de réalités multiples et dépendantes de ceux qui les observent, des réalités qui varient également selon l'objet observé lui-même⁴⁷ (c'est en ce sens que

⁴⁷ Voir *Ibid.*, p. 364-366. C'est ici le sens, sur un plan esthétique, de ce que Diderot nomme « le beau aperçu », une notion diderotienne qui explique, pour Colas Duflo, que « les goûts puissent évoluer avec la culture, qui nous fait apercevoir de nouveaux rapports » et qui implique « une relativité possible des jugements en fonction des individus » (Colas Duflo, « 'La nature ne fait rien d'incorrect.' Forme artistique et forme naturelle chez Diderot » in *Diderot et la question de la forme*, éd. Annie Ibrahim, Presses Universitaires de France, 1999, p. 78). Voir également Robert Niklaus, « Diderot et Rousseau : pour et contre le théâtre », *Diderot studies*, vol. 4, 1963, p. 153-189, p. 184.

nous pourrions parler chez Diderot d'un décentrement qui contribuerait à un savoir infini, puisque sans cesse déclinable).

Une des formes privilégiées de ce relativisme, chez le philosophe, semble être celle du dialogue. Celui-ci apparaît effectivement, du fait même de la pluralité des voix qu'il fait entendre, comme l'instrument idéal du décentrement tel qu'envisagé par Diderot. C'est en effet à travers le dialogue que la réalité est morcelée par l'auteur et que ces mêmes morceaux, bien que variant les uns des autres, sont présentés de façon également légitime⁴⁸. Le philosophe instaure par la même une épistémologie nouvelle, par la voie de laquelle la vérité ne se bâtit plus par le prisme d'un raisonnement progressif et logique mais par une restitution successive de points de vue contraires et également fondés⁴⁹.

Bien que ce décentrement imaginatif soit principalement visible dans les textes tardifs de Diderot, des traces semblent apparaître dans ses premières œuvres. Dans sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, Diderot oppose ainsi sa réflexion au rationalisme, tel que défendu par Locke notamment, pour qui la vérité, une vérité universelle et unique, est potentiellement accessible par la voie des sens :

Comme je n'ai jamais douté que l'état de nos organes et de nos sens n'ait beaucoup d'influence sur notre métaphysique et sur notre morale, et que nos idées les plus purement intellectuelles, si je puis parler ainsi, ne tiennent de fort près à la conformation de notre corps, je me mis à questionner notre aveugle sur les vices et sur les vertus⁵⁰.

⁴⁸ Voir ici Colas Duflo, « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? », in *Diderot Studies*, Vol. 28, Librairie Droz, 2000, p. 102.

⁴⁹ Pour étendre la réflexion, consulter ici Marian Skrzypek, « Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 26, Société Diderot, 1999, p. 35.

⁵⁰ Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, *Œuvres complètes*, I, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875-1877, p. 288.

Par l'imagination sympathique de la réalité telle que perçue par l'aveugle, Diderot semble ici indiquer que la vérité est nécessairement relative, car dépendant des sens et de la subjectivité de chacun⁵¹.

Ce processus de décentrement semble toutefois plus visible, chez Diderot, dans des œuvres de la seconde moitié du siècle comme *Le neveu de Rameau*. Le format dialogique du texte du philosophe se présente ici en effet comme une tentative de démontrer l'impossibilité d'une vérité unique⁵² :

Au reste, souvenez-vous que dans un sujet aussi variable que les mœurs, il n'y a rien d'absolument, d'essentiellement, de généralement vrai ou faux ; sinon qu'il faut être ce que l'intérêt veut qu'on soit, bon ou mauvais, sage ou fou, décent ou ridicule, honnête ou vicieux⁵³.

À l'image de ce passage, chacune des tentatives du philosophe pour formuler un axiome est ainsi battue en brèche par le Neveu, qui insiste sur leur inévitable partialité ainsi que leur statut relatif⁵⁴.

Le dispositif semble être en partie similaire dans *Le Supplément au voyage de Bougainville*. Les dialogues entre A et B apparaissent en effet comme un moyen, pour Diderot, de remettre en question par une sympathie conçue en tant que décentrement imaginatif, l'évidence d'un discours unique, en l'occurrence celui de l'Occident⁵⁵.

⁵¹ Voir Andrew Curran, « Diderot's Revisionism: Enlightenment and Blindness in the 'Lettre sur les aveugles' », in *Diderot Studies*, Vol. 28, Librairie Droz, 2000, p. 80-81.

⁵² Voir ici Pierre Hartmann, « Un si lumineux aveuglement : une étude sur "Le Neveu de Rameau" et la crise des Lumières », in *Diderot Studies*, Vol. 26, Librairie Droz, 1995, p. 157.

⁵³ Diderot, *Le Neveu de Rameau, Œuvres complètes*, I, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875-1877, p. 83.

⁵⁴ Comme l'écrit Colas Duflo en effet, « dès que le Philosophe veut poser un universel, et de façon privilégiée un universel moral, le Neveu, dans sa réponse, le renvoie à sa particularité, et lui rappelle que son point de vue n'est précisément qu'un point de vue, singulièrement orienté, et complètement déterminé par la place qu'il occupe » (Colas Duflo, « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? », p. 107).

⁵⁵ Voir Marie-Hélène Chabut, « *Le Supplément au Voyage de Bougainville* : une poétique du déguisement », in *Diderot Studies*, Vol. 24, Librairie Droz, 1991, p. 11.

Imitons le bon aumônier moine en France, sauvage dans Tahiti⁵⁶

À l'image de ce propos, dont la nature n'est pas sans rappeler les idées défendues dans *La Vie de Mahomet*, du comte de Boulainvilliers, les dialogues dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* se présentent comme le moyen par lequel, à travers le processus sympathique, Diderot affirme la légitimité des différents points de vue (ceux de l'Orient et de l'Occident) et par la même, des différentes cultures qui les expriment⁵⁷.

LE DECENTREMENT IMAGINATIF CHEZ ROUSSEAU

Comme pour Diderot, la pitié chez Rousseau semble échapper à cette dichotomie entre l'idée d'un phénomène immédiat d'un côté et d'un processus intellectuel de l'autre. Cette hypothèse se vérifie dans un cadre sentimental – nous en avons fait mention – mais également sur le plan de l'imagination. Chez Rousseau, la pitié apparaît en effet comme une faculté de décentrement qui emprunte parfois moins à la sensation qu'à la réflexion et à l'imagination⁵⁸. Cette interprétation trouve un ancrage significatif dans l'*Émile*, où la sympathie quitte au sein de certains passages son interprétation immédiate et corporelle, pour prendre des contours plus intellectuels, et par la même complexes. Émile est ainsi sans cesse instruit sur les

⁵⁶ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville, ou Dialogue entre A et B, Œuvres complètes*, II, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875-1877, p. 249. Voir ici Kai Mikkonen, « Narrative Interruptions and the Civilized Woman: The Figures of Veiling and Unveiling in Diderot's "Supplément au Voyage de Bougainville" », in *Diderot Studies*, Vol. 27, Librairie Droz, 1998, p. 147.

⁵⁷ Le relativisme, provoqué par la sympathie, se lit également dans les *Salons* de Diderot. C'est le cas du *Salon de 1769*, dans le cadre duquel Diderot critique le tableau de Boucher représentant une caravane, tableau qui conduit Diderot à imaginer un désaccord entre deux personnages, que l'auteur clôt en donnant raison à chacun.

⁵⁸ Selon Johanna Lenne-Cornuez, « l'imagination » est en effet « 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 » (Johanna Lenne-Cornuez, « Éduquer à la compassion », p. 6). Cette forme de pitié, intellectuelle, est également centrale dans les travaux de certains spécialistes de Rousseau, tels que Victor Goldschmidt, Jacques Derrida, Paul Audi ou Ryan Patrick Hanley.

habitudes des riches, sans cesse encouragé à apprendre leurs coutumes, à manifester en ce sens une forme de sympathie intellectuelle à leur égard, tout en étant invité toutefois à ne pas souscrire à la sympathie au point de se mettre à leur place :

Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre.

Si l'on trouve des exceptions à cette maxime, elles sont plus apparentes que réelles. Ainsi l'on ne se met pas à la place du riche ou du grand auquel on s'attache; même en s'attachant sincèrement, on ne fait que s'approprier une partie de son bien-être. Quelquefois on l'aune dans ses malheurs; mais, tant qu'il prospère, il n'a de véritable ami que celui qui n'est pas la dupe des apparences, et qui le plaint plus qu'il ne l'envie, malgré sa prospérité⁵⁹.

Intellectuelle, la sympathie rousseauiste l'est plus particulièrement vis-à-vis de son lien à l'imagination⁶⁰, car comme l'écrit l'auteur de *l'Essai sur l'origine des langues* :

La pitié, bien que naturelle au cœur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu⁶¹.

Chez Rousseau, la pitié apparaît, nous l'avons vu, comme un phénomène naturel et immédiat. Ce n'est toutefois qu'à travers le prisme de l'imagination que celle-ci devient en effet active. Comme l'écrit l'auteur au sujet d'Émile,

quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables⁶².

⁵⁹ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 383. Voir également Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 532-533.

⁶⁰ Voir ici Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte*, p. 77.

⁶¹ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 385-386.

⁶² Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 380.

La réflexion est similaire dans le passage suivant :

Le sentiment physique de nos maux est plus borné qu'il ne semble; mais [...] c'est par l'imagination qui les étend sur l'avenir, qu'ils nous rendent vraiment à plaindre⁶³.

L'exercice de la sympathie semble à ce titre nécessiter l'activité de l'imagination⁶⁴. C'est effectivement par le prisme de cette faculté que l'individu compatissant peut s'extraire de lui-même, se décentrer donc, afin de se déplacer dans l'autre :

nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui⁶⁵.

C'est en d'autres termes l'imagination des douleurs d'autrui (ainsi que l'imagination en retour que nous puissions être affectés de ces mêmes douleurs) qui provoquent la mise en action de la sympathie chez Rousseau⁶⁶.

Chez l'auteur de l'*Émile*, l'imagination se présente également comme un moyen de s'émanciper de l'amour-propre, à travers une pitié développée⁶⁷. Distincte de son interprétation naturelle, cette forme de sympathie accessible par la voie de l'intellect (plus précisément de l'éducation, dans l'*Émile*) se conçoit en effet comme un moyen de se libérer d'un point de vue égocentré pour endosser, par l'imagination, un angle différent :

⁶³ *Ibid.*, p. 385-386.

⁶⁴ Voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 330.

⁶⁵ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 381. Consulter ici Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 176.

⁶⁶ Voir ici Rosanne Kennedy, « Rêver de politique. Les Rêveries du promeneur solitaire », in *Philosophie de Rousseau*, p. 413-426, p. 414.

⁶⁷ Nous renvoyons à Ryan Patrick Hanley, « Pitié développée. Aspects éthiques et épistémiques », p. 307, ainsi qu'à Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique », in *Rousseau et les sciences*, éd. B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 237-256, p. 247.

N'accoutumez donc pas votre élève à regarder du haut de sa gloire les peines des infortunés, les travaux des misérables; & n'espérez pas lui apprendre à les plaindre, s'il les considère comme lui étant étrangers. Faites-lui bien comprendre que le sort de ces malheureux peut être le sien⁶⁸.

À travers le décentrement imaginatif auquel elle conduit, la pitié développée agit en ce sens comme un phénomène qui extrait l'individu de l'égoïsme⁶⁹.

Dans un cadre plus vaste, il est également légitime de penser que le décentrement chez Rousseau se conçoit comme une démarche anthropologique et morale. L'oubli de soi dont nous avons fait mention, couplé à la sympathie imaginative, contribue en effet à penser l'individu par la voie d'un prisme dénué (aussi dénué que possible, du moins) de jugements subjectifs et/ou culturels⁷⁰. C'est en ce sens que le décentrement, chez Rousseau, revêt un caractère moral. Par la voie de l'imagination en effet, la sympathie permet d'identifier les besoins et désirs personnels qu'a un individu, avant que n'interviennent les injustices et préjugés sociaux⁷¹. L'auteur de l'*Émile* écrit ainsi que

le plus sûr moyen de s'élever au-dessus des préjugés & d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses, est de se mettre à la place d'un homme isolé, & de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même, eu égard à sa propre utilité⁷².

⁶⁸ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 384. Voir ici Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique », p. 247.

⁶⁹ Voir Ryan Patrick Hanley, « Pitié développée. Aspects éthiques et épistémiques », p. 315, et Frederick Neuhaus, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 227-228.

⁷⁰ C'est ici l'une des raisons pour lesquelles Claude Lévi-Strauss perçoit en Rousseau le précurseur des sciences humaines (Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1996, p. 53-54). Voir également Adrien Paschoud, « Claude Lévi-Strauss, lecteur de Diderot », p. 188, et Jacques Berchtold, « Le roman en tension. *La Nouvelle Héloïse* et la concurrence des codes », in *Rousseau et le roman*, p. 17-32, p. 25.

⁷¹ Nous renvoyons ici à Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique », p. 247.

⁷² Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 308.

Une fois ces désirs et besoins identifiés par la voie du décentrement imaginatif, l'élargissement peut avoir lieu et inscrire par la même cette démarche dans un cadre interindividuel et moral :

Il ignore quelle est la place des autres, mais il sent la sienne & s'y tient. Au lieu des lois sociales qu'il ne peut connaître, nous l'avons lié à des chaînes de la nécessité. Il n'est presque encore qu'un être physique, continuons de le traiter comme tel.

C'est par leur rapport sensible avec son utilité, sa sûreté, sa conservation, son bien-être, qu'il doit apprécier tous les corps de la nature & tous les travaux des hommes⁷³.

C'est ici à partir du point de vue imaginé de l'homme isolé, ou du jeune Émile en l'occurrence, que Rousseau suggère d'évaluer, par le prisme d'une sympathie qui présuppose le décentrement, les interactions moralement fondées de l'individu en société⁷⁴.

Sur le plan énonciatif, chez Rousseau, le décentrement intellectuel est également mobilisé par les adresses au lecteur, des adresses qui provoquent l'implication de ce dernier. La scène de la lecture présentée dans le seconde préface de *Julie ou la Nouvelle Héloïse* est à ce titre révélatrice :

⁷³ *Ibid.*, p. 313.

⁷⁴ Voir Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique », p. 247, et Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 179. Dans un domaine différent, celui de la sympathie amoureuse, le décentrement imaginatif semble également être mobilisé par Rousseau. Dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Rousseau paraît en effet inscrire cette faculté au centre de la passion entre Julie et Saint-Preux, comme en témoigne la scène du portrait : « Je m'imagine que tu tiens mon portrait, et suis si folle que je crois sentir l'impression des caresses que tu lui fais et des baisers que tu lui donnes : ma bouche croit les recevoir, mon tendre cœur croit les goûter. Ô douces illusions ! ô chimères, dernières ressources des malheureux ! » (Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 379). Il s'agit bel et bien ici, pour Julie, de se décentrer par la voie de l'imagination pour se transporter à l'intérieur même du portrait, ce afin de sentir les caresses de Saint-Preux. Comme l'écrit Gabrielle Radica au sujet de ce passage, « l'épanchement s'allie à la sympathie. La communication des amants est rendue possible par l'identification imaginaire, ainsi que par la référence à des objets communs vers lesquels leur imagination s'élançe en s'échauffant » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 718). Voir également Jean-Philippe Gersperrin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 154.

R. Non. Une honnête fille ne lit point de livres d'amour. Que celle qui lira celui-ci, malgré son titre, ne le plaigne point du mal qu'il lui aura fait : elle ment. Le mal était fait d'avance; elle n'a plus rien à risquer.

N. À merveille! Auteurs érotiques venez à l'école : vous voilà tous justifiés.

R. Oui, s'ils le sont par leur propre cour & par l'objet de leurs écrits.

N. L'êtes-vous aux mêmes conditions ?

R. Je suis trop fier pour répondre à cela, mais Julie s'était fait une règle pour juger les livres; si vous la trouvez bonne, servez-vous-en pour juger celui-ci⁷⁵.

Nous pouvons considérer que dans ce passage, Rousseau ne situe pas la morale dans ce que le texte contient, mais dans celle ou celui qui le lit et dont l'interprétation en bâtit le sens⁷⁶. Dans l'*Émile*, le propos semble également suivre la même tendance :

C'est un assez beau roman que celui de la nature humaine. S'il ne se trouve que dans cet écrit, est-ce ma faute ? Ce devrait être l'histoire de mon espèce ? Vous qui la dépravez, c'est vous qui faites un roman de mon livre⁷⁷.

Dans cet extrait en effet, Rousseau paraît de nouveau compter sur le décentrement réflexif de son lecteur imaginaire, celui-ci adaptant les prescriptions de l'œuvre à son propre environnement⁷⁸. Il en est de même dans les *Confessions*, où Rousseau mobilise la sympathie de ce dernier en l'invitant à forger son propre sens :

⁷⁵ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. xxxii-xxxiii.

⁷⁶ Nous nous inspirons ici de la pensée de Bérengère Baucher, dans « Rousseau et l'ombre de Dante. La leçon de lecture dans *La Nouvelle Héloïse* (I, xii) », in Coralie Bournonville. , Colas Duflo. *Rousseau et le roman*, p. 149-170, p. 154.

⁷⁷ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, V, p. 318.

⁷⁸ C'est en ce sens que chez Rousseau, selon Christophe Martin, « la fiction chimérique doit en fait être conçue comme le laboratoire de l'homme nouveau. Le régime textuel de l'*Émile* n'est pas descriptif mais prescriptif. C'est au lecteur qu'il appartient d'agir pour adapter les insuffisances du réel observable aux exigences de la nature que Rousseau lui aura fait découvrir » (Christophe Martin, « Donner corps aux chimères. Julie ou la nouvelle Galathée ? », in *Rousseau et le roman*, p. 105-122, p. 116).

Si je me chargeais du résultat & que je lui disse ; tel est mon caractère, il pourrait croire, sinon que je le trompe, au moins que je me trompe. Mais en lui détaillant avec simplicité tout ce qui m'est arrivé, tout ce que j'ai pensé, tout ce que j'ai senti, je ne puis l'induire en erreur à moins que je ne le veuille, encore même en le voulant n'y parviendrais-je pas aisément de cette façon. C'est à lui d'assembler ces éléments & de déterminer l'être qu'ils composent; le résultat doit être son ouvrage, & s'il se trompe alors, toute l'erreur sera de son fait⁷⁹.

Ce passage semble être lui aussi prescriptif. Le lecteur imaginé est ici incité à bâtir son propre portrait de Rousseau en réunissant les divers éléments qui lui ont été disséminés au cours de sa lecture⁸⁰.

Cette invitation que l'auteur formule à l'endroit de son lecteur pourrait s'appliquer, d'une certaine manière, à Rousseau en personne. C'est en effet l'auteur des *Rêveries* lui-même qui semble parfois devoir combler les insuffisances du réel par l'imagination. Chez Rousseau, la sympathie se présente ainsi comme un processus permettant de compenser les manques de la réalité à travers l'imagination d'une existence fictive, comme en témoigne sa nostalgie de l'île Saint-Pierre :

Les hommes se garderont, je le sais, de me rendre un si doux asile où ils n'ont pas voulu me laisser. Mais ils ne m'empêcheront pas du moins de m'y transporter chaque jour sur les ailes de l'imagination, & d'y goûter durant quelques heures le même plaisir que si je l'habitais encore.

⁷⁹ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 6-7. Voir ici Aurélia Gaillard, « 'Ne pas être à sa place', 'ne pas rester en place' », p. 93.

⁸⁰ L'implication du lecteur, par la voie d'une sympathie intellectuelle, est parfois mobilisée de manière plus indirecte chez Rousseau, à travers ce que Colas Duflo identifie comme étant des marqueurs du dissertatif. Selon Duflo, dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, ces marqueurs apparaissent comme des « signaux qui avertissent le lecteur d'un changement dans le pacte de communication ; une nouvelle attitude est requise de sa part, une compétence spécifique. Il ne lit plus simplement les *Lettres de deux amants*, habitants d'une petite ville au pied des Alpes dans l'attente d'en savoir plus sur leur intrigue sentimentale. L'amant fictif devient dissertateur s'adressant à une dissertataire, et le lecteur, à travers elle, est tenu de se faire dissertataire également » (Colas Duflo, « Du dissertatif. Les lettres « fastueusement raisonnées » de *La Nouvelle Héloïse* », in *Rousseau et le roman*, p. 51-68, p. 59).

De nouveau donc, la sympathie apparaît ici comme un décentrement imaginaire, qui donne les moyens à une existence irréaliste de produire un bonheur inatteignable, ou perdu, dans la vie réelle⁸¹. C'est également de ce même décentrement qu'il s'agit, lorsque Rousseau évoque le souvenir de Chambéry, dans les *Confessions* :

Le son des cloches, qui m'a toujours singulièrement affecté, le chant des oiseaux, la beauté du jour, la douceur du paysage, les maisons éparses et champêtres dans lesquelles je plaçais en idée notre commune demeure ; tout cela me frappait tellement d'une impression vive, tendre, triste et touchante, que je me vis comme en extase transporté dans cet heureux temps et dans cet heureux séjour⁸².

Par la voie de la sympathie, Rousseau semble effectivement se déplacer ici, à travers l'imagination, vers le lieu d'une existence heureuse⁸³, ce dernier passage apparaissant dès lors lui aussi comme une tentative mémorielle de se transporter, par l'écriture, vers une vie lointaine, imaginaire et idyllique⁸⁴.

Deux des domaines qui favorisent le mieux ce décentrement, chez Rousseau, sont ceux de l'écriture et de la lecture. Dans ses *Confessions*, l'auteur se transporte ainsi par la voie de l'imagination dans ses écrits lointains, des écrits qui se présentent comme des refuges heureux face aux difficultés de l'existence :

⁸¹ Comme le rappelle Guilhem Farrugia, l'articulation entre imagination et fiction est inévitable chez Rousseau, car « si la fiction n'est plus seulement un mensonge mais une manière d'être, un espace imaginaire permettant une existence authentiquement heureuse, cela va de pair avec une imagination capable de créer cette fiction » (Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 65-66). Voir également *Ibid.*, p. 63.

⁸² Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 138.

⁸³ Voir Aurélie Gaillard, « 'Ne pas être à sa place', 'ne pas rester en place'. Place et déplacement dans les six premiers livres des *Confessions* », in *Les Confessions - Se dire, tout dire*, éd. Jacques Berchtold, Claude Habib, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 81-94, p. 90. Selon Gaillard, chez Rousseau, « le besoin de voyage (ne pas tenir en place), décrit [...] dans son expression la plus primitive, seul et à pied, dans la nature, avec le grand air de la campagne, [...] est conçu comme une expérience ontologique qui permet à Rousseau de se dégager de la 'mauvaise place' qui lui est assignée » (*Ibid.*, p. 87).

⁸⁴ Voir ici *Ibid.*, p. 82 et 89.

Les loisirs de mes promenades journalières ont souvent été remplis de contemplations charmantes, dont j'ai regret d'avoir perdu le souvenir. Je fixerai par l'écriture celles qui pourront me venir encore ; chaque fois que je les relirai m'en rendra la jouissance. J'oublierai mes malheurs, mes persécuteurs, mes opprobres, en songeant au prix qu'avait mérité mon cœur⁸⁵.

Dans la lecture d'œuvres autres que les siennes, Rousseau trouve également un moyen de s'extraire de son existence par la voie de la sympathie imaginative. La littérature apparaît en effet, chez l'auteur des *Confessions*, comme un véhicule vers des réalités autres, des réalités où son identité rejoint celle de personnages fictifs⁸⁶, comme pour les œuvres de Plutarque :

De ces intéressantes lectures, des entretiens qu'elles occasionnaient entre mon père & moi, se forma cet esprit libre & républicain, ce caractère indomptable & fier, impatient de joug & de servitude qui m'a tourmenté tout le temps de ma vie dans les situations les moins propres à lui donner l'essor. Sans cesse occupé de Rome & d'Athènes ; vivant, pour ainsi dire avec leurs grands hommes, né moi-même Citoyen d'une République & fils d'un père dont l'amour de la patrie était la plus forte passion, je m'en enflammais à son exemple ; je me croyais Grec ou Romain; *je devenais le personnage dont je lisais la vie*⁸⁷.

À travers la littérature en effet, et de nouveau, Rousseau trouve un moyen de se décentrer par un processus imaginatif. Il est ici intéressant de constater que cet usage de la sympathie dans les *Confessions* comporte des résonances, là encore, avec l'*Einfühlung*. Lors des premières discussions esthétiques qui suivent la

⁸⁵ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 376, nos italiques. Comme le rappelle Guilhem Farrugia, « la lecture projetée » des œuvres de Rousseau « sera le moyen de se souvenir d'un moi qui n'est plus et dont le souvenir s'estompe » (Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 58).

⁸⁶ Voir Catriona Seth, « Rousseau et ses doubles », in *Les Confessions - Se dire, tout dire*, p. 151-168, p. 166.

⁸⁷ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 6-7, nos italiques. Benoit Caudoux associe ce déplacement d'identité au « mal provoqué, dans l'enfance de Rousseau lui-même, par la lecture abusive des romans et de l'histoire » (Benoit Caudoux, « Émile et Robinson », in *Rousseau et le roman*, p. 171-208, p. 186). Voir ici également Christopher Kelly, *Rousseau's Exemplary life. The « Confessions » as Political Philosophy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1987, p. 22-23.

parution en 1766 du *Laocoon* en effet, Gotthold Ephraim Lessing invite les peintres à se projeter, comme il en est le cas pour Rousseau, au sein de descriptions littéraires (poétiques plus précisément, dans le cas de Lessing) par la voie de l'imagination⁸⁸.

SYMPATHIE, IMAGINATION ET AMOUR-PROPRE : ROUSSEAU

Envisagée en tant que processus intellectuel, la sympathie développée chez Rousseau n'en doit pas moins composer avec les ressorts de l'amour-propre. Du fait de la laïcisation de la pitié dont nous avons fait mention, la sympathie revêt en effet chez le philosophe un aspect nuancé, conditionnel. « Il n'est pas dans le cœur humain », écrit comme nous l'avons déjà dit Rousseau, « de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux qui sont plus à plaindre »⁸⁹. On ne se met ainsi pas « à la place du riche ou du grand auquel on s'attache », pour l'auteur de l'*Émile*, « même en s'attachant sincèrement »⁹⁰. Ancrée dans l'Homme, la sympathie devient dès lors soumise aux ambivalences de ce dernier, tout particulièrement celles qu'influence son amour-propre. En parallèle aux penseurs des sentiments moraux, Rousseau semble en effet s'intéresser à la relation qu'entretient la sympathie avec ce dernier⁹¹. Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, l'*Émile* et le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi*

⁸⁸ « Ils se nourrissaient de l'esprit du poète », écrit ainsi Lessing, « ils remplissaient leur imagination de ses traits les plus sublimes » (Gotthold Ephraim Lessing, *Laocoon*, Paris, Hermann, 1990, p. 153). Voir ici Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 33, et Jolanta Bialostocka, « Introduction au Laocoon », in Gotthold Ephraim Lessing, *Laocoon*, Hermann, 1990, p. 21.

⁸⁹ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 308. Voir ici Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 486, Note 469.

⁹⁰ Selon Rosanne Kennedy, chez Rousseau, « notre capacité de nous identifier à d'autres » est en effet limitée « par notre situation économique et sociale. Si d'autres diffèrent trop de nous, notre capacité d'imaginer leur souffrance comme potentiellement nôtre se réduit » (Rosanne Kennedy, « Rêver de politique », p. 414). C'est à ce titre que, selon Johanna Lenne-Cornuez, « le dominant ne se mettra à la place du dominé que pour jouir de sa propre supériorité : il imaginera le regard envieux du faible sur lui », et que « la réciprocité imaginaire des consciences renforce » en ce sens « la dépendance si elle n'est pas fondée sur une symétrie réelle des places » (Johanna Lenne-Cornuez, *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, Paris, Garnier, à paraître, p. 4).

⁹¹ Voir Ryan Patrick Hanley, « Pitié développée. Aspects éthiques et épistémiques », p. 306.

les Hommes, des passages invitent à considérer la pitié comme un moyen de modérer un type d'amour dénaturé de l'amour de soi⁹² sur lequel nous reviendrons, et qui conduit l'individu à s'enfermer sur lui-même⁹³. La réflexion sur les fables, dans l'*Émile*, en est ainsi une illustration. Dans le passage suivant, Rousseau semble en effet lire en l'interprétation des textes, chez l'enfant, une manifestation de l'amour-propre :

les enfants se moquent du corbeau, mais ils s'affectionnent tous au renard ; [...] vous croyez leur donner la cigale pour exemple ; & point du tout, c'est la fourmi qu'ils choisissent. On n'aime point à s'humilier : ils prendront toujours le beau rôle ; c'est le choix de l'amour-propre, c'est un choix très naturel. Or, quelle horrible leçon pour l'enfance !⁹⁴.

Indirectement, Rousseau insiste ici sur la nécessité d'éduquer l'enfant, afin que sa sympathie imaginative ne le pousse plus à endosser des rôles indexés sur son amour-propre⁹⁵ mais sur sa compassion envers les autres.

Cette précaution de Rousseau comporte toutefois un paradoxe dans la mesure où elle implique l'aveu même contre lequel elle se rebelle. Dans l'effort de prémunir l'enfant contre les dérives de l'amour-propre, l'auteur de l'*Émile* atteste justement de l'existence de ce processus imaginatif qui conduit vers l'amour-propre. Dès ses premiers écrits, tels le *Discours sur les sciences et les arts* ou *Narcisse*, Rousseau semble en effet concevoir la sympathie imaginative, ou plus précisément ici

⁹² Voir Rudy Le Menthéour, « La vertu du moindre effort. La morale sensitive de J.-J. Rousseau », in *Philosophie de Rousseau*, p. 69–84, p. 81.

⁹³ Comme l'écrit Céline Spector, « La pitié, selon Rousseau, peut [...] contrevenir aux effets destructeurs de l'amour-propre » (Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique », p. 246). Consulter également Ryan Patrick Hanley, « Pitié développée. Aspects éthiques et épistémiques », p. 306, et Hélène Bouchilloux, « La genèse de l'amour-propre », p. 254.

⁹⁴ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 163.

⁹⁵ Comme l'écrit Gabrielle Radica, dans l'*Émile*, « Les fables sont réservées à l'éducation de l'amour-propre, et sont destinées à brimer toute vanité ou orgueil naissants » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 625).

l'imagination des moyens pour s'attirer la sympathie de l'autre, comme une manifestation de l'amour-propre :

Tout homme qui s'occupe des talents agréables veut plaire, être admiré, et il veut être admiré plus qu'un autre. Les applaudissements publics appartiennent à lui seul : je dirais qu'il fait tout pour les obtenir, s'il ne faisait encore plus pour en priver ses concurrents. De là naissent [...] les raffinements du goût et de la politesse ; vile et basse flatterie, soins séducteurs, insidieux, puériles, qui à la longue rapetissent l'âme et corrompent le cœur⁹⁶.

Dans l'*Émile*, l'auteur pointe également le risque que la pitié dégénère en individualisme :

ce qui fait qu'un jeune homme s'endurcit & se complaît à voir tourmenter un être sensible, c'est quand un retour de vanité le fait se regarder comme exempt des mêmes peines par sa sagesse ou par sa supériorité⁹⁷.

L'amour-propre conduit en effet le sujet, chez Rousseau, à croire qu'il peut se comprendre en s'imaginant dans le regard de l'autre⁹⁸. C'est à ce titre que la

⁹⁶ Rousseau, *Narcisse ou l'amant de lui-même*, p. 452. Voir également ici Christine Hammann, *Déplaire au public*, p. 120. Toute une tradition critique semble associer cet amour-propre à Rousseau lui-même. Voir par exemple Arnaud Tripet : « Pour ce qui est du narcissisme, est-il besoin de rappeler que rien n'est plus constant que l'intérêt que Rousseau se porte à lui-même. Un regard toujours curieux l'engage à se considérer, à s'apprécier, à se représenter au point d'éprouver bien souvent comme relatif ce qui n'est pas lui » (Arnaud Tripet, *Jean-Jacques Rousseau: la tension et le rythme*, p. 32).

⁹⁷ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 439. C'est à ce titre que selon Guilhem Farrugia, chez Rousseau, « le mécanisme d'identification inhérent à la pitié est sujet à perversion secrète, un reste d'amour-propre ne parvenant pas à être éteint par la vision des misères d'autrui » et que la compassion, dès lors, est « fondée sur un paradoxe, celui de tirer son ressort de l'égoïsme, tout en produisant les fondements de la morale la plus altruiste possible ». C'est ici ce qui explique, selon Farrugia également, que « le spectacle de la faiblesse d'autrui nous rappelle notre propre force, et la complaisance à s'occuper d'une personne misérable représente une preuve de l'autosuffisance de notre bien-être » (Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 306-307). Pour Christine Hammann, c'est là ce qui fonde la nature ambiguë de la sympathie chez Rousseau, dans l'*Émile* notamment. Selon Christine Hammann en effet, « l'ambivalence entre l'une et l'autre aspiration, centripète et centrifuge » chez Rousseau « est si fortement dessinée, que celles-ci se trouvent parfois exprimées simultanément, ou plutôt juxtaposées dans un même ouvrage, comme c'est le cas dans l'*Émile* » (Christine Hammann, *Déplaire au public*, p. 235-236).

⁹⁸ Comme l'écrit Frédéric Neuhouser, dont nous nous proposons de reprendre le propos pour mieux saisir cette forme de sympathie chez Rousseau, « un individu avec de l'amour-propre s'intéresse à la façon dont il

sympathie imaginative ne relèverait pas forcément d'une démarche altruiste mais apparaîtrait au contraire comme un processus égocentrique et utilitariste, dans la mesure où elle conduirait à l'instrumentalisation de l'autre, celui-ci étant réduit à un réceptacle des désirs et aspirations du sujet⁹⁹. Cette approche est évoquée dans le passage suivant, extrait du préambule au manuscrit des *Confessions* de Neuchâtel, que Rousseau n'a pas gardé dans l'édition définitive :

J'ai remarqué souvent que, même parmi ceux qui se piquent le plus de connaître les hommes, chacun ne connaît guère que soi, s'il est vrai même que quelqu'un se connaisse ; car comment bien déterminer un être par les seuls rapports qui sont en lui-même, et sans le comparer avec rien ? Cependant cette connaissance imparfaite qu'on a de soi est le seul moyen qu'on emploie à connaître les autres. On se fait la règle de tout, et voilà précisément où nous attend la double illusion de l'amour-propre ; soit en prêtant faussement à ceux que nous jugeons les motifs qui nous auraient fait agir comme eux à leur place ; soit dans cette supposition même, en nous abusant sur nos propres motifs, faute de savoir nous transporter assez dans une autre situation que celle où nous sommes¹⁰⁰.

Se mettre à la place de l'autre par la voie de l'imagination peut ainsi conduire, selon Rousseau, à l'égoïsme. Dans la continuité de Hobbes et de Mandeville (auxquels il s'oppose pourtant à plusieurs reprises), l'auteur des *Confessions* semble en effet pointer ici le risque d'une sympathie égocentrée, que celle-ci soit engendrée par

apparaît auprès des autres parce qu'il pense que ses actions et ses traits reflètent, d'une manière publiquement visible, quelque chose qui se tient derrière ces apparences et qui est l'objet fondamental de son souci, son 'soi' en tant qu'un possible objet d'estime » (Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 226).

⁹⁹ Selon Neuhouser, « quelqu'un qui cherche à avoir une bonne opinion auprès des autres est motivé par l'imagination de la manière dont certains aspects qui lui appartiennent (ses actions et qualités visibles publiquement) apparaîtront chez d'autres, chez des sujets différemment situés ; ainsi que par l'ambition de savoir si ce qu'ils voient de son soi public aura leur estime ou non » (*Ibid.*, p. 225).

¹⁰⁰ Rousseau, *Les Confessions, Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1959.

l'imagination d'un soi étendu à l'autre ou par une incapacité à s'imaginer dans une situation différente¹⁰¹.

Chez Rousseau, la sympathie imaginative peut parfois même réduire l'autre à un statut entièrement relatif. Il y aurait en effet

une sorte d'hommes qui comptent pour quelque chose les regards du reste de l'univers, qui savent être heureux et contents d'eux-mêmes sur le témoignage d'autrui plutôt que sur le leur propre. Telle est en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui-même ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence¹⁰².

La sympathie est ici perçue comme un processus individualiste inscrit au centre de la sociabilité¹⁰³ et qui prive l'autre d'exister pour lui-même, pour l'obliger à exister en fonction de soi¹⁰⁴.

SYMPATHIE ET INDIVIDUALISME CHEZ GROUCHY

Ce risque, chez Rousseau, d'une sympathie imaginative qui glisserait vers l'individualisme se retrouve en des termes quasiment identiques dans l'œuvre de Grouchy. L'auteure semble effectivement elle aussi relier la sympathie à une démarche égocentrée¹⁰⁵. Comme le rappelle Grouchy en effet,

¹⁰¹ Voir ici Ryan Patrick Hanley, « Pitié développée. Aspects éthiques et épistémiques », p. 314-315, et David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy*, p. 150.

¹⁰² Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 127-128.

¹⁰³ Voir Allan Bloom, « L'éducation de l'homme démocratique ; Emile », *Commentaire*, printemps 1979, p. 40.

¹⁰⁴ Chez Rousseau, c'est ainsi dans la mesure où la souffrance de l'autre me fait souffrir que je lui accorde ma pitié, une pitié qui quitte dès lors l'altruisme pour devenir égocentrée. C'est à ce titre que la sympathie chez Rousseau, pour Phillip Knee, « risque de n'être plus qu'une expérience de soi-même dont l'autre n'est que le moyen ou le prétexte » (Phillip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie », p. 426). Voir également ici le propos de Myriam Revault-d'Allonnes, dans *L'homme compassionnel*, p. 22.

¹⁰⁵ Voir Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « From one form of sympathy to another », p. 34.

Il résulte nécessairement de la satisfaction que nous fait naturellement éprouver le spectacle ou la seule idée du plaisir, ou du bien-être d'autrui, un plaisir pour nous-mêmes lorsque nous leur en procurons¹⁰⁶.

Le souci de l'autre se conçoit en effet, pour Grouchy, comme une démarche autocentrée, dans la mesure où le bonheur de l'autre n'est envisagé qu'en vue de celui du sujet lui-même¹⁰⁷.

L'autre apparaît dès lors, et comme le dénonçait déjà Rousseau, non pas en tant que fin mais en tant que moyen. Dans le passage suivant, celui-ci est ainsi présenté par Grouchy comme un intermédiaire, celui d'un renouvellement rétrospectif de sensations toute personnelles :

C'est la réflexion qui, à la vue de la douleur, nous rappelant que nous sommes sujets de ce tyran destructeur de la vie, comme l'être que nous en voyons opprimé, nous rapproche de lui par un mouvement d'émotion et d'attendrissement sur nous-mêmes, et nous intéresse à ses maux¹⁰⁸.

Il en résulte que chez Grouchy, la douleur est imaginée, fantasmée, à travers une projection sympathique de la souffrance de l'autre sur soi¹⁰⁹. L'imagination est ainsi mobilisée ici dans le cadre d'un processus au sein duquel la sympathie affective que le sujet porte à sa propre personne prend appui sur la douleur de l'autre¹¹⁰, ce qui

¹⁰⁶ Grouchy, *Lettres sur la sympathie suivies des Lettres d'amour*, p. 69-70.

¹⁰⁷ Comme l'écrivent Laurie Bréban et Jean Dellemotte, dont nous avons souhaité nous appuyer sur les analyses dans cette partie, chez Grouchy, « favoriser le bien-être des autres est une action autocentrée » (Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « From one form of sympathy to another », p. 34) au sens où ce bien-être est toujours choisi en fonction de la satisfaction vaniteuse envers soi (et ce même chez les individus dont la sensibilité est profonde et réfléchie).

¹⁰⁸ Grouchy, *Lettres sur la sympathie suivies des Lettres d'amour*, p. 38.

¹⁰⁹ Lire Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « From one form of sympathy to another », p. 33-34.

¹¹⁰ Voir *Ibid.* Sur un plan moins sentimental, celui de l'intérêt personnel, l'égoïsme semble également se retrouver au cœur de la sympathie de Grouchy : « l'intérêt personnel vient encore accroître ce sentiment [qu'excite l'injustice] ; car chaque homme ayant des droits ne peut voir violer les droits d'autrui sans avoir, d'une manière plus prochaine, l'idée désagréable de la possibilité de la violation des siens » (Grouchy, *Lettres sur la sympathie suivies des Lettres d'amour*, p. 82).

réduit celui-ci à un statut relatif. Cette analyse de Grouchy n'est pas sans rappeler les conversations autour du rapport entre l'*Einfühlung* et l'imagination qui, bien que déployée sous le contrôle de la raison, conduit pour certains critiques à une forme d'égoïsme¹¹¹, notamment dans le domaine esthétique où le beau se présente comme la projection d'une subjectivité dans un objet artistique¹¹². C'est ainsi que chez Lipps comme Grouchy, l'*Einfühlung* et la sympathie présentent un caractère autocentré. L'analyse lipsienne selon laquelle, dans le cadre de l'*Einfühlung*, « je jouis de moi-même dans un objet sensible distinct de moi [...] comme si je me sentais d'abord moi-même ou comme si je sentais quelque chose en moi, comme de la force, de la joie ou de la nostalgie et que j'entreprenais alors d'ôter de moi-même ce que j'avais d'abord senti en moi pour le transférer à un objet placé face à moi »¹¹³ comporte en effet des parallèles significatifs avec le propos de Grouchy, dans la mesure où la sympathie envers l'autre (l'attendrissement, dans le passage dont nous avons fait mention) résulte également, chez la philosophe, d'une sympathie envers soi¹¹⁴.

¹¹¹ Pour Robert Vischer, l'*Einfühlung* désignait déjà « un transfert inconscient de la forme de notre propre corps, ainsi que de l'âme à la forme d'objet » (Robert Vischer, « Sur le sens optique de la Forme », p. 60).

¹¹² *Ibid.* Comme le rappelle Johannes Volkelt également, « il semble être particulièrement difficile de reconnaître la présence simultanée des deux faces de l'empathie : d'une part l'objectivité des sentiments exprimés, leur indépendance à l'égard du moi, et d'autre part la présence, pourtant évidente du moi, sa dépendance à l'égard de l'objet » (Johannes Volkelt, « La conscience esthétique - Extraits », in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, p. 149-223, p. 178).

¹¹³ Theodor Lipps, « Empathie et plaisir esthétique », p. 129-131.

¹¹⁴ C'est en ce sens que Scheler associe l'*Einfühlung* à l'égoïsme : « si, au moment où nous prenons part à une joie ou à une souffrance », écrit le philosophe, « nous pouvions 'admettre' momentanément ou avoir l'illusion' momentanée que c'est nous qui éprouvons ceci ou cela, notre comportement serait égoïste, en ce sens qu'il ne serait en rapport qu'avec notre joie et notre souffrance, et ce n'est pas vers autrui en tant qu'autrui, que notre affectivité serait directement orientée » (Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 67). Husserl rappelle également que « nous n'observons [...] jamais un objet sans qu'il soit teinté par notre propre activité d'observation » (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Armand Colin, 1931). Voir également ici *Aux origines de l'empathie*, p. 26-27 et Remy Debes, « From Einfühlung to Empathy », p. 317. Articulée à une imagination intellectuelle et rationnelle, l'empathie n'en nourrit pas moins, par la suite, des réserves similaires. L'identification de sa cible – l'autre, ou soi-même – a en effet parcouru les réflexions psychologiques du XX^e siècle (lire ici Ildiko Csengei, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, p. 70). Robert Katz et Paul Margulies ont ainsi associé l'empathie à un processus par le prisme duquel autrui deviendrait un miroir de soi (voir Robert Katz, *Empathy: Its nature and Uses*, New York, Free Press, 1963, p. 9 et Alfred Margulies, *The Empathic Imagination*, New York, W. W. Norton, 1989, p. 58). Ce risque semble nourrir le débat psychologique actuel, au sein duquel les théoriciens Robert B. Cialdini et Mark Schaller associent l'empathie à un plaisir personnel (l'individu est

CONCLUSION

Loin de se limiter à son sens immédiat, la sympathie se présente pour les auteurs de notre corpus comme un processus convoquant l'imagination, en tant qu'outil de l'intellect. C'est à ce titre que la sympathie chez Diderot se conçoit comme un décentrement, celui-ci conduisant l'individu à endosser par l'imagination le point de vue de l'autre, pour mieux se prémunir d'une tentation à favoriser un discours unique. L'intervention de cette faculté au sein de la sympathie est également formulée par Rousseau, pour qui la pitié sensible de l'adolescent dans l'*Émile* reste inactive tant qu'il n'imagine pas les douleurs de l'autre. L'imagination se présente aussi comme un moyen pour Rousseau de se décentrer lui-même, comme c'est le cas dans les *Confessions*, où les insuffisances du réel le conduisent à se transporter par l'imagination au sein de réalités lointaines (celle de l'île Saint-Pierre, celles de ses lectures de jeunesse). Intellectuelle, réflexive, la sympathie n'en comporte pas moins le risque d'un infléchissement égocentré chez Rousseau. Le sujet peut en effet être guidé par l'amour-propre alors même qu'il s'imagine à la place de l'autre. Dans ce cas, la sympathie se conçoit comme un processus à travers lequel l'autre n'existe qu'en tant que miroir imaginé de soi.

La sympathie convoque également un autre usage de l'imagination au XVIII^e siècle, un usage moins rationnel. L'imagination apparaît en effet parfois à travers une forme plus « échauffée » chez les auteurs de notre corpus, et se présente dès lors comme un processus aliénant. Dans la *Lettre* que Rousseau adresse à D'Alembert, celui-ci pointe ainsi la déresponsabilisation qu'engendre la sympathie sur les spectateurs de théâtre. C'est du fait de ce caractère débridé que la sympathie imaginative est perçue, au XVIII^e siècle, comme un processus non seulement

altruiste pour être heureux) et en ce sens égoïste (consulter Mark Schaller et Robert Cialdini, « The Economics of Empathy Helping », *Journal of Personality and Social Psychology*, 1986, p. 314–320).

aliénant mais également déformant. Dans les *Lettres Persanes*, les *Lettres d'une Péruvienne* et le *Supplément au voyage de Bougainville*, celle-ci conduit ainsi, nous le verrons, à une représentation de populations lointaines tronquée par l'imagination. Bien qu'échauffée, la sympathie, nous le constaterons pour chacun des auteurs de notre corpus, reste toutefois bel et bien à concevoir ici en tant que processus, dans la mesure où celle-ci ne se produit pas de façon immédiate mais présuppose au contraire l'exercice d'une imagination, une imagination toutefois dépourvue de son caractère réflexif.

Sympathie, empathie : les égarements de l'imagination

INTRODUCTION

Depuis l'Antiquité à nos jours, la sympathie semble avoir convoqué un usage moins contrôlé, moins rationnel de l'imagination. Échauffée, envoûtante, l'imagination est en effet apparue comme ce qui fausse, par le prisme de la sympathie, la réalité et égare par la même l'individu qui se soumet à son empire¹¹⁵. C'est du fait de cet usage débridé que la sympathie apparaît ainsi, chez Marivaux, comme un processus aliénant, conduisant le sujet à l'oubli de soi. C'est également le cas, nous le verrons, dans un cadre plus large que celui des relations interindividuelles. Dans *Le Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot, œuvre au sein de laquelle la sympathie se conçoit comme un processus consistant à se transporter à la place d'un Autre (en l'occurrence un Tahitien) que l'on imagine soi-même, l'imagination se présente également comme ce qui conduit la sympathie à la déformation d'autres cultures.

¹¹⁵ Voir ici Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 585.

OUBLI DE SOI

Dans le cadre de notre propos sur la sympathie et l'empathie sentimentales, nous avons identifié le risque d'un oubli de soi dans l'autre. Cet écueil semble également trouver un ancrage dans le processus imaginatif de la sympathie au XVIII^e siècle. À l'époque en effet, dans les domaines de l'esthétique, du roman ou encore de la morale, la sympathie en tant que déplacement par une imagination débridée à la place de l'autre, est souvent associée à la menace d'une perte d'identité¹¹⁶. *La Vie de Marianne* de Marivaux se présente ainsi comme un texte essentiel pour comprendre cette imagination aliénante. Le personnage de Marianne, tout particulièrement, est révélateur d'une identification par l'oubli. En adoptant l'attitude et le caractère, l'identité donc, qu'elle imagine être attendus d'elle par les autres, Marianne semble se déposséder de sa propre identité pour revenir lors de ses rencontres, en quelques sortes, à zéro. Plusieurs interlocuteurs conduisent ainsi la protagoniste à se conformer à ce qu'elle s'imagine être pour eux, comme la religieuse :

116 Voir ici David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy*, p. 136. Un passage des *Égarements du cœur et de l'esprit* de Crébillon est particulièrement révélateur de cette interprétation : « L'amour dans un cœur vertueux se masque longtemps, repartit la dame [...] Nous cherchons sans cesse à soutenir le trouble de notre cœur, et à le nourrir des chimères de notre imagination. [...] En vain, nous avons l'exemple contre nous : il ne nous garantit pas de notre chute. Nous allons d'égarements en égarements [...]. Nous périssons vertueuses encore, sans être présentes, pour ainsi dire, au fatal moment de notre défaite » (Claude-Prosper Jolyot De Crébillon, *Les Égarements du cœur et de l'esprit ou Mémoires de Monsieur de Meilcour*, Paris, GF-Flammarion, 1985, p. 110-111, nos italiques). La sympathie, ici passionnelle, se présente comme une maladie qui conduit par l'intermédiaire de l'imagination, ainsi que ses « chimères », à une véritable dépossession de soi (nous nous inspirons ici de la réflexion de Coralie Bournonville, dans *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 325). Chez Diderot, la sympathie imaginative semble également tendre vers cette conséquence. C'est le cas dans le *Salon de 1767*, notamment dans le cadre de la critique de l'œuvre *Occupations du rivage*, où Diderot écrit : « J'en étais là de ma rêverie [...] Mes yeux étaient attachés sur un paysage admirable, et je disais : « L'abbé a raison ; nos artistes n'y entendent rien, puisque le spectacle de leurs plus belles productions ne m'a jamais fait éprouver le délire que j'éprouve, le plaisir d'être à moi, le plaisir de me reconnaître aussi bon que je le suis, le plaisir de me voir et de me complaire, le plaisir plus doux encore de m'oublier. Où suis-je dans ce moment ? qu'est-ce qui m'environne ? Je ne le sais, je l'ignore » (Diderot, *Salon de 1767*, p. 113). Esthétique, la sympathie prend ici les contours d'un état qui conduit à travers l'imagination à une perte de la conscience.

Ah çà ! me dit-elle en riant, je vous laisse. Mais ce n'est plus un enfant sans réflexion que je quitte, comme, vous l'étiez lorsque je suis arrivée ; c'est une fille raisonnable, qui se connaît et qui se rend justice. Eh ! Seigneur, à quoi songiez-vous avec vos soupirs et votre accablement ? ajouta-t-elle. Oh ! je ne vous le pardonnerai pas sitôt, et je prétends vous appeler petite fille encore longtemps à cause de cela.

Je ne pus, à travers ma tristesse, m'empêcher de sourire à ce discours badin, qui ne laissait pas que d'avoir sa force, et qui me disposait tout doucement à penser qu'en effet je m'exagérais mon malheur. Est-ce que nos amis le prendraient sur ce ton-là avec nous, si le motif de notre affliction était si grave ? Voilà à peu près ce qui s'insinue dans notre esprit, quand nous voyons nos amis n'y faire pas plus de façon en nous consolant¹¹⁷.

Dans la suite de l'œuvre, Marianne semble également s'identifier à la représentation que Madame Dorsin, imagine-t-elle, a d'elle :

- Vous dirais-je à quoi je pense ? reprit tout de suite Mme Dorsin : vous êtes le meilleur cœur du monde, et le plus généreux ; mais je me mets à votre place, et après cet événement-ci il se pourrait fort bien que vous eussiez quelque répugnance à la voir davantage ; il faudra peut-être que vous preniez sur vous pour lui continuer vos soins. Voulez-vous me la laisser ? Je me charge d'elle en attendant que tout ceci se passe. Je ne prétends pas vous l'ôter, elle y perdrait trop ; et je vous la rendrai dès que le mariage de votre fils sera conclu, et que vous me la redemanderez.

¹¹⁷ Marivaux, *La Vie de Marianne*, p. 466-467. Selon Christophe Martin, « Marianne disperse dans le roman une série d'images de soi reliées entre elles par une certaine ressemblance mais que n'unifie aucune continuité profonde. Toutes ces attitudes s'imposent à Marianne comme autant de moments de son existence qui n'ont peut-être ni plus ni moins d'authenticités que d'autres. On ne voit plus, dès lors, quelle continuité profonde relie les différents rôles du sujet Marianne. Celle-ci semble, à bien des égards, n'être que la série projective d'une même instance qui n'existe guère hors de ses métamorphoses » (Christophe Martin, *Mémoires d'une inconnue*, p. 139).

À ce discours, je levai les yeux sur elle d'un air humble et reconnaissant, à quoi je joignis une très humble et très légère inclination de tête ; je dis légère, parce que je compris dans mon cœur que je devais la remercier avec discrétion, et qu'il fallait bien paraître sensible à ses bontés, mais non pas faire penser qu'elles me consolassent, comme en effet elles ne me consolaient pas. J'accompagnai le tout d'un soupir¹¹⁸.

Dans ces passages en effet, la sympathie de Marianne semble la conduire à inventer un comportement attendu – celle-ci est donc là encore, on le voit bien, loin d'être immédiate – pour mieux s'y conformer. C'est en ce sens que l'identité de Marianne disparaît, et devient une sorte de réceptacle nourri par les représentations d'elle-même qu'elle imagine exister chez les autres¹¹⁹.

La lecture de l'œuvre apparaît également elle-même comme un moment d'aliénation engendré par une sympathie imaginative à l'égard des personnages. *La Vie de Marianne* compte en effet parmi les romans de l'époque que l'on perçoit comme dangereux, dans la mesure où l'imagination sollicitée à leur lecture est susceptible, pour des auteurs comme Mouhy, d'égarer les esprits¹²⁰. C'est cette aliénation dont le personnage de Jeannette semble ainsi faire l'expérience dans *La paysanne parvenue*, justement à l'occasion de sa lecture de *La Vie de Marianne* :

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 245-246.

¹¹⁹ Voir Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 406. Comme le rappelle Bournonville, dans la *Vie de Marianne* notamment, « sensibilité et expérience personnelle des sentiments sont parfois [...] représentées comme des conditions de la compréhension de l'autre, mais elles donnent bien lieu à une sortie de soi, une aliénation positive, qui passe par l'imagination et est rendue par le syntagme 'se mettre à la place de' » (*Ibid.*, p. 546). Selon Bournonville, l'ensemble des « romans-mémoires de Marivaux » prètent d'ailleurs à leur protagoniste « une capacité empathique qui leur permet de modeler leur action et leur identité sur les désirs et l'imaginaire des autres personnages » (*Ibid.*, p. 537). Voir également p. 459.

¹²⁰ *Ibid.*

je n'en eus pas lu quatre pages que je commençai à m'intéresser à la jeune personne qui en faisait le sujet. Je m'attendris. Je tremblai de voir la fin d'un ouvrage à qui je devais tant. Je respirai, et le fond de mes inquiétudes changea bientôt d'objet. Je m'oubliai moi-même, pour ainsi dire, en faveur de l'aimable Marianne que je lisais¹²¹.

Aussi bien à l'intérieur du récit de *La Vie de Marianne* qu'à la lecture de celle-ci, du moins si l'on en croit Mouhy, la sympathie imaginative paraît donc engendrer un oubli de soi. Il est intéressant de confronter la vision de Mouhy aux récentes réflexions récentes concernant l'empathie qui théorisent, pourrait-on dire, l'expérience vécue par Jeannette dans la mesure où l'imagination provoquée par la lecture contribue, chez des critiques comme Edward Casey et Alexandre Gefen, à une transformation des repères habituels par l'imagination ainsi qu'à une dissolution de la conscience dans la fiction¹²²

Cette interprétation de la sympathie trouve un écho chez Rousseau, chez qui l'oubli de soi, comme chez Marivaux, ne relève pas uniquement pas d'un processus sentimental mais également imaginatif. Ainsi, le passage suivant des *Confessions* apparaît comme l'illustration d'une sympathie imaginative qui, loin d'être immédiate, se présente comme une aliénation positive¹²³ et successive d'états mentaux :

Ayant une imagination assez riche pour orner de ses chimères tous les états, assez puissante pour me transporter, pour ainsi dire, à mon gré de l'un à l'autre¹²⁴.

¹²¹ Charles De Fieux chevalier De Mouhy, *La Paysanne parvenue ou Les Mémoires de Madame la marquise de L** V***, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005, p. 281.

¹²² Voir Edward Casey, « Imagination, fantasy, hallucination, and memory », p. 65-91, et Alexandre Gefen, « 'D'autres vies que la mienne' », p. 289-290.

¹²³ L'oubli de soi, chez Rousseau, est en effet essentiellement positif.

¹²⁴ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 54-55. C'est en ce sens que, selon Guilhem Farrugia, l'imagination est « de temps en temps nécessaire » à Rousseau « pour qu'il devienne à lui-même son propre véhicule, accédant grâce à elle à l'exotisme d'un état qui n'est pas le sien » (Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 232).

Cette interprétation semble trouver un écho dans la suite de l'œuvre également, et plus précisément dans ce passage, dont nous avons déjà fait mention :

Le son des cloches, qui m'a toujours singulièrement affecté, le chant des oiseaux, la beauté du jour, la douceur du paysage, les maisons éparses et champêtres dans lesquelles je plaçais en idée notre commune demeure ; tout cela me frappait tellement d'une impression vive, tendre, triste et touchante, que je me vis comme en extase transporté dans cet heureux temps et dans cet heureux séjour¹²⁵.

La nostalgie de Chambéry, au sein de laquelle nous avons constaté que la sympathie et l'oubli de soi étaient convoqués sur un plan émotionnel, doit également être considérée sous l'angle de l'imagination. C'est en effet un lieu idéal auquel Rousseau rêve de se transporter par la voie de la rêverie¹²⁶. Le processus semble identique dans l'œuvre du même nom, œuvre dans laquelle plusieurs passages indiquent une proximité réelle entre sympathie imaginative et oubli de soi :

mes méditations finissent par la rêverie, & durant ces égarements, mon âme erre & plane dans l'univers sur les ailes de l'imagination dans des extases qui passent toute autre jouissance¹²⁷.

Au fil du texte, les descriptions de ces transports imaginaires provoqués par la sympathie véhiculent une aliénation de plus en plus visible :

¹²⁵ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 138.

¹²⁶ Voir Aurélia Gaillard, « 'Ne pas être à sa place', 'ne pas rester en place', p. 90. Comme le rappelle Guilhem Farrugia, chez Rousseau, « la rêverie est à comprendre comme une extase au sein de laquelle le moi est oublié. Dans ces situations, l'individu se désindividualise [...] La dépersonnalisation atteint son paroxysme et l'extase produit une dissolution du moi dans l'extériorité » (Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 132).

¹²⁷ Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 464.

Plus un contemplateur a l'âme sensible, plus il se livre aux extases qu'excite en lui cet accord. Une rêverie douce & profonde s'empare alors de ses sens, & il se perd avec une délicieuse ivresse dans l'immensité de ce beau système avec lequel il se sent identifié. Alors tous les objets particuliers lui échappent; il ne voit & ne sent rien que dans le tout¹²⁸.

Cet état d'extase apparaît ici comme le lieu d'une identité que l'imagination dissout dans un ensemble¹²⁹, un ensemble dont le passage suivant, tiré des *Quatre lettres à Monsieur le Président de Malesherbes*, précise le caractère proprement supérieur :

Bientôt de la surface de la terre, j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'Être incompréhensible qui embrasse tout. Alors l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais pas; je me sentais avec une sorte de volupté accablé du poids de cet univers, je me livrais avec ravissement à la confusion de ces grandes idées, j'aimais à me perdre en imagination dans l'espace¹³⁰.

La sympathie se couple en ce sens chez Rousseau à un processus à travers lequel l'existence individuelle et réelle se perd dans un grand tout, celui de l'imagination¹³¹.

Comme dans le cadre de la sympathie sentimentale, sous l'angle imaginatif, la lecture se présente comme une opération qui conduit à l'oubli de soi chez Rousseau. Les *Confessions* donnent ainsi l'impression d'une identité régulièrement déconstruite et reconstruite par identification à des personnages de fiction, parfois tirés de lectures de jeunesse¹³². La formule de Rousseau « Je devenais le personnage dont je lisais la vie »¹³³, que nous avons liée à un transport par l'imagination, doit

¹²⁸ *Ibid.*, p. 465-466.

¹²⁹ Consulter Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 224.

¹³⁰ Rousseau, « Troisième lettre à Monsieur le Président de Malesherbes du 26 janvier 1762 », *Lettres diverses de J. J. Rousseau, Collection complète des œuvres*, XII, p. 256.

¹³¹ Voir ici Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 233.

¹³² Voir Catriona Seth, « Rousseau et ses doubles », p. 166.

¹³³ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 6-7.

également être pensée dans le cadre de l'oubli de soi, processus inévitable puisque nécessaire à l'endossement d'une nouvelle identité. C'est en ce sens que l'imagination est convoquée ici, en tant que faculté permettant d'annihiler une identité pour la remplacer par une autre¹³⁴. Cet autre, néanmoins, n'est pas à considérer comme un double mais comme un personnage inventé dont le caractère factice est clairement signifié¹³⁵, ce qui n'empêche toutefois pas la mobilisation de la sympathie et de l'identification chez Rousseau, comme lorsqu'il s'imagine être un Romain, le Tasse, ou encore Vaussore¹³⁶. C'est en ce sens que la sympathie ne consiste pas ici à fusionner avec une autre réalité mais plutôt à s'abandonner, à se dépersonnaliser¹³⁷, pour entrer dans un monde irréel et fictif¹³⁸. Comme pour Marivaux, il est ici intéressant de s'interroger sur cette sympathie rousseauiste à la lumière de récents développements théoriques de l'empathie, dont des philosophes tels Wilhelm Worringer, Paul Ricoeur ou Andrea Pinotti pointent l'écueil d'un oubli de soi¹³⁹. Le parallèle avec Rousseau est d'autant plus significatif dans le cadre de l'acte de lecture, où certains penseurs de l'empathie identifient le risque qu'un sujet immergé par ses affects dans une fiction perde la conscience et le contrôle qu'il a

¹³⁴ Comme l'écrit Jean Starobinski en effet, « la rencontre de soi coïncide » dans cette formule « avec la rencontre de l'imaginaire [...] Dès l'origine, la conscience de soi est intimement liée à la possibilité de devenir un autre » (Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 6).

¹³⁵ Voir *Ibid.*, p. 71.

¹³⁶ « Quand Rousseau ment », il croit en effet « à son mensonge » selon J. Starobinski. Voir ici *Ibid.*, p. 72.

¹³⁷ « Jean-Jacques ne se sent plus coïncider avec lui-même », écrit J. Starobinski (*Ibid.*).

¹³⁸ Consulter *Ibid.* C'est en ce sens que Jean Starobinski fait mention d'un « singulier pouvoir », celui « de s'identifier à peu près complètement avec le personnage qu'il désire paraître et de vivre authentiquement tel rôle qui n'est d'abord qu'une chimère de son esprit » (*Ibid.*, p. 74).

¹³⁹ Comme l'écrit Wilhelm Worringer, « ce phénomène [...] essentiellement axé sur l'acte d'identification », nous pose question car il suppose de s'oublier en tant qu'individu particulier [...] Nous sentons en quelque sorte notre propre individualité s'écouler dans des limites précises, qui suppriment la différenciation sans limites de la conscience individuelle. Cette objectivation de soi implique un dessaisissement de soi » (Wilhelm Worringer, *Abstraction et 'Einfühlung' : contribution à la psychologie du style*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Klincksieck, 1986, p. 59). Voir Frédéric Chevreux, « S'identifier à ou se mettre à la place de ? Approche du comportement d'empathie à partir d'une œuvre de Monteverdi », in *Empathie et esthétique*, p. 121-137, p. 126-127. Voir également ici le chapitre « Sympathie et respect » de Paul Ricoeur (*À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986). Selon Andrea Pinotti également, ce type d'empathie, qu'il nomme l'« unipathie hétéropathique », est un cas où « je ne me contente pas de faire inconsciemment mienne une part de l'état émotionnel d'autrui (par exemple la peur du chef de troupeau qui déclenche la réaction irrationnelle de tout le groupe), mais je m'identifie totalement au moi de l'autre » (Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 72).

de lui-même¹⁴⁰, que l'œuvre engendre du fait même de sa propension à l'absorption, comme il en est le cas chez Rousseau, un oubli de soi inévitable¹⁴¹.

L'auteur des *Confessions* semble également créer les conditions de son propre oubli, dans un espace imaginaire qu'il bâtit lui-même :

L'impossibilité d'atteindre aux êtres réels, me jeta dans le pays des chimères, & ne voyant rien d'existant qui fût digne de mon délire, je le nourris dans un monde idéal que mon imagination créatrice eut bientôt peuplé d'êtres selon mon cœur. Jamais cette ressource ne vint plus à propos & ne se trouva si féconde. Dans mes continuelles extases, je m'enivrais à torrents des plus délicieux sentiments qui jamais soient entrés dans un cœur d'homme. Oubliant tout à fait la race humaine, je me fis des sociétés de créatures parfaites, aussi célestes par leurs vertus que par leurs beautés, d'amis sûrs, tendres, fidèles, tel que je n'en trouvai jamais ici-bas. Je pris un tel goût à planer ainsi dans l'empyrée, au milieu des objets charmants dont je m'étais entouré, que j'y passais les heures, les jours sans compter, & perdant le souvenir de toute autre chose¹⁴².

C'est à ce titre que la sympathie a lieu ici par la médiation d'un espace imaginaire, créée par Rousseau ; un espace où les êtres, bien qu'inventés, se présentent comme autant de personnages que Rousseau se dépersonnalise pour incarner¹⁴³. C'est le cas de l'amant et de l'ami, deux rôles que Rousseau s'assigne dans les *Confessions*, dans le cadre d'une scène imaginaire de séduction avec deux jeunes femmes :

¹⁴⁰ Voir ici Gregory Currie, « Imagination and simulation » et Steven Shaviro, *The Cinematic Body*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993. Selon Pierre-Louis Patoine, : « l'abdication du contrôle, l'ouverture à ce qui est extérieur au soi, le raccourcissement de la distance esthétique apparaissent donc comme des traits de la lecture empathique, qui se distingue ainsi des pratiques de lectures plus analytiques où le lecteur garde le contrôle de son expérience, l'ordonne et la structure dans une mise à distance rationalisante ». À l'inverse, selon Patoine, la lecture empathique établit « un rapport à la fiction caractérisé par la capacité du lecteur à se laisser affecter corporellement par celle-ci, à se laisser emporter dans une proximité haptique, somesthésique avec la représentation, une proximité excessive qui abolit le contrôle rationnel de l'expérience » (Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte*, p. 49).

¹⁴¹ Pierre-Louis Patoine définit la lecture empathique comme « une sortie hors de soi, où le sujet résonant est décentré et va rejoindre les corps présentés par l'œuvre littéraire » (*Ibid.*, p. 84).

¹⁴² Rousseau, *Les Confessions*, XVI, p. 222.

¹⁴³ Voir ici Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 51 et 66-67.

épris de mes deux charmants modèles, je m'identifiais avec l'amant et l'ami le plus qu'il m'était possible ; mais je le fis aimable et jeune, lui donnant au surplus les vertus et les défauts que je me sentais¹⁴⁴.

Chez Rousseau, la sympathie est ainsi un moyen d'exister en dehors de soi, par la voie d'une imagination dont l'efficacité est telle que cet oubli ne va pas sans regrets. « J'étais heureux dans mes chimères », se désole ainsi l'auteur de *Julie*, par la voix de Saint-Preux, « mon bonheur fuit avec elles ; que vais-je être en réalité ? »¹⁴⁵.

DEFORMATION DE L'AUTRE

Perçue en tant que processus imaginatif et non plus en tant que phénomène immédiat, la sympathie de Marivaux et Rousseau a donc été le lieu chez le sujet d'une imagination présentant un caractère aliénant. Cette analyse reste toutefois incomplète, dans la mesure où elle n'engage précisément que le sujet de la sympathie, et non son objet. C'est à cet égard que nous nous proposons à présent d'aborder la sympathie, en tant que processus, dans le cadre d'une réflexion sur les conséquences de l'imagination sur *l'autre*, un autre dont nous verrons que l'identité se retrouve souvent déformée. Au cours de l'Antiquité, Platon semble ainsi déjà pointer la trahison opérée par l'imagination de poètes qu'il nomme « imitateurs » :

¹⁴⁴ Rousseau, *Les Confessions*, XVI, p. 226-227.

¹⁴⁵ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 78.

Nous affirmerons de la même façon que le poète spécialiste de l'imitation fait entrer lui aussi un mauvais régime politique dans l'âme individuelle de chacun : il est complaisant avec ce qu'il y a de déraisonnable en elle, qui ne reconnaît ni ce qui est plus grand ni ce qui est plus petit, mais pense les mêmes choses tantôt comme grandes, tantôt comme petites ; et il fabrique fantomatiquement des fantômes, qui sont tout à fait éloignés de ce qui est vrai¹⁴⁶.

Platon semble en effet identifier ici, chez le lecteur, une sympathie pour des œuvres dont le caractère imaginaire engendre des représentations erronées de la réalité, des « fantômes ».

Saint Augustin s'inscrit lui-même dans la continuité de la pensée de Platon¹⁴⁷, tout particulièrement dans le cadre de ses réflexions théâtrales autour de la *mimèsis*¹⁴⁸. Sur le plan de la sympathie, le propos suivant est également révélateur d'une position proche chez les deux philosophes :

Ces faux jugements de l'imagination ne s'étendent pas seulement sur ce qui est hors de nous : ils s'étendent jusque sur ce qui se passe au-dedans de nous-mêmes ; et ceux en qui elle domine, ne se voient jamais eux-mêmes, non plus que les autres choses, qu'au travers de leur imagination. C'est ce qui fait les faux braves, les faux honnêtes gens, les faux amis ; qui tous ne se croient ce qu'ils ne sont pas, que parce que les idées qu'ils ont de la valeur, de l'honnêteté, de l'amitié, ne sont que des fantômes de leur imagination¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Platon, *La République*.

¹⁴⁷ Il est en effet « honteux [...] pour les savants », selon l'auteur de la *Cité de Dieu*, « de quitter l'école de Platon » (Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 2004).

¹⁴⁸ Les critiques formulées par Platon à l'égard du théâtre se retrouvent en effet dans plusieurs passages de Saint Augustin, parmi lesquels les *Confessions* (III, 2) les livres I, II et VII de la *Cité de Dieu*, la lettre 5 à Marcellin, les sermons 18, 51 (I, 1) et 252, le *Traité du Symbole aux catéchumènes* (livre 2, chap. 1 et 2) ainsi que le premier verset du psaume 32, le psaume 39 et le psaume 102 des *Enarrations* (références présentes dans Laurent Thirouin, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Honoré Champion, 1997). Chez les deux philosophes, la mimèsis se présente en effet comme un simulacre de la réalité. Lire à ce sujet Florence D'Artois « 'Et cette douleur même est leur plaisir'. Saint Augustin contre saint Augustin pour réécrire Aristote », *Poétique*, n°153, 2008, p. 107-126).

¹⁴⁹ Saint Augustin, *Les Sermons de S. Augustin sur le Nouveau Testament, traduits en français sur l'édition latine des PP. BB. de la Congrégation de S. Maur, par l'auteur de la traduction des Lettres et des Confessions du même saint*, Paris, Coignard, 1694, p. XXVI-XXVII.

La sympathie imaginative, qui conduit ici à dénaturer les choses extérieures ainsi que nous-mêmes, comporterait donc, comme chez Platon, une propension à falsifier la réalité.

La position de Platon et de Saint Augustin se retrouve au XVII^e siècle¹⁵⁰, chez des penseurs classiques comme Pascal :

Qui dispense la réputation, qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands, sinon cette faculté imaginante ?¹⁵¹

Pour Pascal, l'imagination semble en effet se présenter comme une faculté qui conduit à dénaturer la réalité, voire à s'en affranchir. Cette tendance à la déformation se retrouve également dans *La Recherche de la vérité* de Malebranche, qui hérite de la vision pascalienne de l'imagination à bien des égards¹⁵², comme en témoigne le passage suivant :

¹⁵⁰ Comme l'écrit Pierre Guénancia, à cette époque en effet, « l'imagination paraît moins dénoter l'aptitude de l'esprit humain à l'anticipation et la capacité à envisager et représenter ce qui n'est pas présent que la tendance inévitable mais déplorable à ignorer et à déformer la réalité », une conception qui « semble être partagée par tous les penseurs classiques, au-delà des clivages philosophiques et religieux, et paraît bien être une donnée fondamentale jamais remise en cause par l'épistémé classique » (Pierre Guénancia, « La critique de la critique de l'imagination chez Descartes », in *Les Facultés de l'âme à l'âge classique*, éd. Chantal Jaquet, Tamás Pavlovits, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 55)

¹⁵¹ Blaise Pascal, *Pensées, Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 77.

¹⁵² Voir Alberto Frigo, « Pascal dans la Recherche de la vérité de Malebranche : l'imagination », *Les Études philosophiques*, 2010/4 (n° 95), p. 517-534. DOI : 10.3917/leph.104.0517. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2010-4-page-517.html>, Henri Gouhier, « Note historique sur Pascal et Malebranche », *Études d'histoire de la philosophie française*, Hildesheim – New York, Vrin, 1976, p. 164-167, et Antony McKenna, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, p. 251-306.

Afin de comprendre parfaitement tous les changements que les différentes conditions produisent dans l'imagination, il est absolument nécessaire de se souvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images ; et que ces images ne sont autre chose que les traces que les esprits animaux font dans le cerveau ; que nous imaginons les choses d'autant plus fortement que ces traces sont plus profondes et mieux gravées, et que les esprits animaux y ont passé plus souvent et avec plus de violence ; et que lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité que dans d'autres endroits tout proches, par lesquels ils n'ont jamais passé, ou par lesquels ils n'ont point passé si souvent. Ceci est la cause la plus ordinaire de la confusion et de la fausseté de nos idées. Car les esprits animaux qui ont été dirigés par l'action des objets extérieurs, ou même par les ordres de l'âme, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produisent souvent d'autres qui à la vérité leur ressemblent en quelque chose, mais qui ne sont point tout à fait les traces de ces mêmes objets, ni celles que l'âme désirait de se représenter ; parce que les esprits animaux trouvant quelque résistance dans les endroits du cerveau par où il fallait passer, ils se détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées qui nous sont plus familières¹⁵³.

La théorie des traces formulée par Malebranche atteste en effet scientifiquement d'une disposition à l'erreur au sein de l'imagination¹⁵⁴.

C'est dans cette continuité historique parcourue par l'idée d'une imagination trompeuse que les penseurs du XVIII^e siècle se situent pour dénoncer la propension de l'imagination à créer des perceptions erronées, chimériques¹⁵⁵. Une partie de sa définition elle-même, telle que présentée dans le Furetière, est révélatrice de ce dévoiement :

¹⁵³ Malebranche, *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme & de l'usage qu'il doit en faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Œuvres, Paris, Gallimard, 1979, p. 153.

¹⁵⁴ Lire Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 82.

¹⁵⁵ Nous nous inspirons ici de la réflexion de Coralie Bournonville, dans *Ibid.*, p. 81.

IMAGINATION, signifie aussi, vision, chimère. Cet homme se remplit l'esprit de cent folles imaginations¹⁵⁶.

Cette interprétation, au XVIII^e siècle, semble investir la littérature et la philosophie¹⁵⁷, ainsi que la théologie¹⁵⁸, et ce des deux côtés de la Manche. Ces dangers semblent en effet se retrouver chez les penseurs des sentiments moraux, dans le cadre de la sympathie imaginative. Comme l'écrit David Hume en effet, « nous sentons souvent par communication les douleurs et les plaisirs des autres qui n'existent pas en réalité et que nous ne faisons qu'anticiper par la force de notre imagination »¹⁵⁹. Perçue en tant que processus, la sympathie imaginative apparaît donc ici comme une projection d'états mentaux sans rapport avec la réalité d'autrui¹⁶⁰. Il en va de même chez Adam Smith, pour qui la sympathie comporte des limites¹⁶¹, dans la mesure où l'individu n'appréhende les émotions et impression des autres qu'à travers la représentation déformante de son imagination¹⁶².

¹⁵⁶ Antoine Furetière, « Imagination », *Dictionnaire universel*.

¹⁵⁷ Citons ainsi ce passage du *Rêve de d'Alembert* de Diderot sur l'imagination : « son récit exagère, omet des circonstances, en ajoute, défigure le fait ou l'embellit, et les instruments sensibles adjacents conçoivent des impressions qui sont bien celles de l'instrument qui résonne, mais non celle de la chose qui s'est passée » (Diderot, *Le Rêve de D'Alembert, Œuvres complètes*, II, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875-1877, p. 178).

¹⁵⁸ Jean Croiset dénonce ainsi, dans ce cadre, les conséquences néfastes d'une imagination trompeuse : « l'illusion n'est à proprement parler qu'une erreur, qui naît d'une fausse apparence, et qui prévient l'esprit en l'éblouissant. C'est un artifice de l'esprit ou du cœur pour faire paraître ce qui n'est pas, ou autrement qu'il n'est. L'optique fait paraître aux yeux mille agréables illusions dans les lunettes polyèdres ou à facettes ; et notre imagination se joue de notre crédulité dans les songes, par cent grotesques illusions. [...] On dit ordinairement que la vie est un songe, parce que tout n'y est presque qu'illusion » (Jean Croiset, *Des illusions du coeur dans toutes sortes d'états et de conditions*, Lyon, Bruyset, 1736, p. 3-6).

¹⁵⁹ David Hume, *L'Entendement*, p. 236.

¹⁶⁰ Voir Jean-Pierre Cléro, « La sympathie, concept mort-né ? », p. 365.

¹⁶¹ Voir ici Jean-Pierre Cléro, « Adam Smith (1723-1790) et son 'problème' : égoïsme et sympathie », in Alain Caillé. *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 462-469, p. 467.

¹⁶² Consulter David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy*, p. 180. C'est ici la raison pour laquelle, selon Charles T. Wolfe, « l'artifice, chez Smith, permet aux pauvres de sympathiser avec les riches : ceux qui possèdent plus d'artifices que les autres. Nous sympathisons avec les riches parce que nous imaginons leur vie sur le modèle de nos fantasmes, pas seulement parce que nous envions leurs biens » (Charles Wolfe, « La crypto-normativité d'Adam Smith », p. 466).

Comme David Hume et Adam Smith, Rousseau semble être lui aussi attentif au risque d'une déformation inhérente à la pitié imaginative. Dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, l'auteur pointe en effet les dangers de cette sympathie perçue en tant que processus convoquant l'imagination. C'est ainsi l'imagination des provinciaux dont Rousseau dénonce tout d'abord le caractère artificiel, dans sa préface :

Quiconque veut se résoudre à lire ces *Lettres*, doit s'armer de patience sur les fautes de langue, sur le style emphatique & plat, sur les pensées communes rendues en termes ampoulés ; il doit se dire d'avance que ceux qui les écrivent ne sont pas des Français, des beaux-esprits, des académiciens, des philosophes, mais des provinciaux, des étrangers, des solitaires, de jeunes gens, presque des enfants, qui dans leurs imaginations romanesques prennent pour de la philosophie les honnêtes délires de leur cerveau¹⁶³.

Sur le plan amoureux, domaine au sein duquel lequel cette sympathie non-immédiate est également mobilisée, Rousseau semble là encore inscrire l'idée d'une imagination fallacieuse. Saint-Preux déplore les « vains rêves d'un esprit qui s'égaré », les « désirs faux & trompeurs »¹⁶⁴ tandis que Julie se désole du poids de l'imagination, plus tard dans l'œuvre, à propos de son mari, qu'elle ne parvient pas à chérir :

On cherche avec étonnement l'objet qu'on aime ; ne le trouvant plus on se dépite contre celui qui reste, & souvent l'imagination le défigure autant qu'elle l'avait paré¹⁶⁵.

¹⁶³ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. ii-iii.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 234. À l'inverse, selon Jean-Philippe Groperrin, c'est également « à cause de l'identification imaginaire à l'autre, caractéristique de la compassion, que Julie a pu succomber à la tentation charnelle » face à Saint-Preux (Jean-Philippe Groperrin, « 'Un certain unisson d'âmes', p. 155).

¹⁶⁵ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 501. C'est ici la raison pour laquelle, selon Jean-Philippe Groperrin, « dans un roman 'sans aventure romanesque', la modulation savante du thème de la sympathie » a permis ainsi, malgré tout, de « préserver les droits séduisants du merveilleux, celui-ci fût-il donné comme un jeu d'illusion » (Jean-Philippe Groperrin, « 'Un certain unisson d'âmes', p. 168).

Ce caractère artificiel de l'imagination apparaît également au théâtre où, selon Rousseau, « les malheurs feints nous touchent bien plus que les véritables »¹⁶⁶. La sympathie semble opérer en ce lieu indépendamment de la vérité¹⁶⁷, on y admire en effet « de belles actions dans des fables », on y pleure « des malheurs imaginaires »¹⁶⁸, on y apprend en d'autres termes la pitié, mais une pitié qui ne trouve ici, hélas, aucune transposition possible dans le réel¹⁶⁹. Artificielle, cette sympathie théâtrale n'en comporte pas moins une dangereuse efficacité pour Rousseau, une efficacité qui tient précisément à son rapport à l'imagination :

Le pouvoir immédiat des sens est faible & borné : c'est par l'entremise de l'imagination qu'ils font leurs plus grands ravages ; c'est elle qui prend soin d'irriter les désirs, en prêtant à leurs objets encore plus d'attraits que ne leur en donna la Nature¹⁷⁰.

Ce sont tout particulièrement les comédiens et spectateurs qui semblent être responsables de ce leurre. Les premiers, du fait de leur mise en scène de sentiments à partir de gestes et d'expressions faciales, une mise en scène qui résulte donc de l'imagination, instrumentalisent en effet la sympathie de leur public¹⁷¹. Du côté du

¹⁶⁶ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 361.

¹⁶⁷ Voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 498.

¹⁶⁸ Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*, p. 452.

¹⁶⁹ Comme le rappelle Myriam Revault-d'Allonnes, « la bonne conscience » est alors peut-être « satisfaite, mais l'émotion passagère du spectateur ne laisse en rien préjuger de ce que pourraient être ses réactions face à des souffrances réelles et non plus fictives. S'identifier aux personnages qui souffrent sur la scène n'est qu'un leurre, verser des larmes de crocodile sur des malheurs purement imaginaires, c'est en quelque sorte se défausser et faire l'économie du réel. La reconnaissance du semblable par le biais de la fiction théâtrale n'est qu'un simulacre. Elle est elle-même le comble de l'illusion » (Myriam Revault-d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, p. 83).

¹⁷⁰ Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*. Selon David Marshall, chez Rousseau, « le déplacement imaginatif que pourrait opérer le spectateur par-delà le vide épistémologique qui sépare les êtres semblables et équivalents, qui le transporterait plus loin, le ferait franchir la teneur des apparences, sera nécessairement bloqué par la barrière insurmontable des sens humains » (David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy*, p. 216). Voir également *Ibid.*, p. 180-181.

¹⁷¹ Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*, p. 526. Consulter ici également David Marshall, *The Surprising Effects of Sympathy*, p. 181.

spectateur, l'imagination présente également un caractère trompeur, dans la mesure où elle le conduit à croire qu'il entre en sympathie avec ses semblables, alors qu'il se désinvestit de toute interaction morale avec eux, en allant justement au théâtre :

L'on croit s'assembler au Spectacle & c'est là que chacun s'isole ; c'est là qu'on va oublier ses amis, ses voisins, ses proches, pour s'intéresser à des fables¹⁷².

De façon plus positive, c'est également chez Rousseau lui-même que l'imagination apparaît sous une forme déformante. L'auteur semble ainsi parfois prendre la mesure d'amitiés irréelles, qui l'ont accompagné sa vie durant, et dont le caractère imaginaire est explicite :

Le solitaire n'a besoin que de sa subsistance qu'il aime mieux se procurer par son travail dans la retraite que par ses intrigues dans le monde, qui seraient un bien plus grand travail pour lui. Du reste, il n'a besoin d'autrui que parce que son cœur a besoin d'attachement, il se donne des amis imaginaires pour n'en avoir pu trouver de réels ; il ne fuit les hommes qu'après avoir vainement cherché parmi eux ce qu'il doit aimer¹⁷³.

Au théâtre comme à la vie, chez Rousseau, la sympathie, en tant que processus imaginaire, semble donc comporter un caractère déformant, si ce n'est factice.

SYMPATHIE IMAGINATIVE ET ETHNOCENTRISME

¹⁷² Rousseau, *Lettre à M. D'Alembert*, p. 441. Voir ici Sophie Marchand, « 'Une pièce de théâtre est une expérience sur le cœur humain', p. 115.

¹⁷³ Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, XI, p. 231. On peut ici aller jusqu'à se demander, comme Philip Knee, si le terme de sympathie lui-même « convient encore, si l'autre avec lequel on devait sympathiser ne disparaît pas, se réduisant à n'être que le prolongement imaginaire d'un Moi sympathisant seulement avec lui-même » (Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 439).

Au-delà d'une vision déformatrice de l'autre, ce sont aussi des populations entières, que l'imagination conduit à représenter de manière erronée. Au XVIII^e siècle, la mise en mots de voyages et de rencontres de cultures nouvellement découvertes apparaît comme une démarche potentiellement problématique. Précisons toutefois ici notre propos. Nous n'entendons pas affirmer dans les prochains développements que la sympathie imaginative à l'égard de l'Autre est en elle-même une démarche irraisonnée. Celle-ci s'inscrit au contraire dans le cadre d'une réflexion, réelle, que mènent les auteurs du XVIII^e siècle quant aux moyens de décrire ces populations lointaines. Notre propos concerne davantage les conséquences de cette ambition, des conséquences qui révèlent des déformations quant aux individus représentés et illustrent par la même une imagination qui *peut* conséquemment conduire à des égarements.

Du fait d'une instrumentalisation des coutumes éloignées dans le souci de remettre en question des certitudes occidentales (chrétiennes, plus spécifiquement), la sympathie de l'époque consiste moins à s'intéresser aux cultures en elles-mêmes qu'à les comparer à l'Occident, tant sur les plans religieux que culturel, sociologique¹⁷⁴ ou moral¹⁷⁵. Ce biais engendre une écriture de l'étranger souvent instrumentalisée, au sens où celle-ci n'a pas pour conséquence de restituer la réalité anthropologique de ce dernier mais de lui inventer une existence fantasmée par l'imagination, qui satisfasse des attentes occidentales. C'est ce que Louis-Sébastien Mercier semble sous-entendre, lorsqu'il dit de son personnage, le chevalier Baltimore, qu'

¹⁷⁴ Voir ici Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, p. 14. Audrey Guitton pointe également : « l'absence de véritable pensée sur l'altérité au siècle des Lumières » (Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue*, p. 458).

¹⁷⁵ Selon Charles Vincent, « la maxime de morale, présente dans tous les genres au siècle des Lumières (pensées détachées, romans, traités, articles) formule des règles générales de comportement, à partir d'un lexique lui-même abstrait (la morale, la vertu, la justice, la décence, etc.) ». Cette perspective, selon Vincent, « tend à uniformiser les individus et les situations pour extraire du réel des principes et des lois qui s'appliquent en tout lieu et en tout temps selon le regard et la syntaxe universaliste des moralistes classiques » (Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, p. 203).

En se mettant à la place d'un homme qui vit sous les lois simples de la Nature, en suivant les mouvements & la progression de ses idées, en analysant les sensations, en composant les lois ou les opinions qu'il peut se forger, il ne fit, *comme bien d'autres*, qu'embrasser ce qui plaisait à son imagination¹⁷⁶.

De cet intérêt orienté résulte un portrait souvent incomplet des populations en question, un manque fréquemment comblé par l'imagination, dans ce qu'elle a de plus déformateur. La sympathie au XVIII^e siècle, dans le cadre de l'exploration géographique, conduit en effet à des récits fictifs, utopiques, dans lesquels des territoires entiers sont parfois fantasmés dans l'objectif unique de révéler l'incohérence, la barbarie et la morosité de la monarchie et du catholicisme occidentaux¹⁷⁷. L'imagination se présente en ce sens comme le palliatif d'un réel scientifique et anthropologique, dont il faut toutefois reconnaître une autre origine que celle du choix épistémologique de parler de soi à travers l'autre : le monde n'est pas encore entièrement connu. C'est effectivement dans l'ignorance de territoires géographiques que l'imagination s'engouffre, au XVIII^e siècle, engendrant par la même un ethnocentrisme significatif, comme dans le cas de l'île de Tahiti qui, n'étant pas entièrement explorée à l'époque, nourrit un processus de sympathie chargé d'imaginaire occidental¹⁷⁸.

Un des exemples les plus frappants de cette sympathie est celui de la figure du sauvage, une figure dont les premières apparitions se rencontraient déjà à l'Antiquité, chez Plutarque notamment, sous les contours du Barbare¹⁷⁹. À travers

¹⁷⁶ Louis-Sebastien Mercier, *L'homme sauvage*, Paris, Chez la Veuve Duchesne, 1767, p. 7, nos italiques. À l'image de Mercier, Montaigne, Rabelais, Rousseau, Voltaire et Diderot mettent eux aussi l'imagination de l'autre au service de la critique de leur propre société. Voir sur ce point l'analyse de Claude Lévi-Strauss, dans « Diogène couché » in *Les Temps modernes 111*, Gallimard, 1955, p. 1186-1220.

¹⁷⁷ Nous reprenons ici le propos de Paul Hazard, dans *Ibid.*, 24.

¹⁷⁸ Consulter Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue*, p. 11-12. Comme le rappelle Guitton en effet, au XVIII^e siècle, « l'ailleurs est envahi par un imaginaire occidental qui se substitue aux manques d'informations réelles » (*Ibid.*, p. 167).

¹⁷⁹ Comme l'écrit Audrey Guitton, « le Barbare est l'habitant des contrées entourant le monde gréco-latin, il représente, dans cette acception, celui qui n'est pas grec : modèle essentiellement négatif, il sert à valoriser la vie en société. À l'exception d'Hérodote, accusé par Plutarque de promouvoir la vie barbare de manière antipatriotique, et de Tacite qui, dans son ouvrage *La Germanie* (paru aux environs de l'an 98 de notre ère),

un processus de sympathie qui pousse les Occidentaux à se transporter par l'imagination dans les territoires périphériques à leur monde, la figure du Barbare se présente en effet à cette époque comme le révélateur de ce que serait la décadence sociale, culturelle et épistémologique de la civilisation gréco-romaine¹⁸⁰. Ce sens semble réapparaître après le Moyen-Âge, où le Barbare prend toutefois ici les contours de la figure du Sauvage, notamment du fait de la découverte des Indiens d'Amérique par Christophe Colomb. Il en va ainsi dans certains textes de l'époque, tels le récit de voyage *Mundus Novus* (1504) de l'explorateur florentin Amerigo Vespucci, ou la compilation des navigations de Colomb et Vespucci *Sensuyt le Nouveau Monde et navigations : faictes par Emeric de Vespuce Florentin, des pays et isles nouvellement trouvez, auparavant a nous incongneuz* réalisée en 1517 par le professeur italien Montalboddo, deux textes au sein desquels l'Occidental se transporte, par un processus de sympathie, à la place du sauvage d'Amérique afin de lui associer, par l'imagination, les peurs et vices (anthropophagie et inceste notamment) dont son monde civilisé a su le prémunir¹⁸¹. Lorsque l'Amérique est colonisée dans les années 1760 par l'Angleterre, perdant par la même les fantasmes et mystères liés à son caractère inconnu, l'identité du sauvage se déplace vers l'Océanie et plus précisément vers les îles du Pacifique, Tahiti étant découverte par Bougainville en 1767 ; avant de s'élargir, indépendamment du lieu géographique, à tout individu à l'écart de la société, comme c'est le cas dans *La jeune Indienne* de Sébastien-Roch Nicolas de Chamfort ou *Zelmis, ou la jeune Sauvage* de la présidente d'Ormy, deux textes au sein desquels les Sauvages sont des naufragés européens, qui ont grandi sur une île déserte. Au fil du siècle, la figure du Sauvage s'élargit donc à trois continents (elle est en effet également convoquée

s'emploie à louer les mœurs du peuple germain pour les opposer à l'état de décadence morale dans lequel vivent les Romains selon lui, le monde antique utilise dans sa grande majorité le Barbare comme un repoussoir afin de justifier sa propre organisation sociale [...] Dès l'antiquité, le Barbare n'apparaît donc pas tel qu'il est, mais comme le contre-modèle par lequel la société peut se penser comme nécessaire (*Ibid.*, p. 55-56).

¹⁸⁰ Voir ici Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, p. 274.

¹⁸¹ Nous reprenons ici le propos d'Audrey Guitton, dans *L'Autre lointain en dialogue*, p. 56.

pour l’Afrique), un rayonnement lui-même augmenté par le nombre de récits de voyage dans lesquels celui-ci apparaît¹⁸², tels les *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d’un Sauvage dans l’Amérique* du baron de Lahontan, *L’Ingénu* de Voltaire ou encore le *Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot.

Au XVIII^e siècle néanmoins, le sauvage change de nature. Du barbare construit par l’Occident dans une démarche d’autolégitimation, il prend les traits « bon sauvage » dont la société européenne a tout intérêt à s’inspirer. Dans la continuité de Montaigne¹⁸³, le sauvage du XVIII^e siècle se détache en effet de sa représentation péjorative pour devenir un modèle à suivre¹⁸⁴. Ce modèle, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, et sous l’impulsion du *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les Hommes* de Rousseau, est celui d’un être primitif, proche de la nature, et dont la civilisation occidentale gagnerait à s’inspirer¹⁸⁵.

Qu’il soit « bon » ou « barbare », le sauvage reste toutefois l’instrument du décentrement de l’Occident¹⁸⁶, un décentrement imaginatif, fantasmatique, qui révèle une profonde ignorance anthropologique¹⁸⁷. Le sauvage se présente en effet comme un être imaginaire dont la seule identité est celle que l’Occident lui fabrique en l’endossant dans un second temps pour mieux observer ses propres dérives¹⁸⁸.

¹⁸² Michèle Duchet compte ainsi 273 récits et histoires faisant référence au monde sauvage, au XVIII^e siècle (Voir « Langue et société chez les Sévarambes de Denis Veiras », *Modèles et moyens de la réflexion linguistique au xviii^e siècle, utopies et voyages imaginaires. actes du colloque du 16 au 19 octobre 1973*, Lille, Publications de l’Université de Lille III, 1978, p. 161-174).

¹⁸³ Voir Rotraud von Kulesa, « Avant-propos », p. 20.

¹⁸⁴ Consulter Audrey Guitton, *L’Autre lointain en dialogue*, p. 71.

¹⁸⁵ Voir *Ibid.*, p. 319.

¹⁸⁶ « Absorbé par le spectacle de sa propre histoire, l’homme européen », selon Michèle Duchet, « se détourne de tout ce qui n’est pas elle, et ne parvient à s’intéresser au monde sauvage que dans la mesure où celui-ci offre l’image de son passé, ou d’un présent encore enténébré » (Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, p. 12).

¹⁸⁷ Comme le rappelle A. Guitton en effet, « l’augmentation de la figure du Sauvage dans la littérature des Lumières s’accompagne d’un appauvrissement de sa connaissance réelle. La réalité du Sauvage s’efface derrière un fantôme construit pour s’intégrer à un courant de pensée propre aux Lumières. Le Sauvage apparaît alors comme une arme que la pensée radicale du XVIII^e siècle porte contre elle-même, ou plutôt contre une image gangrenée qu’elle se fait de sa propre société. Il est porteur d’un renouvellement complet des fondements de la société en dénonçant ce qui paraît enrayer la progression de la raison » (Audrey Guitton, *L’Autre lointain en dialogue*, p. 86).

¹⁸⁸ Voir *Ibid.*, p. 13-14.

Ce n'est qu'à la fin du siècle et sous la double influence d'un empirisme qui remplace progressivement le systémisme de l'époque¹⁸⁹ ainsi que d'une science ethnologique dont la création était déjà avisée par Rousseau dans son *Discours*¹⁹⁰, que la sympathie, en tant que processus imaginatif, quitte son aspect ethnocentré pour adopter une forme plus désintéressée¹⁹¹.

Au sein de ce même *Discours*, Rousseau formule le propos suivant au sujet de plusieurs de ses contemporains, parmi lesquels Montesquieu :

¹⁸⁹ Consulter Joseph-Marie de Gérando, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, in *Les Instructions scientifiques pour les voyageurs, xviiie-xixe*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 164.

¹⁹⁰ « On admire la magnificence », écrit ainsi Rousseau, « de quelques curieux qui ont fait ou fait faire à grands frais des voyages en Orient avec des savants & des peintres, pour y dessiner des masures & déchiffrer ou copier des inscriptions ; mais j'ai peine à concevoir comment dans un siècle où l'on se pique de belles connaissances, il ne se trouve pas deux hommes bien unis, riches, l'un en argent, l'autre en génie, tous deux aimant la gloire & aspirant à l'immortalité, dont l'un sacrifie vingt mille écus de son bien & l'autre dix ans de sa vie à un célèbre voyage autour du monde ; pour y étudier, non toujours des pierres & des plantes, mais une fois les hommes & les mœurs, & qui, après tant de siècles employés à mesurer & considérer la maison, s'avisent enfin d'en vouloir connaître les habitants » (Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 160). Selon Bernard Mouralis, en dénonçant le caractère ethnocentré de la représentation du bon sauvage au XVIII^e siècle, Rousseau aurait conduit à l'avènement de l'ethnologie (Voir Bernard Mouralis, *Montaigne ou le mythe du bon Sauvage de l'Antiquité à Rousseau*, Paris, Bordas, 1989).

¹⁹¹ Se reporter ici à Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue*, p. 23-24.

Supposons un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, ou des hommes de cette trempe voyageant pour instruire leurs compatriotes, observant & décrivant, comme ils savent faire, la Turquie, l'Égypte, la Barbarie, l'empire de Maroc, la Guinée, le pays des Caffres, l'intérieur de l'Afrique & ses côtes orientales, les Malabares, le Mogol, les rives du Gange, les royaumes de Siam, de Pégu & d'Ava, la Chine, la Tartarie & surtout le Japon : puis dans l'autre hémisphère le Mexique, le Pérou, le Chili, les terres Magellaniques, sans oublier les Patagons vrais ou faux, le Tucuman, le Paraguai, s'il étoit possible, le Brésil, enfin les Caraïbes, la Floride & toutes les contrées sauvages, voyage le plus important de tous, & celui qu'il faudrait faire avec le plus de soin : supposons que ces nouveaux Hercules, de retour de ces courses mémorables, fissent ensuite à loisir l'histoire naturelle, morale & politique de ce qu'ils auraient vu, nous verrions nous-mêmes sortir un monde nouveau de dessous leur plume, & nous apprendrions ainsi à connaître le nôtre : je dis que quand de pareils observateurs affirmeront d'un tel animal que c'est un homme, & d'un autre que c'est une bête, il faudra les en croire ; mais ce serait une grande simplicité de s'en rapporter là-dessus à des voyageurs grossiers, sur lesquels on serait quelquefois tenté de faire la même question qu'ils se mêlent de résoudre sur d'autres animaux¹⁹².

La formule a de quoi surprendre. Ainsi que nous entreprendrons de le prouver, les *Lettres persanes* de Montesquieu apparaissent au contraire comme l'une des œuvres les plus révélatrices d'une imagination déformante. La première raison tient au processus de création lui-même. Les correspondances de Montesquieu révèlent en effet une documentation exclusivement européenne (précisons ici que cette observation est formulée en toute neutralité, Montesquieu aurait d'ailleurs probablement reconnu et admis lui-même cette méthodologie à son époque), plus spécifiquement liée à la question du regard porté par les Perses sur la France. Pour écrire ses *Lettres persanes*, Montesquieu se documente effectivement à travers des textes tels *Les Voyages en Perse* (1711) de Jean Chardin, les *Voyages en Turquie*,

¹⁹² Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 161-162.

en Perse et aux Indes (1676) de Jean-Baptiste Tavernier ou encore des écrits de Paul Rycaut, des œuvres dont l'intérêt pour les Perses est lié avant tout à l'étude de leurs réactions face aux européens¹⁹³.

Cet intérêt, porté davantage sur la manière dont les Perses considèrent l'Occident que sur les Perses eux-mêmes, contribue au caractère imaginaire et ethnocentré de l'œuvre. Comme l'écrit Céline Spector, la réelle question dans les *Lettres persanes* n'est pas « comment peut-on être Persan ? » mais « comment peut-on être Européen ? »¹⁹⁴, ce qu'illustre la forme elle-même du texte, l'échange de lettre représentant le lieu d'une mise en regard dont l'objectif est de montrer l'étrangeté des coutumes occidentales¹⁹⁵. Rica et Usbek apparaissent dès lors non pas comme des représentants de la Perse à la place desquelles le lecteur occidental serait encouragé à se mettre pour mieux en comprendre la culture, mais comme des personnages sans horizon social et ethnologique¹⁹⁶, des personnages outils, imaginaires, dont la fonction est d'alerter un Occident trop habitué à ses propres dérives pour les voir. Les craintes abordées dans les *Lettres persanes* sont en effet bien européennes, qu'elles renvoient à la vacuité religieuse (« Le pape est le chef des Chrétiens, c'est une vieille idole qu'on encense par habitude »¹⁹⁷), la récurrences des guerres (« il n'y a jamais eu de royaume où il y ait eu tant de guerres civiles que dans celui du Christ »¹⁹⁸), l'intolérance et la superstition (« il y a certains dervis qui n'entendent point raillerie, et qui font brûler un homme comme de la paille. Quand on tombe entre les mains de ces gens-là, heureux celui qui a toujours prié Dieu avec de petites grains de bois à la main, qui a porté sur lui deux morceaux de draps

¹⁹³ Voir Franck Salaün, « La lettre Q et autres bizarreries », in *Les Lettres persanes en leur temps*, éd. Philip Stewart, Classiques Garnier, 2013, p. 112.

¹⁹⁴ Consulter ici Céline Spector, « Comment peut-on être Européen ? L'orientalisme spéculaire des *Lettres persanes* », in Sandro Landi, *Essais - Hors série n° 1* : « L'étrangement : Retour sur un thème de Carlo Ginzburg », École Doctorale Montaigne Humanités, 2013, p. 72.

¹⁹⁵ Voir *Ibid.*, p. 72-73.

¹⁹⁶ C'est ici ce qui permet à Rica et Usbek d'endosser des concepts pourtant occidentaux (voir Rotraud von Kulesa, « Avant-propos », p. 17).

¹⁹⁷ Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Librairie générale française, « Le livre de Poche », 2005, p. 208.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 209.

attachés à deux rubans »¹⁹⁹) ou encore au despotisme monarchique²⁰⁰. Il serait ici intéressant d'aborder la démarche de Montesquieu à la lumière de certaines réflexions et débats sur l'empathie au XX^e siècle, dans le cadre de l'anthropologie notamment, domaine au sein duquel la figure du philosophe est régulièrement convoquée. Bien que ce contexte soit différent de celui des *Lettres Persanes* car il implique un effort d'objectivité, l'empathie conduit à des conséquences similaires à celles que nous avons identifiées. L'anthropologie ayant vu le jour en Occident et ayant par la même été menacée par ce que Claude Lévi-Strauss nomme le « biais culturel », l'empathie pour les autres cultures n'a en effet pu se prémunir, comme dans le cadre des *Lettres Persanes*, de déformations liées à la mobilisation de filtres occidentaux²⁰¹.

L'interprétation de la sympathie semble être, si ce n'est similaire, alors du moins comparable dans les *Lettres d'une Péruvienne*, au sein desquelles l'influence des *Lettres Persanes* est indirectement exprimée par Graffigny :

Enrichis par les précieuses dépouilles du Pérou, nous devrions au moins regarder les habitants de cette partie du monde, comme un peuple magnifique ; & le sentiment de respect ne s'éloigne guère de l'idée & de la magnificence.

Mais toujours prévenus en notre faveur, nous n'accordons du mérite aux autres nations, non seulement qu'autant que leurs mœurs imitent les nôtres, mais qu'autant que leur langue se rapproche de notre idiome. *Comment peut-on être Persan ?*²⁰²

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 210.

²⁰⁰ Comme l'écrit Céline Spector, dont nous rappelons que nous nous sommes inspirés de l'analyse pour l'ensemble de ce paragraphe, « les Persans voient ce à quoi les Français risquent de demeurer aveugles : les signes du despotisme à la fin du règne de Louis XIV » (Céline Spector, « Comment peut-on être Européen ? », p. 75).

²⁰¹ Voir Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 101-102. Selon Pinotti, le problème apparaît plus spécifiquement « dès les années 1920 quand, à l'ordre du jour et de l'agenda anthropologique, on porta l'exigence d'empathiser avec la culture d'autrui, non sans conséquences contradictoires » (*Ibid.*, p. 102).

²⁰² Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, p. ii-iii.

Chez Graffigny, au même titre que chez Montesquieu, des éléments paraissent indiquer une absence de véritables préoccupations anthropologiques, que ce soit pour le Pérou, ou pour la culture inca. En résultent dans les *Lettres* des descriptions souvent inexactes, notamment dues à une documentation principalement dirigée vers des ouvrages peu scientifiques, tel *Alzire ou les Américains* de Voltaire²⁰³.

Comme chez Montesquieu, l'absence d'un réel souci anthropologique chez Graffigny est à inscrire dans l'ambition même du texte, l'auteure se situant dans cette tradition du XVIII^e siècle qu'est celle de la sympathie en tant que processus mobilisant l'imagination d'un regard étranger dirigé sur l'Occident²⁰⁴. L'ethnocentrisme se lit ici principalement à travers le personnage de Zilia, dont la construction, notamment langagière, révèle l'apposition d'un système d'expression calqué sur celui de l'Occident. Les *quipos* sont ainsi couplés, par la romancière, à un sentimentalisme dont rien ne permet de dire qu'il apparaissait dans la culture inca, et qui trouve au contraire sa popularité dans la littérature française de l'époque :

Tu le sais, ô délices de mon cœur ! ce jour horrible, ce jour à jamais épouvantable, devait éclairer le triomphe de notre union. À peine commençait-il à paraître, qu'impatient d'exécuter un projet que ma tendresse m'avait inspiré pendant la nuit, je courus à mes Quipos & profitant du silence qui régnait encore dans le Temple, je me hâtai de les nouer, dans l'espérance qu'avec leur secours je rendrais immortelle l'histoire de notre amour & de notre bonheur²⁰⁵.

²⁰³ Nous renvoyons notamment ici au propos de François Rosset, dans « Les nœuds du langage dans les *Lettres d'une Péruvienne* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1996, p. 1106–1127, p. 1124. L'écriture elle-même semble porter les traces de cette imprécision, « quelques méprises de noms et de termes péruviens, pardonnables à une femme » parcourant l'œuvre, selon les propos (sexistes) de Louis-Gabriel Michaud dans sa *Biographie universelle ancienne et moderne* (Paris, Michaud, 1811-1818, XVIII, p. 263).

²⁰⁴ Consulter ici Marie-Pascale Pieretti, « D'un 'échange unilatéral' à un autre : variations sur un choix stylistique dans les *Lettres d'une Péruvienne* et les *Lettres de Mistriss Fanni Butlerd* », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres*, p. 389-398, p. 390.

²⁰⁵ Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, p. 5-6. Voir à ce sujet François Rosset, « Les nœuds du langage dans les *Lettres d'une Péruvienne* », p. 1111.

Le caractère ethnocentré et déformant de la sympathie imaginative dans les *Lettres d'une péruvienne* se retrouve plus généralement dans la critique que Graffigny opère du modèle européen. Comme pour Montesquieu, Graffigny trouve en effet dans la mise en regard permise par le format de la lettre un moyen de dénoncer les travers de la société française du XVIII^e siècle²⁰⁶, et plus particulièrement son rapport aux femmes. « Ici », écrit ainsi Zilia, « loin de compatir à la faiblesse des femmes, celles du peuple accablées de travail n'en sont soulagées ni par les lois ni par leurs maris ; celles d'un rang plus élevé, jouent de la séduction ou de la méchanceté des hommes, n'ont pour se dédommager de leurs perfidies, que les dehors d'un respect purement imaginaire, toujours suivi de la plus mordante satire »²⁰⁷. De même, l'incohérence de la religion chrétienne est également pointée par Zilia :

Il [Le Religieux] venait pour m'instruire de la Religion de France, & m'exhorter à l'embrasser ; je le ferais volontiers, si j'étais bien assurée qu'il m'en eût fait une peinture véritable.

De la façon dont il m'a parlé des vertus qu'elle prescrit, elles sont tirées de la Loi naturelle, & en vérité aussi pures que les nôtres ; mais je n'ai pas l'esprit assez subtil pour apercevoir le rapport que devraient avoir avec elle les mœurs & les usages de la nation, j'y trouve au contraire une inconséquence si remarquable, que ma raison refuse absolument de s'y prêter²⁰⁸.

Enfin, le modèle colonial est critiqué par la protagoniste à travers une vision toute occidentale, ce qui prouve une nouvelle fois un usage déformant de la sympathie imaginative dans l'œuvre :

²⁰⁶ Consulter ici Michèle Bissière, « Graffigny, Riccoboni, et la tradition des *Lettres persanes* », *Postscript*, 1995, p. 9-21, p. 17, et Rotraud von Kulessa, « Avant-propos », p. 13.

²⁰⁷ Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, Paris, Veuve Pissot, 1747, p. 277-278. « Graffigny se sert de la figure de l'étranger », selon Janie Vanpée, « comme moyen de discuter la précarité de la condition de la femme à son époque » (Janie Vanpée, « Être(s) sans papier et sans domicile fixe : la femme comme figure de l'étranger chez Graffigny », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres*, p. 328-336, p. 328).

²⁰⁸ Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, p. 176.

Loin d'être parmi des peuples soumis à ton obéissance, je suis non seulement sous une Domination Étrangère, éloignée de ton Empire par une distance si prodigieuse, que notre nation y serait encore ignorée, si la cupidité des Espagnols ne leur avait fait surmonter des dangers affreux pour pénétrer jusqu'à nous²⁰⁹.

Sur le plan de la colonisation, le personnage de Zilia apparaît en effet comme le réceptacle de critiques émises par son auteur, et plus largement *par* les Européens *pour* les Européens, Graffigny ayant été largement influencée par des auteurs anticolonialistes comme Las Casas ou Garcilaso de la Vega²¹⁰.

Le terrain scientifique n'indique aucune influence, ni aucun rapport historique, entre Graffigny et Diderot, un constat étonnant compte-tenu, nous le verrons, des similitudes dans la façon dont l'imagination est mobilisée à l'intérieur du processus sympathique chez les deux auteurs. Au même titre que les *Lettres d'une Péruvienne*, le *Supplément au voyage de Bougainville* se présente en effet comme une œuvre où se mettre à la place de l'autre de façon non immédiate, mais par l'imagination, conduit souvent – et non systématiquement, comme nous l'avons vu – à lui apposer un point de vue (en l'occurrence européen). Ce processus se retrouvait déjà en partie dans *Le voyage autour du monde* de Bougainville, dont Diderot s'inspire pour écrire son roman, et où la description des peuples est couplée à une apposition d'images empruntées au mythe de l'Énéide²¹¹. Diderot semble lui aussi pallier l'absence contextuelle de connaissances par un recours à une imagination fabulatrice²¹². En

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 155.

²¹⁰ Voir Christina Ionescu, « La série illustrative dessinée par Le Barbier l'aîné pour les *Lettres d'une Péruvienne* de Mme de Graffigny », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres*, p. 229–245, p. 235, et Rotraud von Kulesa, « Avant-propos », p. 15. Nous retrouvons enfin cette influence dans les mots que la protagoniste emprunte à la terminologie occidentale de l'époque, tel celui de « sauvage » pour qualifier les Espagnols.

²¹¹ Voir Anthony Strugnell, « Fable et vérité : stratégies narrative et discursive dans les écrits de Diderot sur le colonialisme », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 30, Société Diderot, 2001, p. 40.

²¹² Nous nous inspirons ici du propos de Claude Lévi-Strauss, dans *Regarder Écouter Lire*, p. 1543.

résulte, nous le verrons, le sentiment d'un Tahiti nourri de représentations, un Tahiti réinventé, et donc faux²¹³.

Avant de nous avancer sur ce point, rappelons cependant que cet investissement d'un imaginaire occidental dans la sympathie envers les peuples lointains apparaissait déjà, chez Diderot, dans l'article « Humaine espèce », où l'auteur justifiait l'aspect scientifique de son propos par un appui sur des récits de voyage et décrivait dans le même temps les Hottentots sans expliciter ses sources une seule fois, et à travers un « on » général nourri de mystifications européennes²¹⁴. Cette absence de recul anthropologique se retrouve dans *Le Supplément au voyage de Bougainville*, œuvre au sein de laquelle la représentation de la société tahitienne, décrite comme une utopie exempte de toute obligation religieuse et gouvernementale, est inexacte à plusieurs titres²¹⁵. C'est le cas pour les femmes tahitiennes, à la place desquelles Diderot se transporte par l'imagination sans toutefois se documenter, leur propos n'étant quasiment jamais rapporté dans les récits de voyage de l'époque. Le passage suivant, au sein duquel le vieillard tahitien apostrophe Bougainville, en est une illustration :

Et toi, chef des brigands qui t'obéissent, écarte promptement ton vaisseau de notre rive : nous sommes innocents, nous sommes heureux ; et tu ne peux que nuire à notre bonheur. Nous suivons le pur instinct de la nature ; et tu as tenté

²¹³ Consulter Anthony Strugnell, « Fable et vérité », p. 40, et Bronislaw Baczko, *Job, mon ami : promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997, p. 143.

²¹⁴ Voir ici Audrey Guitton, *L'Autre lointain en dialogue*, p. 41. Citons ici pour exemple l'histoire, reprise par Diderot, d'une petite fille enlevée aux Hottentots et qui, une fois arrivée en Hollande, devient blanche.

²¹⁵ Lire Theodore E. D. Braun, « Diderot, the Ghost of Bayle, Atheists, and the Morality Scoreboard », in *Diderot Studies*, Vol. 27, Librairie Droz, 1999, p. 52.

d'effacer de nos âmes son caractère. Ici tout est à tous ; et tu nous as prêché je ne sais quelle distinction du tien et du mien. Nos filles et nos femmes nous sont communes ; tu as partagé ce privilège avec nous ; et tu es venu allumer en elles des fureurs inconnues. Elles sont devenues folles dans tes bras ; tu es devenu féroce entre les leurs. Elles ont commencé à se haïr ; vous vous êtes égorgés pour elles ; et elles nous sont revenues teintes de votre sang²¹⁶.

Il en va de même quelques pages plus loin, lorsque la fille cadette d'Orou s'adresse à l'aumônier :

Étranger, n'afflige pas mon père, n'afflige pas ma mère, ne m'afflige pas ! Honore-moi dans la cabane et parmi les miens ; élève-moi au rang de mes sœurs qui se moquent de moi. Asto l'aînée a déjà trois enfants ; Palli, la seconde, en a deux, et Thia n'en a point ! Étranger, honnête étranger, ne me rebute pas ! rends-moi mère ; fais-moi un enfant que je puisse un jour promener par la main, à côté de moi, dans Tahiti ; qu'on voie dans neuf mois attaché à mon sein ; dont je sois fière, et qui fasse une partie de ma dot, lorsque je passerai de la cabane de mon père dans une autre. Je serai peut-être plus chanceuse avec toi qu'avec nos jeunes Tahitiens. Si tu m'accordes cette faveur, je ne t'oublierai plus ; je te bénirai toute ma vie ; j'écrirai ton nom sur mon bras et sur celui de ton fils ; nous le prononcerons sans cesse avec joie ; et, lorsque tu quitteras ce rivage, mes souhaits t'accompagneront sur les mers jusqu'à ce que tu sois arrivé dans ton pays²¹⁷.

À défaut ou à dessein, c'est donc le point de vue de Diderot lui-même, et plus largement celui de l'Occident, qui est apposé à celui des Tahitiens dont la vie en société se trouve dès lors imaginée et fantasmée (éducation collaborative, absence de lois, mœurs sexuelles libérées, hospitalité inconditionnelle, hypocrisie sociale

²¹⁶ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 214. Nous renvoyons ici à Kai Mikkonen, « Narrative Interruptions and the Civilized Woman: The Figures of Veiling and Unveiling in Diderot's "Supplément au Voyage de Bougainville" », in *Diderot Studies*, Vol. 27, p. 144. Nous empruntons certaines réflexions de Mikkonen dans l'ensemble de cette partie.

²¹⁷ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 221.

inexistante etc.) *par comparaison* avec les coutumes et la morale occidentales²¹⁸. *Le Supplément* apparaît par la même moins comme un moyen de comprendre l'Autre qu'un moyen de se comprendre soi à travers un Autre imaginé par ce même soi²¹⁹. Autoréflexive, l'œuvre de Diderot semble effectivement avoir pour objectif de pointer les incohérences des coutumes et valeurs européennes²²⁰. C'est le cas des échanges entre A et B, des échanges donnant le sentiment d'un dialogue qui s'opère davantage entre Occidentaux *sur* les tahitiens qu'entre Occidentaux *et* Tahitiens²²¹, comme en témoigne le compte-rendu du discours d'Orou, après que celui-ci critique longuement Bougainville :

B. Eh bien ! qu'en pensez-vous ?

A. Ce discours me paraît véhément ; mais à travers je ne sais quoi d'abrupt et de sauvage, il me semble y retrouver des idées et des tournures européennes²²².

À travers A et B, Diderot ne semble ici pas s'intéresser à la langue des Tahitiens en ce qu'elle a de spécifique, de différent, mais paraît au contraire la penser, l'imaginer et la concevoir en comparaison aux langues occidentales²²³. Le transport imaginaire à la place de l'Autre apparaît donc ici comme un moyen d'observer sa propre culture.

Instrument d'observation, la sympathie est également mobilisée par Diderot en tant qu'outil de dénonciation. Du fait même que l'objectif du *Supplément* soit davantage de parler des Européens (et plus précisément des Français) que des

²¹⁸ Voir *Ibid.*, p. 131, et James L. Schorr, « Caverns and the Dialogic Structure of the *Supplément au Voyage de Bougainville* », in *Diderot Studies*, Vol. 25, Librairie Droz, 1993, p. 114.

²¹⁹ Consulter Kai Mikkonen, « Narrative Interruptions and the Civilized Woman », p. 145.

²²⁰ Comme l'écrit K. Mikkonen, « pour A et B, les Tahitiens et la législation 'naturelle' tahitienne fournit un moyen de critiquer la civilisation européenne et d'analyser ses valeurs : les discussions entre les hommes occidentaux au sujet de l'Autre sont en même temps des discussions sur les femmes civilisées, sur les moyens de représentations occidentaux et sur la société occidentale dans son ensemble » (*Ibid.*).

²²¹ Voir ici Trinh T. Minh-Ha, *Woman. Native. Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 65.

²²² Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 218.

²²³ Lire ici l'analyse de K. Mikkonen, dans « Narrative Interruptions and the Civilized Woman », p. 146.

Tahitiens²²⁴, la vie dynamique et utopique imaginée et exagérée chez les seconds apparait comme un moyen de dénoncer la vétusté et morosité des premiers²²⁵. C'est à ce titre que la primitivité et le naturel des Tahitiens représentent, dans le *Supplément*, un état fictif que les sociétés occidentales pétries de civilisation et de progrès pourraient pervertir, ce qu'illustre Orou dont l'objectif est précisément de se démener contre la corruption des Européens, en insistant tant bien que mal sur leurs manquements éthiques :

Veux-tu savoir, en tous temps et en tous lieux, ce qui est bon et mauvais ? Attache-toi à la nature des choses et des actions ; à tes rapports avec ton semblable ; à l'influence de ta conduite sur ton utilité particulière et le bien général. Tu es en délire, si tu crois qu'il y ait rien, soit en haut, soit en bas, dans l'univers, qui puisse ajouter ou retrancher aux lois de la nature. Sa volonté éternelle est que le bien soit préféré au mal, et le bien général au bien particulier. Tu ordonneras le contraire ; mais tu ne seras pas obéi. Tu multiplieras les malfaiteurs et les malheureux par la crainte, par les châtimens et par les remords : tu dépraveras les consciences ; tu corrompras les esprits ; ils ne sauront plus ce qu'ils ont à faire ou à éviter²²⁶.

C'est également la question du colonialisme qui révèle, chez Diderot, la tendance à faire usage de cette forme de sympathie imaginative et ethnocentrée. Aux antipodes de l'objectivité de Raynal, le philosophe ne se contente plus de décrire les natifs à partir d'observations à distance, comme pouvait le faire Bougainville, mais, leur donnant une voix imaginaire, il illustre son engagement

²²⁴ Voir Anthony Strugnell, « Fable et vérité », p. 40.

²²⁵ C'est ainsi que, selon Bernard Papin, « le collectivisme tahitien n'a pas à venir se substituer aux mœurs policées de la vieille Europe, mais il doit permettre de mieux en saisir le fonctionnement et la décrépitude » (Bernard Papin, « L'utopie tahitienne du *Supplément au voyage de Bougainville* ou le "modèle idéal" en politique », *L'Information littéraire*, vol. 36 / 3, 1984, p. 102-105, p. 104). Selon Marie-Hélène Ghabut, « le *Supplément* utilise [...] le discours utopique pour prononcer une critique aigüe des sociétés européennes » (Marie-Hélène Ghabut, « Female as Other: The Subversion of the Canon through Female Figures in Diderot's Work », in *Diderot Studies*, Vol. 27, trad. fr. personnelle, p. 60-61).

²²⁶ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 225. Consulter ici Anthony Strugnell, « Fable et vérité » p. 40-41.

envers eux²²⁷. Comme sur le plan de la langue, Diderot fait en effet face à une absence quasi-totale de sources émanant des colonisés au XVIII^e siècle, une absence que la sympathie imaginative vient palier dans *le Supplément*, à travers l'invention d'une altérité dans un premier temps et son endossement au profit d'un discours anticolonialiste dans un second, comme en témoigne le propos véhément du vieillard :

Orou ! toi qui entends la langue de ces hommes-Là, dis-nous à tous, comme tu me l'as dit à moi, ce qu'ils ont écrit sur cette lame de métal : *Ce pays est à nous*. Ce pays est à toi ! et pourquoi ? parce que tu y as mis le pied ? Si un Tahitien débarquait un jour sur vos côtes, et qu'il gravât sur une de vos pierres ou sur l'écorce d'un de vos arbres : Ce pays appartient aux habitants de Tahiti, qu'en penserais-tu ? Tu es le plus fort ! Et qu'est-ce que cela fait ? [...] Tu n'es pas esclave : tu souffrirais la mort plutôt que de l'être, et tu veux nous asservir ! Tu crois donc que le Tahitien ne sait pas défendre sa liberté et mourir ? Celui dont tu veux t'emparer comme de la brute, le Tahitien est ton frère. Vous êtes deux enfants de la nature ; quel droit as-tu sur lui qu'il n'ait pas sur toi ? Tu es venu ; nous sommes-nous jetés sur ta personne ? avons-nous pillé ton vaisseau ? t'avons-nous saisi et exposé aux flèches de nos ennemis ? t'avons-nous associé dans nos champs au travail de nos animaux ? Nous avons respecté notre image en toi. Laisse-nous nos mœurs, elles sont plus sages et plus honnêtes que les tiennes. Nous ne voulons point troquer ce que tu appelles notre ignorance contre tes inutiles lumières²²⁸.

La question de la sexualité, dans le *Supplément*, hérite des mêmes problématiques :

²²⁷ Voir Yves Bénot et Roland Desné, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, Paris, La Découverte, 2005, p. 121. Comme le rappelle Eszter Kovacs, « Diderot regarde la mobilité engendrée par le colonialisme comme le phénomène le plus négatif de l'histoire des voyages : les puissances européennes ont intérêt à maintenir l'oppression dans les colonies et les agents coloniaux deviennent les complices de ces puissances » (Eszter Kovacs, « De la méfiance à une critique raisonnée : considérations sur les voyageurs et les voyages chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 45, 2010, p. 44).

²²⁸ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 214-215. Lire Anthony Strugnell, « Fable et vérité », p. 35. Adrien Paschoud parle de « l'instrumentalisation de l'altérité à des fins anti-colonialistes dans le *Supplément au Voyage de Bougainville* » comme de l'une des « composantes topiques » de la pensée de Diderot (Adrien Paschoud, « Claude Lévi-Strauss, lecteur de Diderot », p. 183).

Je ne sais ce que c'est que la chose que tu appelles religion ; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous ; de donner l'existence à un de tes semblables ; de rendre un service que le père, la mère et les enfants te demandent ; de t'acquitter avec un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus²²⁹.

Le manque de connaissances anthropologiques conduit en effet ici Diderot à inventer une sexualité libérée, utilitaire, collective et inclusive aux Tahitiens (représentés dans le *Supplément* par le personnage d'Orou) pour mieux démontrer, par contraste, l'austérité qu'impose la religion occidentale sur ce plan, à travers le personnage de l'aumônier²³⁰.

Dans le *Supplément*, le relativisme de Diderot dont nous avons fait mention semble parfois donc remis en question. À l'image de nombreux penseurs du XVIII^e siècle, le philosophe paraît en effet s'appuyer sur une connaissance perçue à l'époque comme étant absolue pour rechercher une vérité unique, normée et universelle, derrière les innombrables différences individuelles et culturelles²³¹, une vérité permise par la mobilisation d'une sympathie nourrie d'une imagination déformante. La quête de cette vérité s'inscrit dans le positionnement de Diderot vis-à-vis de la morale²³², un positionnement qui entre en contradiction avec le relativisme qu'il défend et que nous avons identifié. Le philosophe développe ainsi un système de pensée où la diversité des peuples semble disparaître dans une forme d'essentialisation du juste et de l'injuste²³³, où la différence est négligée au profit

²²⁹ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 220.

²³⁰ Voir ici Anthony Strugnell, « Fable et vérité » p. 41-42, et James L. Schorr, « Caverns and the Dialogic Structure of the *Supplément au Voyage de Bougainville* », p. 110.

²³¹ Nous renvoyons ici à Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, p. 203.

²³² Comme l'analyse Charles Vincent, « Diderot prend acte de la subjectivité des points de vue mais cherche à ordonner leur infinité en fonction d'une perspective morale » (*Ibid.*, p. 495).

²³³ « Voilà cette morale universelle », écrit l'abbé Raynal, « qui tenant à la nature de l'homme tient à la nature des sociétés : cette morale qui peut bien varier dans ses applications, mais jamais dans son essence »

d'une similitude rendue possible par la sympathie, ici imaginaire²³⁴. C'est en ce sens que l'opposition entre l'Occident et Tahiti ne se conçoit pas dans le *Supplément* comme l'exemple de la diversité des cultures et des individus, mais se présente au contraire comme l'illustration selon laquelle derrière l'apparence même de cette diversité, existerait une vérité unique et morale, à laquelle chacun des protagonistes de l'œuvre est encouragé à avoir foi :

B. Orou l'a fait entendre dix fois à l'aumônier : écoutez-le donc encore, et tâchez de le retenir.

C'est par la tyrannie de l'homme, qui a converti la possession de la femme en une propriété.

Par les mœurs et les usages, qui ont surchargé de conditions l'union conjugale.

Par les lois civiles, qui ont assujetti le mariage à une infinité de formalités.

Par la nature de notre société, où la diversité des fortunes et des rangs a institué des convenances et des disconvenances.

Par une contradiction bizarre et commune à toutes les sociétés subsistantes, où la naissance d'un enfant, toujours regardée comme un accroissement de richesses pour la nation, est plus souvent et plus sûrement encore un accroissement d'indigence dans la famille.

Par les vues politiques des souverains, qui ont tout rapporté à leur intérêt et à leur sécurité.

Par les institutions religieuses, qui ont attaché les noms de vices et de vertus à des actions qui n'étaient susceptibles d'aucune moralité.

Combien nous sommes loin de la nature et du bonheur ! [...]

A. Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement à celui de la nature ! combien d'erreurs et de vices épargnés à l'homme !

(Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire des deux Indes*, p. 455). Voir ici également Yves Bénot et Roland Desné, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, p. 192.

²³⁴ Consulter Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, p. 252, 464 et 471.

B. Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère ? La voici. Il existait un homme naturel : on a introduit au dedans de cet homme un homme artificiel ; et il s'est élevé dans la caverne une guerre civile qui dure toute la vie. Tantôt l'homme naturel est le plus fort ; tantôt il est terrassé par l'homme moral et artificiel ; et, dans l'un et l'autre cas, le triste monstre est tiraillé, tenaillé, tourmenté, étendu sur la roue ; sans cesse gémissant, sans cesse malheureux, soit qu'un faux enthousiasme de gloire le transporte et l'enivre, ou qu'une fausse ignominie le courbe et l'abatte. Cependant il est des circonstances extrêmes qui ramènent l'homme à sa première simplicité²³⁵.

A, B, Orou et le vieillard disparaissent à ce titre en tant qu'individus aux cultures et croyances diverses et contradictoires, pour devenir les instruments d'une sympathie imaginative qui les dépasse tout en les englobant.

CONCLUSION

Comme l'œuvre de Diderot en témoigne, la sympathie, l'*Einfühlung* et l'empathie, du fait de leur complexité, ne peuvent se réduire à un phénomène immédiat. La sympathie se présente également en effet, chez les auteurs de notre corpus, comme un processus mobilisant des facultés, dont celle du sentiment, et consiste en ce sens à sentir ce que l'autre sent, se sentir comme lui, ou encore à l'intérieur de lui.

L'autre faculté majeure que convoque le processus de sympathie est celle de l'imagination, en tant qu'outil de l'intellect – nous nous intéresserons dans la partie qui suit à la relation qu'entretient cette faculté avec celle du sentiment. En son usage rationnel, dans le cadre du décentrement, la sympathie consiste ainsi dans certains passages de la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* et du *Neveu de*

²³⁵ Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, p. 245. Lire ici Charles Vincent, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, p. 288.

Rameau à s'imaginer à la place de l'autre afin de le comprendre. Imaginatifs, la sympathie, l'*Einfühlung* et l'empathie le sont également vis-à-vis de leur penchant problématique vers l'égoïsme, auquel ils conduisent à travers la manifestation de l'amour-propre, comme c'est le cas dans l'*Émile* de Rousseau et les *Lettres sur la sympathie* de Grouchy. C'est du fait même de cette imagination, dans son interprétation la plus débridée, que la sympathie et l'empathie présentent une autre dérive. Elles apparaissent en effet sous la plume des auteurs de notre corpus comme des opérations aliénantes. Dans

sa *Lettre à d'Alembert*, Rousseau pointe ainsi l'oubli de soi que la sympathie engendre auprès des spectateurs de théâtre. Sur un plan plus vaste, la sympathie semble également conduire, par la mobilisation de l'imagination, à la déformation d'individus, ou de populations. Nous en avons constaté les implications dans le *Supplément* de Diderot, une œuvre révélatrice, à plusieurs titres, d'une démarche consistant à se transporter à la place d'un Autre (le Tahitien, ici) que l'on imagine soi-même afin de mieux s'observer, en tant qu'Occidental en l'occurrence, à travers lui.

La sympathie est donc perçue en tant que processus au sein duquel les facultés du sentiment et de l'imagination, en un sens intellectuel notamment, sont impliquées. Est-ce à dire qu'il existerait une sympathie du cœur d'un côté et une sympathie de l'intellect de l'autre ? Du fait de sa complexité, notre notion échappe à ce nouvel antagonisme. La sympathie, nous nous emploierons à le montrer dans les développements suivants, semble en effet non seulement convoquer ces facultés, mais également les croiser. C'est en ce sens qu'en tant que processus, elle présuppose pour Rousseau l'interpénétration du sentiment et de l'intellect, dans la mesure où la connaissance (de soi et des autres) est inséparable de l'affect. Il en est de même chez Grouchy, pour qui la sympathie sentimentale envers l'autre est à concevoir comme le déclencheur d'une sympathie plus réflexive, au fondement des interactions morales entre les individus.

C'est plus largement l'antagonisme entre une sympathie immédiate et une sympathie perçue en tant que processus mobilisant des facultés que certains passages au sein des œuvres de notre corpus semblent accentuer. Nous constaterons ainsi que l'immédiateté de la sympathie et de l'empathie semble envisagée comme une étape même de leur processus. Nous observerons que la sympathie réflexive puise, chez Diderot, dans l'expérience du corps et des sens. Nous montrerons également que la sympathie immédiate et corporelle, chez Rousseau, nécessite l'intervention de la pensée pour s'étendre à l'autre. Chez Grouchy, nous le verrons aussi, la sympathie en un sens moral présuppose un déclencheur sensible et corporel.

Nous nous intéresserons dans un dernier temps aux cas où le corps est lié à l'imagination, un lien au sein duquel l'approche de la sympathie en tant que phénomène immédiat et sa vision en tant que processus semblent également se joindre. C'est le cas dans *La Religieuse* de Diderot, où le rapport des autres personnages à Suzanne unit une vision corporelle de la sympathie – celle-ci est pensée comme une contamination – et imaginative, la contagion relevant, chez les religieuses, d'un processus de déformation du réel par l'imagination. Ce croisement est également visible dans *l'Émile*, où la pitié sensible ne devient active que lorsque l'imagination de l'adolescent s'éveille, ainsi que dans les *Lettres sur la sympathie* de Grouchy, œuvre au sein de laquelle la sensation est à concevoir, dans le cadre de ce que la philosophe nomme la sympathie « particulière », comme l'élément déclenchant l'imagination des conditions de sa manifestation et de sa circulation entre les individus.

Partie 3

L'immédiateté dans le processus de
la sympathie

Sympathie, empathie : un processus convoquant à la fois l'intellect et le sentiment

Les sentiments entretiennent un rapport d'interdépendance avec l'imagination et l'intellect, dans le cadre de la sympathie. Connaissance et émotion sont ainsi conjugués dans la pensée de Rousseau, aussi bien au sein des questionnements liés à l'identité dans les *Confessions* que dans le cadre des réflexions éducatives de l'*Émile*. Chez Grouchy, la véritable sympathie (la sympathie morale) ne peut se départir également d'un mouvement à la fois affectif et intellectuel.

Dans le cadre de cette union de la raison et de l'affect, une trajectoire historique est identifiable. Pour les auteurs de notre corpus en effet, la sympathie exige la prolongation du sentiment par la réflexion. Héritier de Malebranche, Rousseau propose une interprétation de la pitié à travers laquelle la connaissance de l'autre se bâtit à partir du ressenti envers lui. Il en va de même chez Grouchy, dont la pédagogie révèle une sympathie située au centre d'un processus qui s'initie dans le sentiment pour s'épanouir dans la réflexion. Sur un plan moral, la sympathie, chez Rousseau et Grouchy, comporte également une origine affective qu'il s'agit ensuite de développer, par la raison, pour la généraliser à une vertu sociale.

Sympathie, empathie : une interdépendance des sentiments et de l'intellect

INTRODUCTION

Au cours de l'Antiquité, et sous l'éclairage d'Aristote, un éclairage théorique (celui du *De Anima*) et pratique (celui de la *Rhétorique*), *logos* et *pathos* étaient présentés comme des pans séparés mais dont la convocation simultanée était

nécessaire à la mobilisation de la sympathie de l'auditoire¹. Il en va ainsi chez Cicéron, pour qui l'homme éloquent est celui qui sait « parler de manière à convaincre, plaire, émouvoir (*ut probet, ut delectet, ut flectat*), convaincre parce que c'est indispensable, plaire pour charmer, émouvoir pour triompher »². La sympathie est similaire chez Quintilien, qui insiste sur la nécessité pour l'orateur de s'identifier par l'intellect à autrui tout en affirmant l'importance d'entrer dans la douleur de ce dernier afin d'en partager les affects :

Revêtons-nous, s'il faut ainsi dire, de l'intérieur de ceux pour qui nous parlons et qui souffrent véritablement. Soyons animés des mêmes mouvements, et que toujours notre discours parte d'une disposition d'esprit telle que nous la voulons faire prendre aux juges³.

La sympathie apparaît donc, dès la rhétorique antique, comme étant au croisement de la pensée et du sentiment.

En tant que processus, la sympathie conserve cette nature double au XVIII^e siècle, au cours duquel raison et sentiments se fédèrent autour de discours éducatifs qui se positionnent au croisement de nos deux facultés⁴. Montesquieu analyse ainsi l'éducation par le prisme d'une réflexion sociale, politique mais également affective. C'est en ce sens que l'auteur de *L'esprit des lois* décrit la vertu républicaine comme un « sentiment, et non une suite de connaissance »⁵. Diderot relie lui aussi le cœur à l'esprit, notamment à travers le personnage de la supérieure

¹ Voir sur ce point l'analyse de Martin Rueff dans *Foudroyante pitié* (p. 30).

² Cicéron, *L'orateur*, Paris, Belles-Lettres, 1921, p. 27.

³ Quintilien, *De l'institution de l'orateur*, p. 299. Consulter ici Jean-Philippe Grosperin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 156.

⁴ Voir Jean-Paul de Lagrave, « Un traité du bonheur », p. 49.

⁵ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Nourse, 1772, p. 49. Voir Laetitia Simonetta et Gabrielle Radica, « Culture et Sentiment au XVIII^e siècle ». Il en est de même chez Voltaire, qui situe le sentiment, dans le *Traité sur la tolérance*, à la base de sa réflexion morale, ainsi que chez le théoricien de l'esthétique Schiller, qui attribue à l'affect un apprentissage théorique. Nous nous appuyons dans ce dernier cas sur le propos d'Isis Von Plato, dans « La formation de la sensibilité chez Schiller », p. 2.

de Moni, dont le regard sur les autres protagonistes, nous le verrons en détail, conjugue observation physionomique et compassion affective⁶.

Sur le plan de l'imagination plus spécifiquement, la sympathie du XVIII^e siècle semble également joindre l'intellect au sentimental. Dans « La pensée sublime », œuvre au sein de laquelle Marivaux s'intéresse à la réception d'*Électre*, la sympathie est en effet révélatrice de cette interprétation :

Imaginez-vous bien la situation d'une jeune princesse abandonnée par sa mère dans les fers d'un tyran insolent, qui n'a qu'un frère pour toute ressource [...]. Imaginez-vous qu'elle soupçonne qu'il est venu, mais qu'il se cache [...] ou bien mettez-vous à sa place, et essayez votre âme à ses discours [...] Les spectateurs reçoivent des impressions à la tragédie, ils sentent ce que chaque personnage paraît sentir ; leur âme est comme un écho qui répond à la sienne ; mais qui répond plus ou moins exactement, avec plus ou moins d'étendue, dans tel ou tel spectateur⁷.

L'exercice intellectuel du décentrement imaginatif dont nous avons fait mention se trouve en effet couplé ici à une transmission des sentiments depuis les personnages jusqu'au spectateur. Ce rapport semble se maintenir tout au long du siècle, à l'initiative notamment de Trublet, contemporain de Marivaux (qu'il critiquait pourtant abondamment⁸), selon qui

⁶ Voir Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 289. « Ainsi est-ce par la fiction », écrit Thierry Belleguic, « que le philosophe peut, sinon réconcilier, du moins faire cohabiter 'esprit' et 'cœur', l'idéal de 'l'idiome commun' se résolvant dans l'incessante invention du monde par la fiction » (*Ibid.*, p. 321). Cette articulation de l'affectif et de l'intellectuel se retrouve également chez Françoise de Graffigny, dont nous voyons se constituer chez le personnage de Zilia, selon François Rosset, « des couples antagonistes, tels [...] sentiment-raison » (François Rosset, « Les nœuds du langage dans les *Lettres d'une Péruvienne* », p. 1127).

⁷ Marivaux, *Journaux et œuvres diverses*, p. 62-63.

⁸ Lire Henri Coulet, *Marivaux d'hier, Marivaux d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1991, p. 226.

l'homme ne se gouverne [...] que par sentiment ; c'est par là qu'il faut le prendre, si on veut en venir à bout. Aussi l'éloquence qui est appelée la maîtresse des volontés, n'est-elle que l'art d'exciter des sentiments. C'est pour cela qu'elle doit parler à l'imagination, en nous représentant les objets sous des images sensibles, seules capables d'ordinaire d'exciter des sentiments ; en sorte qu'on la pourrait définir l'art ou le talent d'aller au cœur par l'imagination⁹.

La sympathie, qui prend dans ce passage les contours de l'éloquence, présuppose comme chez Marivaux la mobilisation d'une imagination dont l'objectif fondamental est de stimuler les affects¹⁰. Dans son usage plus irrationnel, l'imagination est aussi reliée aux sentiments au XVIII^e siècle¹¹, nous avons toutefois choisi de ne pas dédier un chapitre entier à ce point dans la mesure où il ne s'applique pas à la sympathie.

L'interdépendance de nos facultés est également visible sous la plume des penseurs des sentiments moraux, ce qui n'est guère surprenant compte-tenu des affinités intellectuelles (nous en avons fait mention à plusieurs reprises), qu'entretiennent ces derniers avec les auteurs de notre corpus. Shaftesbury écrit ainsi de la sympathie qu'elle contribue à « une réjouissance plus grande encore grâce à la réflexion et au sentiment qu'aucune autre chose ne peut le faire par le sens et le goût commun »¹². Pour Hume également, la sympathie rassemble intellect et affect en convertissant nos idées face à l'état que nous imaginons être celui d'autrui

⁹ Nicolas Charles Joseph Trublet, *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, Paris, Briasson, 1737, p. 420.

¹⁰ Comme l'a bien montré Coralie Bournonville, cette analyse se vérifie tout particulièrement dans le cadre du roman-mémoires, dont la poétique « propose une expérience imaginative et affective, qui est à la fois d'ordre esthétique et cognitif – il s'agit de 'prendre l'idée' de sentiments inconnus » (Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 563-564).

¹¹ « Ce qui touche l'imagination, et par elle le cœur » écrit Bournonville, « est susceptible d'emporter la volonté et de faire taire l'entendement des âmes sensibles et, selon les plus farouches opposants du roman, de corrompre même les âmes les plus innocentes en les détournant de la foi et en développant l'attrait pour le monde » (*Ibid.*, p. 132).

¹² Anthony Ashley Cooper comte de Shaftesbury, *Standard Edition ; Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings*, Stuttgart - Bad - Canstatt, Frommann-holzboog, 1981, p. 192-194.

en émotions réelles¹³. Il en va de même chez Smith, pour qui la sympathie consiste à se mettre à la place de l'autre par l'imagination et à ressentir dans le même temps l'émotion qui en résulte¹⁴.

SYMPATHIE, INTELLECT ET SENTIMENTS CHEZ ROUSSEAU

Le lien de Rousseau avec les penseurs des sentiments moraux est étroit, comme en témoigne la lecture et le commentaire par Adam Smith de ses œuvres¹⁵. La sympathie, en tant que processus à la fois intellectuel et sentimental, hérite de ce rapport. Avant d'aborder ce point en particulier, nous souhaitons toutefois indiquer qu'il s'inscrit dans une conception plus générale qui unit, chez Rousseau comme chez les penseurs écossais, les deux facultés. « Qui suis-je ? » écrit en effet l'auteur des *Confessions*, et de répondre « je sens mon cœur »¹⁶. Dès les premiers mots de l'œuvre, la connaissance est inséparable de l'affect¹⁷. Se connaître et se sentir semblent être deux ambitions synonymiques chez Rousseau, dans la mesure où il existerait un type de connaissance de soi dont le sens serait entièrement regroupé et consolidé par le sentiment¹⁸. Parallèlement, nous pourrions aussi penser que c'est le sentiment lui-même qui comporte une composante intellectuelle, au sens où c'est justement au sein de l'émotion que la conscience de soi semble ici se fonder¹⁹.

¹³ Lire ici Andréa Gagnoud, « Du rôle de la "sympathie" dans l'évolution de la pensée esthétique britannique au XVIIIe siècle », p. 64 et Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 25.

¹⁴ Consulter l'analyse d'Adam Morton, dans « Empathy for the Devil », p. 9.

¹⁵ Lire ici Adam Smith, *Letter to the Authors of the Edinburgh Review*, 1756.

¹⁶ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 1.

¹⁷ C'est ici une approche qu'Émile Brehier puis Gabrielle Radica ont inscrit dans la continuité de la pensée malebranchiste de la conscience, selon laquelle le sentiment intérieur et la raison se complèteraient pour compenser leurs insuffisances respectives. Voir Émile Bréhier, « Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau », *Revue internationale de philosophie* 1, 1938, p. 98-120, et Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 344.

¹⁸ Lire Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 52 et 258.

¹⁹ Nous nous appuyons ici sur l'analyse de Jean Sgard dans Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 7-8.

C'est également la question de la connaissance dans son ensemble que Rousseau situe au sein des sentiments. L'auteur de l'*Émile* propose en effet une vision de l'émotion au sein de laquelle l'intrication à l'intellect est inévitable, comme dans le cas de la pitié :

pour devenir sensible et pitoyable, il faut que l'enfant sache qu'il y a des êtres semblables à lui, qui souffrent ce qu'il a souffert, qui sentent les douleurs qu'il a senties, et d'autres, dont il doit avoir l'idée comme pouvant les sentir aussi²⁰.

Aux antipodes d'un phénomène immédiat, la sympathie nécessite, dans ce passage, le développement d'une connaissance à la fois rationnelle et affective de l'équivalence entre les peines et douleurs d'Émile et celles des autres²¹. Le caractère rationnel doit toutefois être ici précisé. Il semblerait que deux types de raison existent en fait chez Rousseau, l'une étant celle dont nous avons fait mention, la raison du cœur, et l'autre consistant en une faculté plus froide, insensible. Ce sont ces deux types de raison que Rousseau évoque dans le passage suivant :

Ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même²².

L'appui offert par l'intellect à l'affect dans le cadre de la sympathie ne serait à ce titre envisageable que sous une forme spécifique de la raison, une forme sentimentale²³.

La réflexion implique également l'affect dans le cadre de la morale, chez Rousseau. Dans l'*Émile*, l'hypothèse d'une entraide réciproque de l'intellect et du sentiment est en effet formulée au sein de plusieurs facultés éthiques, parmi

²⁰ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 381.

²¹ Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 404 et 503.

²² Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, V, p. 22.

²³ Voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 50.

lesquelles la sympathie²⁴. Afin qu'Émile devienne un citoyen actif et engagé, il semble ainsi nécessaire que le développement de sa raison soit complété d'une éducation émotionnelle :

Nous avons fait un être agissant et pensant ; il ne nous reste plus pour achever l'homme, que de faire un être aimant et sensible ; c'est-à-dire de perfectionner la raison par le sentiment²⁵.

À l'inverse, la raison apparaît comme un moyen, chez Rousseau, de donner une crédibilité supplémentaire à l'affect. « La vérité des sentiments », écrit l'auteur, tient en effet « à la justesse des idées »²⁶. C'est en effet grâce à la raison que le sentiment, comme dans le cas de la sympathie, est érigé au rang d'une vertu sociale²⁷. Le rapport entre affect et intellect, sur un plan moral, est donc ici réciproque²⁸.

Dans son usage rationnel, c'est également l'imagination qui est reliée au sentiment. Comme le rappelle Rousseau en effet,

l'existence des êtres finis est si pauvre et si bornée que quand nous ne voyons que ce qui est nous ne sommes jamais émus. Ce sont les chimères qui ornent les objets réels, et si l'imagination n'ajoute un charme à ce qui nous frappe, le stérile plaisir qu'on y prend se borne à l'organe, et laisse toujours le cœur froid²⁹.

²⁴ Lire Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 513.

²⁵ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 157.

²⁶ *Ibid.*, p. 391.

²⁷ Voir Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 75, et Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 430.

²⁸ « Tantôt la connaissance augmente les potentialités morales du sentiment », écrit Gabrielle Radica au sujet de Rousseau, « tantôt le sentiment éclaire la raison » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 513). Comme l'écrit Géraldine Lèpan également, « les rapports de l'individu à la communauté résultent », selon Rousseau, « d'une combinaison entre la raison et les sentiments » (Géraldine Lèpan, « L'amitié selon Rousseau, de l'expérience douloureuse au projet politique », *Consecutio Rerum, Rivista critica della Postmodernità*, n°3, octobre 2017, p. 227-257, <http://www.consecutio.org/2017/10/lamitie-selon-rousseau-de-l'experience-douloureuse-au-projet-politique/>).

²⁹ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 253.

La sympathie imaginative se présente ici comme le moyen par lequel l'individu investit le réel de sentiments et affects³⁰. Le propos suivant de Rousseau sur la pitié peut ainsi se lire à la lumière d'une interpénétration de l'imagination et du sentiment :

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 même pas qu'il souffre, si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi ?³¹.

Nous avons déjà considéré cette réflexion comme l'indice d'une sympathie imaginative, il est toutefois également possible de la lire en effet comme une interprétation plus générale de la sympathie, une interprétation selon laquelle celle-ci exigerait à la fois un travail intellectuel sur l'imagination (« Comment imaginerais-je ») et sur les sentiments (« comment souffrirais-je »). L'imagination serait ici une faculté indispensable pour qu'Émile apprenne à ressentir ce que les autres ressentent, et le sentiment serait une composante essentielle afin que l'imagination conduise à l'identification affective³².

SENTIMENTS ET REFLEXIONS CHEZ GROUCHY

Il est significatif que Grouchy insiste sur le caractère intellectuel *et* sentimental de l'approche de Rousseau, dont elle écrit qu'il a « établi ses opinions par la force de sa sensibilité et de sa logique », qu'il a « instruit les hommes en les touchant »³³.

³⁰ Voir Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 1.

³¹ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 386.

³² Voir Martha Nussbaum, *Les Émotions démocratiques: Comment former le citoyen du XXIe siècle ?*, Climats, 2011, p. 55 ; Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 170.

³³ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 125.

L'auteure des *Lettres sur la sympathie* s'inscrit en effet de nouveau ici dans la continuité du philosophe, en proposant une réflexion qu'il est difficile de circonscrire à un terrain scrupuleusement intellectuel, ou sentimental³⁴. Dans la continuité de cette rhétorique antique entre le persuader et le convaincre que nous avons abordée, la visée « philosophique » chez Grouchy se joint régulièrement à des descriptions et formulations qui illustrent le désir d'entraîner une sympathie, une adhésion à la fois idéologique et émotionnelle, comme en témoigne le passage suivant sur l'éducation :

que vous êtes coupables, si vous laissez avorter, dans vos enfants, ces précieux germes de la sensibilité qui n'attendent, pour se développer, que la vue de la douleur, que l'exemple de la compassion³⁵.

Cette sympathie du lecteur impliquerait donc ici un travail réflexif *et* affectif³⁶. Cette dernière suppose d'ailleurs une interdépendance dès le plus jeune âge :

On voit à présent comment un enfant, dès qu'il a assez d'intelligence pour discerner les signes de la douleur sympathise avec l'être souffrant qui les lui offre [...] comment il en est plus ou moins ému, suivant qu'il a plus ou moins de connaissance des signes de la douleur, plus ou moins de sensibilité, d'imagination et de mémoire³⁷.

Le raisonnement contribue ainsi pour Grouchy à influencer sur la propension de l'individu (de l'enfant, en l'occurrence) à s'émouvoir des douleurs des autres. Les réflexions sur l'*Einfühlung* sont ici de nouveau pertinentes pour comprendre cette

³⁴ Jean Sgard écrit ainsi au sujet de Françoise de Graffigny qu'elle « l'esprit et le cœur, elle pense, elle juge, elle est sincère, et elle émeut » (Jean Sgard, « La lettre sur Cénie », p. 256).

³⁵ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 76. Voir l'analyse de Marie-Pascale Pieretti, « D'un 'échange unilatéral' à un autre », p. 391.

³⁶ Celle-ci doit en effet « appartenir à tout être sensible, *et* susceptible de réflexion » (Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 70, nos italiques).

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

approche de la sympathie chez Grouchy (et Rousseau). Cette double appartenance de la sympathie dans les *Lettres* est en effet défendue par la suite par Lipps, pour qui l'*Einfühlung* consiste à connaître et éprouver l'état de l'autre³⁸, ainsi qu'à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, sous la plume de penseurs tels que Husserl, Brentano, Robert Musil ou encore Max Scheler, pour qui l'intellect au sein de l'*Einfühlung*, ne saurait être séparé du sentimental³⁹. L'approche de la sympathie chez Grouchy et Rousseau se maintient également dans le cadre de l'empathie, qui se présente elle aussi, dans la continuité de l'*Einfühlung*, comme une démarche à mi-chemin de l'intellect, en tant qu'outil de compréhension de l'état mental de l'autre, et de l'affectif, qui permet de partager ses émotions⁴⁰. Le positionnement de Grouchy et Rousseau se retrouve ainsi au fil du XX^e siècle chez un nombre significatif de penseurs, tels Carl Rogers⁴¹, Heinz Konut⁴², Daniel Sterne⁴³, Colwyn Trevarthen⁴⁴, Michael Slote⁴⁵, Peter et Janet Hobson⁴⁶, Nancy et Janet Eisenberg⁴⁷,

³⁸ Voir ici l'analyse de Pierre-Louis Patoine, dans *Corps / texte*, p. 80.

³⁹ Consulter Patrizia Lombardo, « Empathie et simulation », p. 19.

⁴⁰ Jacques Hochmann associe d'ailleurs l'aspect sentimental de cette empathie naissante à un « résidu de sympathie » (Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 12).

⁴¹ Consulter *Ibid.*, p. 113.

⁴² Voir l'analyse de Nancy Sherman, dans « Empathy and Imagination », *Midwest Studies in Philosophy*, 1998, p. 82-119.

⁴³ Lire Daniel Stern, *Le Monde interpersonnel du nourisson*, Paris, PUF, 1989.

⁴⁴ Consulter à ce sujet le propos de Jacques Hochmann dans *Une histoire de l'empathie* (p. 142).

⁴⁵ Comme l'écrit Michael Slote, « voir la position ou l'argument d'un autre depuis son point de vue signifie voir ce qu'il voit de manière empathique (par le biais de l'empathie) depuis l'angle favorable par lequel l'autre personne le voit. Et ceci, en retour, signifie avoir une sorte d'émotion probablement légère mais favorable envers cette chose. Être intellectuellement/épistémologiquement rationnel et objectif nécessite donc vraiment de ressentir certaines émotions (et de la même manière : certains sentiments) » (Michael Slote, *From Enlightenment to Receptivity: Rethinking Our Values*, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2013, p. 14).

⁴⁶ « Considérons », écrivent Jasminka et Peter Hobson, « qu'avoir de l'empathie envers quelqu'un d'autre reflète notre compréhension du fait que la personne en question a une orientation subjective qui lui appartient. Même si l'on admet que cette 'compréhension' est en partie de nature intellectuelle/cognitive, elle n'est clairement pas seulement cognitive, parce que l'on a des sentiments sur et/ou en rapport à l'état mental de cette personne » (Peter et Jasminka Hobson, « On Empathy: A Perspective from Developmental Psychopathology », in *Empathy and Morality*, éd. Heidi Maibom, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2014, p. 2-3).

⁴⁷ Lire Nancy Eisenberg et Janet Strayer, *Empathy and its development*, New York, Cambridge University Press, 1987, p. 5.

Alexandre Gefen et Bernard Vouilloux⁴⁸, Nicolas Georgieff⁴⁹, Heather D. Battaly⁵⁰, Patricia Attigui et Alexis Cukier⁵¹ ou encore Amy Coplan⁵².

Au même titre que chez Rousseau, pour Grouchy, c'est également l'idée d'une morale en tant que telle, basée sur la sympathie, qui relèverait d'un rapport étroit entre les sentiments et la raison. Il semble en effet impossible pour l'auteur des *Lettres sur la sympathie* de fonder la morale sur les sentiments seuls. Dans la mesure où « l'idée du mal moral » est une « action nuisible et que notre raison désavoue »⁵³, la sympathie doit en effet bénéficier du secours de la raison pour devenir, comme chez le philosophe, un instrument de justice sociale⁵⁴.

CONCLUSION

La sympathie échapperait donc, au XVIII^e siècle, à l'antagonisme entre intellect et sentiment. Chez Rousseau, la connaissance intellectuelle (de soi et des autres) est ainsi consolidée par l'affect. Dans l'*Émile*, l'adolescent est en effet invité à se saisir de la douleur des autres par l'intellect, l'imagination *et* le sentiment pour mieux compatir avec eux. L'union de ces facultés se retrouve également chez Grouchy, pour qui la réflexion influe directement sur la capacité de l'enfant à sympathiser émotionnellement avec les autres. Il en est de même sur un plan moral,

⁴⁸ Comme le rappellent Alexandre Gefen et Bernard Vouilloux, « nous partageons avec autrui non seulement nos idées et nos projets, mais aussi nos sentiments, nos émotions, nos désirs, nos plaisirs, nos souffrances » (Alexandre Gefen et Bernard Vouilloux, « Introduction », in *Empathie et esthétique*, p. 5-11, p. 5).

⁴⁹ Ainsi que le formule Nicolas Georgieff, « l'empathie concerne pensées, images et représentations, scénarios imaginaires, intentions, autant qu'émotions ou affects » (Nicolas Georgieff, « L'empathie dans le processus psychothérapeutique »).

⁵⁰ « L'empathie désigne le partage d'états mentaux », écrit Heather D. Battaly, « ce qui comprend (sans s'y limiter) l'affect » (Heather D. Battaly, « Is Empathy a Virtue? », p. 8).

⁵¹ L'empathie est, selon Attigui et Cukier, « l'occasion de rapprochements conceptuels et de programmes théoriques communs, qui articulent les processus émotionnels et cognitifs » (Patricia Attigui et Alexis Cukier, *Les paradoxes de l'empathie: philosophie, psychanalyse, sciences sociales*, Paris, CNRS Editions, 2011).

⁵² Amy Coplan donne un certain nombre de définitions de l'empathie parmi lesquelles : « sentir ce que l'autre sent » et « s'imaginer dans la situation d'un autre ». Elle ajoute également que l'empathie peut se définir par « la combinaison » de ces mêmes processus (Amy Coplan « Understanding Empathy », p. 2).

⁵³ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁴ Lire Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « From one form of sympathy to another », p. 26.

où la sympathie sentimentale doit être couplée, selon la philosophe, à l'intervention de la raison.

C'est une trajectoire en particulier que les processus de sympathie et d'empathie semblent emprunter au XVIII^e siècle : celle qui conduit des sentiments à la raison. Les auteurs de notre corpus reconnaissent en effet, pour plusieurs d'entre eux, l'incomplétude de la sympathie sentimentale. Inégale et éphémère, celle-ci exige, pour Rousseau et Grouchy, d'être prolongée par la raison, afin de devenir équitable et pérenne. C'est à cette condition seulement que la sympathie est susceptible de trouver sa place au sein d'un projet moral, au XVIII^e siècle.

Le sentiment : une première étape vers la sympathie intellectuelle

INTRODUCTION

L'intellect et les sentiments ne sont pas seulement reliés mais s'inscrivent dans le cadre d'un mouvement au sein duquel la sympathie s'initierait dans l'affect pour prendre par la suite des contours plus intellectuels. Dans la continuité du sensualisme lockéen, le sentiment est en effet perçu, au XVIII^e siècle, comme un moyen d'accès à l'entendement (cela est en partie dû à l'élévation de vertus comme la sympathie, depuis leur interprétation affective – c'est là en effet, nous le verrons, une origine indispensable – à un usage plus moral)⁵⁵. La sympathie s'initierait donc dans le cœur, pour se poursuivre au sein de la raison. Au XVIII^e siècle, ce processus

⁵⁵ Ce mouvement a pour conséquence, entre autres, un effritement de l'antagonisme entre le cœur et la raison au XVIII^e siècle. Voir ici Rotraud von Kulessa, « Avant-propos », p. 21. Pour le penseur et poète Friederich Schiller, ce processus est ainsi inhérent aux idées des penseurs des Lumières, des idées qui n'ont de valeur pour l'entendement que dans la mesure où elles s'ancrent dans le caractère, dont elles découlent en réalité, car le chemin vers la pensée doit être ouvert par le cœur. La formation du sentiment est donc l'urgence du siècle, non seulement parce qu'elle est un moyen de rendre plus efficace la connaissance dans nos vies, mais parce qu'elle améliore nos vies (Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992, p. 147).

est tout particulièrement opérant dans un cadre esthétique, et plus précisément encore sur la question du goût où des auteurs de manuels de rhéoriques défendent à l'époque l'idée, débattue, que le jugement prendrait naissance dans le sentiment⁵⁶. C'est le cas de Dubos, selon qui

le sentiment enseigne bien mieux si l'ouvrage touche, et s'il fait sur nous l'impression qu'il doit faire, que toutes les dissertations composées par les critiques, pour en expliquer le mérite, et pour en calculer les perfections et les défauts. La voie de discussion et d'analyse, dont se servent ces Messieurs, est bonne à la vérité, lorsqu'il s'agit de trouver les causes qui font qu'un ouvrage plaît, ou qu'il ne plaît pas ; mais cette voie ne vaut pas celle du sentiment, lorsqu'il s'agit de décider cette question. L'ouvrage plaît-il, ou ne plaît-il pas ? L'ouvrage est-il bon ou mauvais en général ? C'est la même chose. Le raisonnement ne doit donc intervenir dans le jugement que nous portons sur un poème ou sur un tableau en général, que pour rendre raison de la décision du sentiment, et pour expliquer quelles fautes l'empêchent de plaire, et quels sont les agréments qui le rendent capable d'attacher. Qu'on me permette ce trait. La raison ne veut point qu'on raisonne sur une pareille question, à moins qu'on ne raisonne pour justifier le jugement que le sentiment a porté. La décision de la question n'est point du ressort du raisonnement. Il doit se soumettre au jugement que le sentiment a prononcé. C'est le juge compétent de la question⁵⁷.

Dubos semble s'opposer ici à l'idée classique d'une vision strictement rationnelle et universalisante de la sympathie esthétique pour proposer un apprentissage du beau fondé sur la sympathie affective. C'est en effet seulement lorsqu'une œuvre imprime un sentiment sur son spectateur, selon Dubos, que ce dernier devient à même de la juger⁵⁸. Derrière l'idée que le sentiment serait premier et que l'intellect

⁵⁶ Consulter Atsuko Tamada, « Le goût et la sensibilité pour le sublime », p. 6.

⁵⁷ Abbé J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p. 340-341.

⁵⁸ Voir Atsuko Tamada, « Le goût et la sensibilité pour le sublime », p. 7.

viserait à en rendre raison, il existe toutefois chez l'abbé une réalité complexe et nuancée. Il serait ici superficiel de penser Dubos comme le simple représentant d'une esthétique de la réception, qui s'opposerait à celle de la création. Ce dernier incarne en réalité une transition de l'une à l'autre, dans la mesure où il s'intéresse également aux propriétés esthétiques de l'œuvre elle-même. C'est en ce sens qu'une belle peinture ne se mesure pas seulement à l'intervention de l'intellect sur le sentiment de son spectateur mais également à une *capacité* à provoquer *en elle-même*, et à travers la mobilisation d'une sympathie délestée d'émotions extrêmes, un plaisir total car épuré :

Le plaisir qu'on sent à voir les imitations que les peintres et les poètes savent faire des objets qui auraient excité en nous des passions dont la réalité nous aurait été à charge, est un plaisir pur. Il n'est pas suivi des inconvénients dont les émotions sérieuses qui auraient été causées par l'objet même, seraient accompagnées⁵⁹.

Plus spécifiquement dirigé sur le spectateur, le propos n'en reste pas moins analogue chez Condillac, qui convoque régulièrement la pensée de l'abbé Dubos dans son *Art d'écrire*, et dont le *Traité* de 1754 souligne l'incapacité des affects à résumer à eux seuls la qualité d'une œuvre et invite à éduquer le sentiment, à le cultiver, afin que celui-ci devienne un outil de jugement efficace⁶⁰. Ce point de vue se retrouve également dans la réflexion de Montesquieu (quels que soient ses désaccords sur d'autres points avec la pensée de Dubos⁶¹) à propos de la question du goût :

⁵⁹

⁶⁰ Lire Laetitia Simonetta, « Le sentiment esthétique est-il analysable ? », p. 4.

⁶¹ Voir à ce sujet Claude Nicolet, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris, Perrin, 2003, p. 90.

rendons raison de nos sentiments ; cela pourra contribuer à nous former le *goût*, qui n'est autre chose que l'avantage de découvrir avec finesse & avec promptitude la mesure du plaisir que chaque chose doit donner aux hommes⁶².

Dans son essai, un brouillon qui dans sa version finale était destiné à intégrer l'*Encyclopédie*, Montesquieu accorde en effet lui aussi à la sympathie pour une œuvre d'art une origine sentimentale⁶³. Les récents développements théoriques de l'empathie comportent des parallèles nombreux avec cette approche. Au même titre que, chez Dubos, Condillac et Montesquieu, la sympathie d'un spectateur pour une œuvre d'art dépend d'une interpénétration de l'affect et de l'intellect (le premier déclenchant le second, donc) ; l'empathie en tant que projection intellectuelle conduirait elle aussi inévitablement à l'activation de phénomènes émotionnels⁶⁴. Pour Gregory Currie, la projection implique ainsi une convergence d'expériences affectives (les émotions) et intellectuelles (les réflexions, les croyances)⁶⁵. Il en est de même pour le critique littéraire Antonio Rodriguez, chez qui l'empathie contribue à la compréhension dans le même temps que, présupposant la mise en parallèle avec des expériences affectives passées⁶⁶, elle exige la mobilisation d'un ressenti.

Au XVIII^e siècle, cette primauté de l'affect, comme la plupart des approches de la sympathie que nous avons étudiées, semble de nouveau être défendue de l'autre côté de la Manche, sous la plume de penseurs des sentiments moraux tels que Hutcheson, Hume, Smith ou encore Shaftesbury, pour qui la sympathie est à concevoir comme un processus à travers lequel une réaction à l'origine affective se

⁶² Montesquieu, « Essai sur le goût », *Œuvres complètes de Montesquieu*, éd. par la Société Montesquieu, t. IX, « Œuvres et écrits divers. II », texte établi par Pierre Rézat, Oxford, Voltaire Foundation, p. 488.

⁶³ Voir Atsuko Tamada, « Le goût et la sensibilité pour le sublime », p. 7-8.

⁶⁴ Voir Suzanne Keen, *Empathy and the novel*, p. 28, Cinzia Di Dio et Vittorio Gallese, « Neuroaesthetics : A Review », *Current Opinion in Neurobiology*, vol. 19 / 6, décembre 2009, p. 682 et Filippo Fimiani, « De l'incorporation et de ses valeurs d'usage », in *Empathie et esthétique*, p. 329-349, p. 337.

⁶⁵ Voir Gregory Currie, *Arts and Minds* et Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 219-220.

⁶⁶ Lire Antonio Rodriguez, « L'empathie en poésie lyrique », p. 88.

change en un jugement esthétique⁶⁷. C'est ainsi à travers ce prisme que l'indignation à l'égard des tyrans circule, selon Hume, depuis l'Antiquité jusqu'aux lecteurs du XVIII^e siècle :

Le style neutre et sans intérêt de Suétone, comme la plume magistrale de Tacite, peuvent nous convaincre de la cruelle dépravation de Néron et de Tibère. Mais quelle différence de sentiment ! Tandis que le premier relate froidement les faits, le second place sous nos yeux les vénérables figures d'un Soranus et d'un Thrasée, intrépides dans leur destinée et émus seulement par les chagrins affligeants de leurs amis et de leurs parents. Quelle sympathie affecte alors le cœur de chaque homme ! Quelle indignation contre le tyran, dont la peur sans motif ou la méchanceté gratuite donnèrent lieu à une barbarie à ce point détestable⁶⁸.

C'est en effet par le biais de la circulation de la sympathie sentimentale que les relations entre individus permettent une moralisation de la vie en société. Selon Hume, c'est effectivement en reconnaissant l'existence d'autrui, à travers la sympathie sentimentale, que l'individu se bâtit en tant qu'être moral⁶⁹. Sans l'intervention de celle-ci, le comportement d'autrui ne peut être jugé autrement que vis-à-vis d'un intérêt envers soi et n'engage en ce sens aucune démarche éthique⁷⁰. Il en va de même chez Adam Smith, pour qui la pensée et la pratique morale ne peuvent avoir lieu sans une capacité sentimentale à sympathiser⁷¹.

⁶⁷ Nous renvoyons ici à Andréa Gagnoud, « Du rôle de la "sympathie" dans l'évolution de la pensée esthétique britannique au XVIII^e siècle », p. 59-60). Selon Gagnoud, Hume oppose ainsi « l'opération purement intellectuelle que nécessite l'objet 'vrai' ou scientifique à la réaction affective qu'entraîne la considération de l'objet 'beau' et affirme que c'est le sentiment de plaisir ou de déplaisir qui détermine l'esprit à décider de la beauté ou de la laideur d'un objet » (*Ibid.*, p. 62).

⁶⁸ David Hume, *The History of England*, Indianapolis, Ind. Liberty Classics, 1983, trad. fr. Dario Perinetti, p. 132-133.

⁶⁹ Lire Thomas McCarthy, *Relationships of Sympathy*, p. 2.

⁷⁰ Le terme est ici à comprendre au sens large, en tant que synonyme de « morale ».

⁷¹ Pour une analyse éclairante de ce point, voir Geoffrey Sayre-McCord, « Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgment », p. 203 et 230-231.

ROUSSEAU ET LA PRIMAUTE DE LA SYMPATHIE SENTIMENTALE

Chez Rousseau, comme chez Hume et Smith, l'émotion semble être mise en avant, dans le cadre de la sympathie, en tant que moyen d'aboutir à la connaissance. Pour l'auteur de l'*Émile* en effet, une pitié qui ne convoquerait que les sentiments s'avérerait limitée, dans la mesure où elle serait susceptible de conduire à accorder une « préférence aveugle »⁷² à certains individus, qui peuvent qui plus est ne pas la mériter, et empêcher par la même son élargissement à toute l'espèce humaine. Elle doit à ce titre être complétée, ainsi que l'indique le passage suivant, par le développement de la raison :

Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut donc la généraliser et l'étendre sur tout le genre humain. Alors on ne s'y livre qu'autant qu'elle est d'accord avec la justice, parce que, de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Il faut *par raison*, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce encore plus que de notre prochain; & c'est une très grande cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchants⁷³.

Restreindre notre rapport à l'autre à une orientation strictement affective engendre en ce sens le risque d'une sympathie mal ou inégalement distribuée, là où la raison permet d'étendre le sentiment de pitié, une pitié ici donc tout sauf immédiate, à l'ensemble de l'humanité, grâce à une estimation objective et rationnelle de l'attention que chaque individu, indépendamment des sentiments que l'on peut lui porter, a le droit et le devoir de recevoir⁷⁴.

⁷² Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 442. Lire à ce sujet Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 222.

⁷³ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 443.

⁷⁴ Selon Philip Knee, chez Rousseau, « la raison combat l'élan de pitié dans ce qu'il a de trop particulier en le généralisant. C'est par cette généralisation que la pitié peut devenir une vertu sociale » (Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 433. Comme l'écrit Frédéric Neuhouser également, la pitié chez Rousseau « est un sentiment [...] Et les sentiments doivent être guidés par la raison si l'on espère faire d'eux des producteurs fiables de bonnes actions [...] même si la pitié peut être utile à notre moralité quand elle nous motive à nous intéresser aux bienfaits d'individus distants et inconnus, si elle

Le risque d'une sympathie affective imprécise est également indirectement évoqué dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, à travers le propos de Julie selon lequel

les hommes froids, qui consultent plus leurs yeux que leur cœur, jugent mieux des passions d'autrui que les gens turbulents & vifs ou vains comme [elle], qui commencent toujours par se mettre à la place des autres & ne savent jamais voir que ce qu'ils sentent⁷⁵.

Compatir de manière uniquement affective conduirait ici à un aveuglement dont le résultat consiste, de nouveau, en une sympathie mal orientée, vers le méchant en l'occurrence⁷⁶.

La raison a donc pour vocation de solidifier la sympathie affective entre les individus. Dans l'*Émile*, c'est en effet vers la question de « l'ordre social » que la sympathie sentimentale conduit, un ordre dont les émotions de l'enfant constituent le premier stade⁷⁷ :

L'expression des sentiments est dans les regards.

n'est pas subordonnée à des idées abstraites, que seule la raison peut suppléer, elle reste une préférence aveugle et résulte, seulement de manière contingente, en les actions précises convoquées par la justice ». En ce sens, selon F. Neuhouser, « c'est seulement lorsque les incitations de la pitié sont ordonnées par l'idée des intérêts fondamentaux de chacun qu'elle peut se dépouiller de son caractère de sentiment aveugle pour trouver une voie vers ses objets appropriés » (Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 222). Lire également ici Luc Vincenti, « Le bien-être aux limites de l'identité ».

⁷⁵ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, III, p. 156.

⁷⁶ Nous nous appuyons ici sur l'analyse de Lactitia Simonetta, dans *La connaissance par sentiment au XVIIIème siècle*, p. 278-279.

⁷⁷ Selon Gabrielle Radica en effet, l'ordre chez Rousseau « n'est ni rationnel ni démontré, mais senti et désiré. Rousseau ne pense pas l'ordre avant de penser la nature humaine pour placer celle-ci dans celui-là, mais il développe une vision anthropologique de la nature humaine, où l'ordre est senti à partir de la nature humaine » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 400, Note 101).

Comme le premier état de l'homme est la misère & la faiblesse, ses premières voix sont la plainte & les pleurs. L'enfant sent ses besoins, & ne les peut satisfaire, il implore le secours d'autrui par des cris: s'il a faim ou pleure; s'il a trop froid ou trop chaud, il pleure; s'il a besoin de mouvement & qu'on le tienne en repos, il pleure; s'il veut dormir & qu'on l'agite, il pleure. Moins sa manière d'être est à sa disposition, plus il demande fréquemment qu'on la change. Il n'a qu'un langage, parce qu'il n'a, pour ainsi dire, qu'une sorte de mal-être: dans l'imperfection de ses organes, il ne distingue point leurs impressions diverses; tous les maux ne forment pour lui qu'une sensation de douleur.

De ces pleurs, qu'on croirait si peu dignes d'attention, naît le premier rapport de l'homme à tout ce qui l'environne : ici se forge le premier anneau de cette longue chaîne dont l'ordre social est formé⁷⁸.

Ici en effet, les sentiments de l'enfant sont à l'origine de ce que deviendront par la suite ses rapports aux autres dans le cadre d'une vision morale du vivre-ensemble :

Ainsi de leur propre faiblesse, d'où vient d'abord le sentiment de leur dépendance, naît ensuite l'idée de l'empire & de la domination ; mais cette idée étant moins excitée par leurs besoins que par nos services, ici commencent à se faire apercevoir les effets moraux dont la cause immédiate n'est pas dans la nature ; & l'on voit déjà pourquoi, dès ce premier âge, il importe de démêler l'intention secrète qui dicte le geste ou le cri⁷⁹.

Les sentiments sont donc indispensables pour Rousseau – l'ordre social doit en effet également être éprouvé, puisque que c'est à travers les affects que nous sommes disposés à entrer en communauté⁸⁰ –, mais ces derniers nécessitent d'être canalisés par le travail structurant de l'intellect.

⁷⁸ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 61-62.

⁷⁹ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 64.

⁸⁰ Consulter Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 403, et Myriam Revault-d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, p. 9.

LE SENTIMENT CHEZ GROUCHY : UN DECLENCHEUR DE LA SYMPATHIE

L'affect semble également être à l'origine de la raison au sein de la sympathie de Grouchy. Pour Grouchy comme pour Rousseau, sentir les émotions de l'autre se présente en effet comme une démarche dont l'efficacité s'amplifie par l'intervention de l'intellect, la sympathie désignant non seulement la « faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur, à l'idée du plaisir et de la douleur d'autrui » mais « se perfectionnant avec la raison et par elle, s'augmentant par la réflexion »⁸¹. Comme chez Rousseau, la sympathie naît donc par la mobilisation du sentiment, avant de se développer par l'exercice de la pensée.

Autre parallèle avec Rousseau : Grouchy puise à la fois dans l'affect et l'intellect pour penser sa vision de la morale. Le sentiment est de nouveau ici primordial. C'est en effet à partir des affects que la pensée morale peut émerger sous forme d'idées, dans les *Lettres sur la sympathie*. Deux raisons sont avancées par la philosophe. Tout d'abord, « le jugement de la raison est presque toujours précédé [...] d'un sentiment »⁸². C'est effectivement à partir de l'affect, et donc de la sympathie affective pour l'autre, que peut se déclencher la pensée critique. De plus, et sur un plan plus spécifiquement moral, c'est originellement « d'après le sentiment, que la raison acquiert les idées morales et qu'elle en forme des principes »⁸³. Selon Grouchy en effet,

dans l'idée du bien ou du mal moral, nous soumettons le sentiment naturel de la sympathie à la raison, qui le dirige vers l'intérêt le plus pressant⁸⁴.

⁸¹ Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet, *Lettres sur la sympathie*, p. 155.

⁸² *Ibid.*, p. 152.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 145.

De nouveau donc, la sympathie sentimentale devient vertu par l'intermédiaire du travail correctif et agenceur de la pensée⁸⁵.

CONCLUSION

La sympathie, pour Grouchy comme pour Rousseau, ne se borne donc ni au sentiment, ni à l'intellect. Elle exige au contraire la prolongation de l'un par l'autre, tout particulièrement dans un cadre moral, où elle présuppose un développement de l'affect par la pensée afin de s'ériger au rang d'une vertu sociale.

Plus largement, la sympathie échappe, comme nous l'avons indiqué auparavant, à une approche scrupuleusement immédiate dans la mesure où, en tant que processus, elle convoque le sentiment et l'intellect. À défaut de limiter la sympathie à la mobilisation de l'une ou de l'autre de ces facultés, ne pourrait-on donc pas justement la circonscrire aux approches à travers lesquelles elle est abordée ? Pourrait-on s'autoriser à penser, en d'autres mots, qu'il existerait non pas une mais deux sympathies, la première relevant d'un phénomène immédiat (immatériel ou matériel) et la seconde d'un processus (sentimental ou/et intellectuel) ?

⁸⁵ Lire Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « From one form of sympathy to another », p. 23.

L'immédiateté au sein même du processus sympathique : des sens à l'intellect

La sympathie ne saurait se réduire à ce nouvel antagonisme. Pour les auteurs de notre corpus, celle-ci exige en effet, et de nouveau, le croisement des approches. L'immédiateté de la sympathie est ainsi située par Diderot, Rousseau et Grouchy, à l'intérieur même de sa conception en tant que processus. Chez Diderot, matérialisme et raison se fondent ainsi en une sympathie dont le caractère immédiat, en tant que manifestation physiologique, se doit d'être parfait par l'intervention de la raison. Il en va de même chez Rousseau et Grouchy, pour qui la sympathie corporelle et sensible ne trouve son véritable sens que par la complétion de la réflexion.

C'est également l'imagination qui se présente comme un moyen de suppléer à la sympathie immédiate. Dans la *Religieuse* de Diderot, le corps est ainsi perçu comme le déclencheur d'une sympathie imaginative nourrie de fantasmes. La réflexion est similaire dans l'*Émile*, où les sens sont situés au fondement d'une sympathie imaginative guidée par la pensée. Chez Grouchy également, la sympathie intellectuelle, qu'elle nomme « générale », s'initie au sein de la sympathie sensible (ou « particulière »).

Entre sens et entendement

INTRODUCTION

Les interprétations de la sympathie et de l'empathie, en tant que phénomènes immédiats d'un côté et en tant que processus de l'autre, semblent se réunir autour de l'idée que l'intellect, dernière faculté à l'intérieur de laquelle l'imagination est convoquée dans son usage ici raisonné, est couplé aux sens. Au cours de l'Antiquité,

la sympathie rassemble ainsi déjà le corps et la raison. Chez Aristote, la catharsis se situe ainsi au croisement de la matière – outre d’être issu de la sphère médicale, le terme est majoritairement employé en un sens physiologique dans *La Poétique* (celui des humeurs) – et de la réflexion : dans le cadre de la tragédie, elle désigne pour le philosophe une purgation par sympathie d’idées dangereuses qui affecteraient autrement l’équilibre de la société :

La tragédie est l’imitation d’une action grave et complète, ayant une certaine étendue, présentée dans un langage rendu agréable et de telle sorte que chacune des parties qui la composent subsiste séparément, se développant avec des personnages qui agissent, et non au moyen d’une narration, et opérant par la pitié et la terreur la purgation des passion de la même nature¹.

La convergence des sens et de la pensée trouvera par la suite un écho chez Malebranche, dont le propos, comme celui d’Aristote (auquel, précisons-le, il s’oppose toutefois sur le plan de l’imagination, cette dernière revêtant un caractère principalement irrationnel pour l’auteur de *La Recherche*), révèle une intrication significative, chez l’individu, entre les perceptions sensibles et les idées :

Les perceptions que l’âme a des idées, sont de deux sortes. Les premières, que l’on appelle perceptions pures, sont, pour ainsi dire, superficielles à l’âme ; elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes qu’on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc.².

Le corps et la réflexion semblent ici regroupés au sein de la définition du moraliste³. Ce regroupement se décline plus précisément en une direction, en un processus

¹ Aristote, *Poétique*, p. 12-13. Voir ici également Andrea Pinotti, *L’empathie*, p. 193.

² Malebranche, *De la recherche de la vérité*, p. 23.

³ Voir Orla Smyth, « La sympathie des belles âmes », p. 139.

conduisant du premier à la seconde. Au XVII^e siècle, la sympathie présente un caractère réflexif qui n'est pas seulement couplé au corps mais qui trouve également son origine à l'intérieur de lui. Le propos suivant de Malebranche s'envisage ainsi à la lumière de cette analyse :

Nos sens sont les instruments de toutes nos connaissances. C'est d'eux que nous viennent toutes nos idées, ou du moins toutes sont occasionnées par eux. L'entendement humain contraint et renfermé dans son enveloppe ne peut pour ainsi dire pénétrer le corps qui le comprime et n'agit qu'à travers les sensations⁴.

Au XVIII^e siècle, la sympathie s'inscrit dans un courant de pensée qui paraît également encourager l'union des approches immédiate et réflexive. Ainsi que l'écrit Cabanis, à la fin du siècle des Lumières, « on ne peut plus séparer ce qui est simplement organique dans la sympathie, de ce que viennent y mêler sans cesse les relations de l'individu avec ses semblables »⁵. Dès le début du siècle, des auteurs de notre corpus mettent en évidence le caractère sensible et immédiat de la sympathie tout en invitant à ne pas s'y restreindre, à compléter cette interprétation par une seconde, plus réfléchie⁶. Ce croisement opère tout particulièrement dans un cadre romanesque, où l'union des sens et de l'intellect est convoquée pour justifier des critiques acerbes. La sympathie exploitée dans les romans de l'époque se présente dès lors, ainsi que le formule le moraliste Antoine Pecquet, comme une transmission qui touche à la fois le corps et l'esprit :

⁴ Malebranche, *Lettres morales, Œuvres*, Paris, Gallimard, 1979, p. 1092. Comme l'écrit Michel Delon, pour les malebranchiens, « nous ne connaissons et communiquons que par l'intermédiaire de nos sens, la raison est seconde par rapport à eux » (Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, p. 74).

⁵ P. J. G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, p. 347-348. Cette nécessité de l'intellect semble s'élargir à l'époque au sensualisme lui-même, dont le lien à la connaissance, nous le verrons chez Condillac, apparaît comme un impératif. Sylvain Auroux écrit ainsi du sensualisme à l'époque des Lumières qu'il est une doctrine où « la connaissance est coextensive à la sensation », ce qui implique que « toute opération cognitive soit la même chose qu'une opération sensitive » (Sylvain Auroux, Article SENSUALISME, *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997).

⁶ Voir Jean Fabre, « Discussion - Mardi 25 juillet 1972 », p. 347.

On s'accoutume sans s'en apercevoir à penser et à sentir d'après ce qu'on lit. Le sang prend l'habitude de couler d'une façon, à la vérité indéfinissable, mais qui produit en nous des opérations assorties au genre de choses que les yeux parcourent par la lecture. Cela est si vrai et mécaniquement que, si l'on ne s'en garantit pas par quelque effort extraordinaire, on contracte jusqu'au style d'un auteur qu'on a lu longtemps de suite. Or cette contagion ne vient certainement que de la détermination dans le cours du sang et des liqueurs ; car il n'y a point en nous un principe ou un germe particulier qui fasse que nous écrivions bien ou mal : c'est un effet de l'imitation, et cette imitation comment s'opère-t-elle, si ce n'est par un cours des esprits, qui nous approche de la manière que nous voyons, et que nous adoptons à la longue. C'est ainsi que les livres agissent sur notre cœur comme sur notre esprit, qu'ils allument les passions, et que souvent ils leur donnent sur nous un empire tyrannique, si nous n'avons pas des principes bien décidés et bien solides, et nous ne leur opposons point une barrière suffisante⁷.

Au XVIII^e siècle, ce constat s'ancre plus particulièrement sur les romans de l'imagination, au sein desquels des philosophes tels qu'Anne Dacier identifiaient déjà, lors de la Querelle d'Homère, une capacité à influencer simultanément sur le corps et les idées⁸. Ces réflexions ne sont pas sans rapport avec certaines analyses de l'*Einfühlung* qui contribuent, là encore, à éclairer la sympathie au XVIII^e siècle de façon significative. Dans le cadre de l'*Einfühlung*, théorisé par Robert Vischer, il existe ainsi un stade au sein duquel l'imitation corporelle (celle qui correspondrait au « cours du sang et des liqueurs », dans le propos d'Antoine Pecquet) ne peut se distinguer d'une imitation cognitive⁹, le « cours des esprits ». Cet *Einfühlung* que Vischer qualifie de « spiritualisé » se présente comme un lieu où, comme chez

⁷ Antoine Pecquet, *Pensées diverses sur l'homme*, p. 53-54.

⁸ Voir Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 124.

⁹ Voir *Aux origines de l'empathie*, p. 24.

Cabanis et Antoine Pecquet, l'intellect et le sensible se croisent¹⁰, où notre moi est à la fois corps et pensée. Dans la continuité de l'*Einfühlung*, les développements théoriques de l'empathie peuvent également nous aider à mieux comprendre cette sympathie à la croisée de l'immédiat et de l'intellect au XVIII^e siècle. La théorie dite « simulationniste », qui remplace progressivement celle de la théorie de l'esprit dans le champ de la recherche du XX^e siècle, s'inscrit ainsi dans une continuité ténue avec les réflexions du XVIII^e siècle. Dans le cadre de cette théorie, l'empathie consiste non seulement à reproduire mentalement les mouvements et sentiments d'autrui mais à les imiter de façon interne, par le prisme de gestes et sensations corporels¹¹, une double appartenance à laquelle la sympathie était déjà reliée sous la plume de Pecquet, en tant que processus engageant le corps et l'esprit. Le parallèle se précise encore, au XX^e siècle, dans le cadre du paradigme de la cognition incarnée. Dans ce domaine en effet, certains chercheurs comme Pierre-Louis Patoine considèrent l'empathie de façon similaire à Antoine Pecquet, quoique de façon moins alarmiste, en tant que pratique qui convoquerait à la fois la pensée et l'activité sensori-motrice du lecteur¹².

Au XVIII^e siècle, Condillac, dont Cabanis était le disciple, se présente également comme l'un des auteurs dont la pensée se lit en filigrane de théories sur l'*Einfühlung* et l'empathie. L'intellect, pour l'auteur du *Traité des sensations*, semble effectivement être inscrit à l'intérieur même du sensible. « Le jugement », écrit-il, « la réflexion, les désirs, les passions, etc., ne sont que la sensation même qui se transforme différemment »¹³. Le domaine central est donc ici celui des sens,

¹⁰ Pour Robert Vischer en effet, la sensation « nous apparaît considérablement amplifiée et approfondie par l'adjonction de la représentation » (Robert Vischer, *Sur le sens optique de la forme*, p. 20). Consulter également Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 160.

¹¹ Nous renvoyons ici à Jacques Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, p. 159.

¹² « Si le lecteur peut [...] simuler un corps gesticulant », selon Pierre-Louis Patoine, « il se fait aussi une théorie de celui-ci. D'un côté, il ressent le geste phonétique, il résonne avec un corps de sens tissé de rythmes et d'inflexions, alors que de l'autre, il comprend les motivations de celui qui parle dans le texte, il postule les causes et les conséquences de ses paroles. Ces deux aspects se nourrissent l'un l'autre dans des boucles récursives où s'élabore le sens » (Pierre-Louis Patoine, *Corps / texte*, p. 90). Voir également p. 10 et 250.

¹³ Condillac, *Traité des sensations, à Madame la comtesse de Vassé*, Paris, Jean Debure, 1754, p. 11.

raison pour laquelle Condillac, dans son avis au lecteur, invite celui-ci à se mettre à la place d'une statue de marbre en commençant par restreindre sa sensibilité :

J'avertis donc qu'il est très important de se mettre exactement à la place de la Statue que nous allons observer. Il faut commencer d'exister avec elle, n'avoir qu'un seul sens¹⁴.

Dans le *Traité des animaux*, Condillac formule la même analyse à travers une réflexion autour de la connaissance picturale :

Quand un peintre, par exemple, veut former un élève, il lui fait remarquer la composition, le dessin, l'expression et le coloris des tableaux qu'il lui montre. Il les lui fait comparer sous chacun de ces rapports : il lui dit pourquoi la composition de celui-ci est mieux ordonnée, le dessin plus exact, pourquoi cet autre est d'une expression plus naturelle, d'un coloris plus vrai : l'élève prononce ces jugements d'abord avec lenteur, peu à peu il s'en fait une habitude ; enfin, à la vue d'un nouveau tableau, il les répète de lui-même si rapidement, qu'il ne paraît pas juger de sa beauté ; il la sent, il la goûte¹⁵.

La sympathie esthétique est ainsi à concevoir chez Condillac comme le révélateur d'une sensibilité immédiate à l'art, qui serait modulable par la réflexion, d'un goût potentiellement perfectible par l'apprentissage. La sensibilité n'est plus une qualité innée, comme sous la plume de Dubos¹⁶, mais se présente au contraire comme le lieu de recherches, d'analyses qui peuvent influencer sur son développement¹⁷. Au sein

¹⁴ *Ibid*, p. iii.

¹⁵ Condillac, *Traité des animaux, Œuvres complètes, III, I*, Genève, Slatkine, 1970, p. 419-420.

¹⁶ « Les Peintres mêmes », écrit Dubos « diront qu'il est en eux un sentiment subit qui devance tout examen, et que l'excellent tableau qu'ils n'ont jamais vu, fait sur eux une impression soudaine qui les met en état de pouvoir, avant aucune discussion, juger de son mérite en général: cette première appréhension leur suffit même pour nommer le noble Artisan du tableau » (Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, p. 344).

¹⁷ Voir Atsuko Tamada, « Le goût et la sensibilité pour le sublime », p. 1 et 8. Existe ainsi, chez le poète Friedrich Schiller, une éducation esthétique dont le fondement réside en un apprentissage à partir du sensible et sur le sensible, et dont l'objectif consiste notamment à modérer la sensation afin d'« assurer la sécurité de

de la pensée de Condillac, la question du lien entre sens et connaissance est pleinement abordée. Le propos de Condillac consiste en effet à démontrer combien l'approche selon laquelle un instinct permettrait d'entrer en sympathie avec une œuvre de façon immédiate est insuffisante et nécessite d'être complétée par une conception de l'appréciation artistique basée sur un passé culturel ainsi qu'un apprentissage de la sensibilité¹⁸. Les nombreuses références à des personnages exprimant leur avis sur un tableau illustrent ainsi la nécessité des sens en même temps que leur perfectibilité en tant qu'instrument d'appréciation esthétique. Dans le passage suivant, la différence entre Condillac et un peintre tient ainsi à ce que le premier englobe par son regard l'ensemble du tableau tandis que le deuxième a appris par l'expérience à user de sa vue afin d'en observer les détails :

Un peintre et moi nous voyons également toutes les parties d'un tableau : mais tandis qu'il les démêle rapidement, je les découvre avec tant de peine, qu'il me semble que je voie à chaque instant ce que je n'avais point encore vu. Ainsi donc qu'il y a dans ce tableau plus de choses distinctes pour ses yeux, et moins pour les miens¹⁹.

Il en va de même pour l'exemple de la statue qui aperçoit plusieurs couleurs simultanément, un exemple qui prouve là encore combien les objets observés par un regard non entraîné sont vus « confusément »²⁰.

Sur un plan plus général que celui de l'esthétique, Condillac semble développer des analyses proches. L'intérêt, pour l'auteur de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, est en effet de « montrer sensiblement quelle est la source

la personnalité contre [sa] puissance » (Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1992, p. 245. Consulter également Isis Von Plato, « La formation de la sensibilité chez Schiller », *Implications philosophiques*, 2017, p. 7).

¹⁸ Voir Laetitia Simonetta, « Le sentiment esthétique est-il analysable ? », p. 1 et 2.

¹⁹ Condillac, *Traité des sensations*, p. 110-111. Consulter également Laetitia Simonetta, « Le sentiment esthétique est-il analysable ? », p. 3.

²⁰ Condillac, *Traité des sensations*, p. 9.

de nos connaissances »²¹, ce qui signifie que les sens sont à l'origine du développement de l'intellect, ou en d'autres mots (ceux de Condillac), que « l'impression occasionnée dans l'âme par l'action des sens, est la première opération de l'entendement »²². L'action des sens serait à ce titre à concevoir comme le premier stade d'une sympathie esthétique perçue en tant que processus intellectuel.

DIDEROT : ENTRE MATIERE ET PENSEE

C'est en 1745 que Diderot rencontre Condillac, par l'entremise de Rousseau, qui rappelle combien les deux penseurs « étaient faits pour se convenir »²³. Diderot et Condillac présentent effectivement des positions proches, et leur vision de la sympathie en est un exemple parlant, celle-ci étant chez les deux philosophes à la fois corporelle (et donc immédiate) et réfléchie. Le matérialisme de Diderot ne se limite en effet pas à ce dont nous avons fait mention au sein de notre première partie, à savoir un sens matériel, mais inclut dans ses questionnements une réflexion autour du rapport que celui-ci entretient à l'intellect, notamment sur un plan moral. C'est en cela que Diderot s'oppose d'ailleurs à certains penseurs d'outre-manche :

Croire avec Hutcheson, Smith et d'autres que nous ayons un sens moral propre à discerner le bon et le beau, c'est une vision dont la poésie peut s'accommoder, mais la philosophie rejette. Tout est expérimental en nous. L'enfant voit de bonne heure que la politesse le rend agréable aux autres ; et il se plie à ses singeries. Dans un âge plus avancé, il saura que ces démonstrations extérieures promettent de la bienfaisance et de l'humanité²⁴.

²¹ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Auvers-sur-Oise, Galilée, 1973, p. 101.

²² *Ibid.*, p. 115. Voir ici Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 443.

²³ Rousseau, *Les Confessions*, XVI, p. 106.

²⁴ Diderot, *Salon de 1767*, p. 87.

À l'encontre de Smith, pour qui il existe un sens moral inné, Diderot propose ici une approche empirique, au sein de laquelle la réflexion (en l'occurrence morale) puise dans l'expérience du corps et des sens. La pensée de Diderot se distingue à ce titre de systèmes philosophiques tels que le dualisme ou le platonisme, auxquels elle oppose la croyance en une condition unitaire et matérialiste de l'Homme²⁵.

Cette approche se vérifie au sein de la sympathie qui, sur un plan esthétique, semble joindre le corps à la pensée²⁶, comme en témoigne le passage suivant de *l'Essai sur la peinture*, sur les critères d'une composition réussie :

Jetez les yeux sur cette masse, dans le moment tumultueux : l'énergie de chaque individu s'exerce dans toute sa violence ; et, comme il n'y en a pas un seul qui en soit pourvu précisément au même degré, c'est ici comme aux feuilles d'un arbre : pas une qui soit du même vert ; pas un de ces individus qui soit le même d'action et de position.

Regardez ensuite la masse dans le moment du repos, celui où chacun a sacrifié le moins qu'il a pu de son avantage ; et comme la même diversité subsiste dans les sacrifices, même diversité d'action et de position. Et le moment du tumulte et le moment du repos ont cela de commun, que chacun s'y montre ce qu'il est.

Que l'artiste garde cette loi des énergies et des intérêts ; et quelque étendue que soit sa toile, sa composition sera vraie partout. Le seul contraste que le goût puisse approuver, celui qui résulte de la variété des énergies et des intérêts, s'y trouvera ; et il n'y en faut point d'autre²⁷.

²⁵ Voir Gianluigi Goggi, « L'interprétation matérialiste de l'identification à l'autre chez Diderot », p. 117-133.

²⁶ « Nos besoins, et l'exercice le plus immédiat de nos facultés », écrit Diderot dans l'article « Beau » de *l'Encyclopédie*, « conspirent aussitôt que nous naissons à nous donner des idées d'ordre, d'arrangement, de symétrie, de mécanisme, de proportion, d'unité ; toutes ces idées viennent des sens » (Diderot, Article BEAU, (*Métaphysique.*), vol. II (1752), p. 169b–181a.

²⁷ Diderot, *Essai sur la peinture*, p. 498.

Réussir une composition présupposerait donc selon Diderot l'absorption de l'artiste, par la voie de la sympathie, au sein de la scène qu'il souhaite décrire ainsi que la mise en place d'un regard à la fois sensible, en témoigne ici la récurrence de termes renvoyant à la vue (« jetez les yeux », « vert », « regardez »), et réflexif, l'idée étant d'établir une « loi » à partir de l'observation des sens.

Au sein de *La Religieuse*, Diderot vérifie pour ainsi dire l'hypothèse qu'il formule dans ses *Éléments de physiologie* et selon laquelle réflexion et corps confluent au sein de la sympathie²⁸. C'est ainsi que les flux physiques, dont nous avons fait mention dans le cadre de notre partie sur la sympathie matérielle sont couplés à des flux intellectuels, la contagion des personnages ne se limitant plus à un aspect organique mais apparaissant au contraire comme ce qui hante leur psychologie par la voie de la culpabilité. C'est le cas lors de l'examen que Suzanne fait de son propre corps et où sa tache, bien que corporelle en un sens premier, pourrait être interprétée comme la marque sympathique et traumatique d'une faute, celle-ci apparaissant en effet à la fois comme un signe visuel, celui de l'excitation de Suzanne, et comme le déclencheur psychologique de sa culpabilité²⁹. Suzanne semble également mobiliser cette approche immédiate et intellectuelle de la sympathie dans la mesure où son désir physique est couplé, au sein de cette même scène, à un travail réflexif attesté par de fines descriptions psychologiques³⁰.

Dans la continuité de Condillac, Diderot semble lui aussi défendre la « nécessité de l'expérience de l'organe »³¹, l'idée que les sens puissent être perfectibles par l'intellect. Corps et réflexion sont ainsi reliés au sein de la référence

²⁸ Voir Mladen Kozul, « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps », p. 331.

²⁹ Nous nous inspirons ici de l'analyse de Thierry Belleguic, dans « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 285.

³⁰ Voir ici le passage où Suzanne est séduite par la supérieure, ainsi que l'analyse de Mladen Kozul, dans « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps », p. 332.

³¹ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, p. 323.

aux cordes vibrantes, image qui illustre le développement de la sensation par le prisme de l'entendement :

Les nerfs après une secousse violente conservent une trépidation violente qui dure quelques fois très longtemps [...] Rien qui ressemble davantage aux ondulations de la corde vibrante : rien qui prouve mieux la durée de la sensation et qui conduise plus directement au phénomène de la comparaison de deux idées dans l'opération de l'entendement, qu'on appelle jugement³².

Chez Diderot, les sens ne communiquent rien par eux-mêmes. « On ne voit rien », écrit l'auteur de la *Lettre sur les aveugles*, « la première fois qu'on se sert de ses yeux »³³. L'ensemble du sensible, et par la même la sympathie immédiate telle que nous l'avons définie dans notre première partie, doit être développé par l'entendement, doit « s'expérimenter de lui-même »³⁴. Ce même processus est défendu par Diderot dans l'*Éloge de Richardson* :

Combien de fois ne me suis-je pas surpris, comme il est arrivé à des enfants qu'on avait menés au spectacle pour la première fois, criant : *Ne le croyez pas, il vous trompe... Si vous allez là, vous êtes perdu* [...] J'avais parcouru dans l'intervalle de quelques heures un grand nombre de situations, que la vie la plus longue offre à peine dans toute sa durée. J'avais entendu les vrais discours des passions ; j'avais vu les ressorts de l'intérêt et de l'amour-propre jouer en cent façons diverses ; j'étais devenu spectateur d'une multitude d'incidents, je sentais que j'avais acquis de *l'expérience*³⁵.

³² Diderot, *Éléments de physiologie*, p. 332.

³³ Diderot, *Lettre sur les aveugles*, p. 320.

³⁴ *Ibid.* « Il faut peut-être », écrit Diderot, « que l'œil apprenne à voir, comme la langue à parler » (*Ibid.*, p. 318). Lire à ce sujet Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 466. « Ce qui est enveloppé dans le sensible » chez Diderot n'est jamais, selon Radica, « de l'intelligible confus mais toujours du sensible, quoique plus ou moins intelligemment perçu » (p. 444).

³⁵ Diderot, *Éloge de Richardson*, p. 10, nos italiques.

Dans ce passage, que nous avons déjà étudié, Diderot insiste sur l'éveil de ses sens au cours de sa lecture de *Pamela*, ainsi que leur rôle dans la progression de son entendement. De nouveau donc, la sympathie intellectuelle se développerait à partir du sensible.

SENS ET CONNAISSANCE CHEZ ROUSSEAU

Ami de Condillac (à qui il remet par ailleurs son manuscrit des *Dialogues*), Rousseau défend une position proche de celle du philosophe (et donc de Diderot), en ce qui concerne l'idée d'un rapprochement entre les sens et l'intellect. L'auteur de l'*Émile* rappelle ainsi que le jugement existe « dans la sensation », dans la mesure où il « affirme » déjà « qu'on sent ce qu'on sent »³⁶. Chez Rousseau, les sens et la connaissance comportent toutefois un lien plus complexe que chez Condillac. Selon les passages en effet, l'auteur semble éloigner sensibilité et intellect ou au contraire les fédérer³⁷, l'objectif du gouverneur dans l'*Émile* étant par exemple de lui apprendre à gérer ses sensations en exerçant son intelligence. C'est ici ce que l'auteur nomme la « raison sensitive ou puérile » et qui consiste à « former des idées simples par le concours de plusieurs sensations »³⁸. Ce croisement se retrouve également sur un plan anthropologique, les sens étant mobilisés au profit d'une survie dont la nécessité, elle-même, conduit en retour à un travail sur le sensible :

³⁶ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 346. Existe toutefois, entre les deux penseurs, une différence significative, dans la mesure où le jugement, chez l'auteur de l'*Émile*, ne trouve parfois lui aussi sa cohérence qu'à partir du travail correctif de la sensation. Voir sur ce point Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 468.

³⁷ *Ibid.*, p. 468. Selon Jean Starobinski, « avant que Rousseau n'ait jeté l'anathème sur la réflexion, il y voyait déjà une faculté qui ne peut coexister aisément avec la spontanéité de la sensation [...] Aussi Rousseau distinguait-il l'homme de la sensibilité et l'homme de la réflexion ; il en faisait deux personnages différents et complémentaires : Saint-Preux et Wolmar, Emile et son précepteur ». Par la suite néanmoins, et par le prisme de l'éducation, selon Jean Starobinski, « l'homme de la sensibilité possédera aussi les pouvoirs de la réflexion ; [...] la synthèse aura lieu » (Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 268).

³⁸ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 252. Comme l'écrit Gabrielle Radica, « la raison puérile est en effet tantôt jugement par les sensations, tantôt jugement sur des sensations qui sert à former des idées simples ; tantôt elle est identifiée à un 'sixième sens' localisé dans le cerveau, qui centralise les différentes sensations pour former les idées » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 479-480).

Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, [l'homme naturel] se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables ; & celles plus rares encore où la concurrence devait le faire défier d'eux. Dans le premier cas, il s'unissait avec eux en troupeau, ou tout au plus, par quelque sorte d'association libre qui n'obligeait personne, & qui ne durait qu'autant que le besoin passager qui l'avait formée. Dans le second, chacun cherchait à prendre ses avantages, soit à force ouverte, s'il croyait le pouvoir ; soit par adresse & subtilité, s'il se sentait le plus faible.

Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, & de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent & sensible³⁹

Cette union des sens et de l'intellect se lit au sein de l'interprétation que Rousseau propose de la pitié :

Borné également par l'instinct et par la raison à se garantir du mal qui le menace, [...] [l'Homme] est retenu par la pitié Naturelle de faire lui-même du mal à personne⁴⁰.

Dans ce passage, la pitié semble en effet être à la fois perçue comme une réaction immédiate (nous avons abordé le lien des sens à cette approche, dans notre première partie) et comme un processus engageant la raison.

Sur le plan amoureux, la sympathie chez Rousseau nourrit également une réflexion qui croise le sensible à l'intellect. Dans *La Nouvelle Héloïse* en effet, la

³⁹ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 90-91. Voir également à ce sujet Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 497.

⁴⁰ Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p. 96. Lire Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », p. 187.

sympathie revêt des contours à la fois immédiats et réflexifs⁴¹. Le vers de Métastase selon lequel « le plaisir s'unit à l'honnêteté »⁴² n'est pas un simple trait de rhétorique mais traduit une vision spécifique de l'union amoureuse, une union au sein de laquelle chair et vertu sont indissociables, où corps et sens moral ne font qu'un⁴³. Tant sur un plan interindividuel global que dans le cadre de la relation amoureuse, sens et réflexion semblent se rejoindre au sein de la sympathie rousseauiste.

De même que Diderot, Rousseau semble suivre la voie de Locke et Condillac en situant le sensible à l'origine du développement de la pensée⁴⁴. « Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens », écrit Rousseau, « la première raison de l'homme » est en effet « une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle : nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux »⁴⁵. Les sens ne peuvent toutefois être utiles, chez Rousseau, sans l'entendement dont ils constituent la première étape. « Pour apprendre à penser » en effet, « il faut [...] exercer nos membres, nos sens, nos organes, qui sont les instruments de notre intelligence »⁴⁶. Chez Rousseau, les sens se conçoivent donc comme des instruments incomplets :

⁴¹ Consulter Spiros Tegos, « Pitié et sympathie chez Rousseau et Hume », p. 415, Philip Knee, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », p. 439 et Jean-Philippe Gropserrin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 156, 165 et 168.

⁴² Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, II, p. 31.

⁴³ Lire Jean-Philippe Gropserrin, « 'Un certain unisson d'âmes' », p. 166, Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 335 ainsi que Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 153. J. Starobinski identifie également un croisement des sens et de la pensée dans l'*Émile*, lorsque le précepteur unit le protagoniste à Sophie et où « la sagesse réflexive appelle la complicité de l'ivresse sensuelle, pour en jouir et pour s'en dégager aussitôt, au nom d'une liberté supérieure ». « Connivence assez louche » qui comporte tout de même l'intérêt, selon J. Starobinski, de représenter « une réconciliation du médiat et de l'immédiat, de la réflexion et de la sensation » (*Ibid.*, p. 220).

⁴⁴ Voir *Ibid.*, p. 30 et 465.

⁴⁵ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 184.

⁴⁶ *Ibid.* Voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 463. Bien que les approches de Rousseau et de Condillac soient proches, les deux philosophes restent toutefois à distinguer dans la mesure où les sens, pour Rousseau, comportent déjà une dimension intellectuelle. « Il y a des jugements », écrit l'auteur de l'*Émile*, « dans les simples sensations » (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 346).

Exercer les sens n'est pas seulement en faire usage, c'est apprendre à bien juger par eux, c'est apprendre, pour ainsi dire, à sentir ; car nous ne savons ni toucher ni voir ni entendre que comme nous avons appris⁴⁷.

C'est tout particulièrement le cas de la vue, dont la mise à distance de la réflexion est difficile pour Rousseau et qui nécessite donc un apprentissage pour être efficace⁴⁸.

Chez Rousseau, la sympathie hérite de ce croisement entre les sens et l'intellect. Corporelle, naturelle, immédiate, celle-ci n'est jamais qu'un point de départ. Bien qu'immédiatement manifestée par les sens, elle nécessite l'intervention de la pensée afin de s'exercer, de s'affiner, de se perfectionner⁴⁹. La pitié « naturelle » suppose ainsi des « connaissances »⁵⁰, afin de permettre à Émile de se prononcer sur le monde qui l'entoure, d'émettre des jugements sur son environnement. Comme l'écrit Rousseau,

Nous naissons sensibles et dès notre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons, pour ainsi dire, la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis selon la convenance ou disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin selon les jugements que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne⁵¹.

Au regard de la citation qui précède ce passage, la sympathie s'inscrirait logiquement au sein de l'évolution dont Rousseau fait ici mention. Elle s'ancrerait en effet, et comme nous l'avons dit, dans un processus qui s'initierait par la

⁴⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁸ « Il faut beaucoup de temps », écrit Rousseau, « pour apprendre à voir » (*Ibid.*, p. 221).

⁴⁹ Voir Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 458 et 463.

⁵⁰ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 386.

⁵¹ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 5.

manifestation immédiate de la « sensation » et se complèterait par la mobilisation de la « connaissance » et de la raison⁵².

GROUCHY : CORPS ET RHETORIQUE

La pensée de Grouchy, nous l'avons dit à plusieurs reprises, s'inscrit dans la continuité de celle de Rousseau. Sur un plan interindividuel, la sympathie hérite de cette filiation. Dans les *Lettres*, celle-ci se présente ainsi à la fois en tant que phénomène immédiat et en tant que processus intellectuel. La raison en est que la nature physique (et donc immédiate) de la sympathie participe, pour Grouchy, à son efficacité rhétorique (et donc intellectuelle). « C'est en voyant vos mains soulager à la fois la misère et la maladie », écrit Grouchy, « c'est en voyant les regards souffrants du pauvre se tourner vers vous et s'attendrir en vous bénissant, que j'ai senti tout mon cœur »⁵³. Grouchy poursuit et amplifie ici la nature rhétorique du corps pathétique telle que définie par Adam Smith, dans sa *Théorie des sentiments moraux*⁵⁴, au sens où les sensations se confondent dans ce passage avec le discours, et plus précisément avec l'éloquence, à travers la mobilisation du corps en tant qu'instrument intellectuel, rhétorique, oratoire permettant d'attirer la sympathie. C'est ce même moyen qui est à l'œuvre lorsque, sous la plume de la philosophe, les

⁵² Comme le rappelle Gabrielle Radica, « Rousseau ne conçoit pas l'éducation comme l'acquisition d'une seconde ou d'une autre nature qui chasserait la première, ni comme une habitude coupée de toute nature, mais comme une réflexion sur ce que la nature peut devenir dans le monde culturel. Ainsi, ces valeurs morales, politiques, culturelles ne seront-elles pas des devoirs opposés brutalement ou frontalement aux désirs d'Emile, mais une partie des propres désirs d'Emile qui se sont idéalisés, et qui s'opposent au désir immédiat et ponctuel. C'est donc une partie du désir naturel d'Emile qui en se sublimant, en se focalisant sur un idéal, devient culturel » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 509). Voir également *Ibid.*, p. 442, 480 et 483.

⁵³ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 44.

⁵⁴ « Les agitations intérieures de l'âme », écrit Marc André Bernier, dont nous empruntons la pensée dans ce paragraphe, s'expriment dans les *Lettres sur la sympathie* à travers « un ensemble de traits pathétiques qui, en affectant la sensibilité, font s'élever en autrui un mouvement de sympathie » (Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 177). Lire également p. 178.

larmes coulent devant la terreur des échafauds et le cœur bouillonne d'indignation devant l'injustice⁵⁵.

Les approches sensible et intellectuelle de la sympathie chez Grouchy se trouvent réunies dans la formulation d'une vision qui ne se limite pas à la sphère interindividuelle mais touche à la question de l'organisation politique, comme en témoigne le passage suivant :

ne voyez-vous pas [...] tomber en poussière et s'évanouir, en un instant, ce monstrueux édifice des droits prétendus du despote, du noble, du ministre des autels, de tous les dépositaires d'un pouvoir non délégué ? prérogatives qui avaient [...] banni d'entre nous la liberté et l'égalité naturelle, et que l'ignorance ou la faiblesse mettent encore, chez tant de nations, au rang des droits !⁵⁶

À travers un usage du corps rendu éloquent, la sympathie qui rapproche les individus compatissants interdit en effet, selon Grouchy, toute réflexion politique et tout système construit sur la tyrannie pour favoriser, au contraire, une vie citoyenne fondée sur la bienveillance et le respect⁵⁷. C'est ici une seconde raison pour laquelle la réflexion de Grouchy, bien que s'inscrivant en continuité avec la perspective morale d'Adam Smith, opère également un bouleversement. En s'appuyant sur la pensée de Rousseau pour éloigner la sympathie d'une passion individuelle (et vaniteuse) afin de la replacer au cœur des enjeux sociaux (une place qu'elle comportait déjà chez les premiers penseurs des sentiments moraux), Grouchy nuance en effet le propos d'Adam Smith, qu'elle républicanise pourrait-on dire, en lui donnant une portée politique.

Chez Grouchy comme chez Diderot, Rousseau et Condillac, la sensation se présente comme une première étape, un premier stade au sein d'un processus qui

⁵⁵ Consulter *Ibid.*, p. 177.

⁵⁶ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 97.

⁵⁷ Lire Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 178.

engage l'intellect. Bien que cela soit en effet « d'abord comme êtres sensibles que nous sommes susceptibles de sympathie »⁵⁸ selon Grouchy, la sensibilité reste à prolonger par la raison, car

la sympathie dont nous sommes susceptibles pour les maux physiques, et qui est une partie de ce que nous comprenons sous le nom d'« humanité », serait un sentiment trop peu durable pour être souvent utile [...] Si nous n'étions capables de réflexion autant que de sensibilité, mais, comme la réflexion prolonge les idées que nous ont apportées nos sens, elle étend et conserve en nous l'effet de la vue et de la douleur, et l'on peut dire que c'est elle qui nous rend véritablement humain⁵⁹.

La sympathie se pérennise donc ici par la mobilisation de l'intellect au sein même du sensible. C'est en effet une partie de la sensibilité elle-même, intellectualisée, qui permet de maintenir la sympathie physique dans le temps :

La cause de la sympathie pour les douleurs physiques vient donc de ce que la sensation que produit en nous toute douleur physique, est une sensation composée, dont une partie peut se renouveler à la seule idée de la douleur⁶⁰.

La sympathie présuppose donc, selon Grouchy, un processus au sein duquel la sensibilité est prolongée par l'activité du souvenir et, indirectement donc, de l'intellect⁶¹.

La sympathie sensible représente plus largement, chez Grouchy comme chez Rousseau, le moyen de fonder une pensée morale⁶². Elle est en effet à concevoir

⁵⁸ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 45.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁶¹ Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 174.

⁶² C'est sur ce point que le lien intellectuel entre Adam Smith et Sophie de Grouchy devient assez difficile à cerner. Comme le rappellent Laurie Bréban et Jean Dellemotte, d'un côté, Grouchy affirme que l'erreur de Smith était de « faire du sens interne la cause première de notre moralité » là où « tel sens interne ne serait pas la cause de nos idées morales mais l'effet d'une sympathie qu'elle décrit à travers les lettres qui précèdent

comme ce qui nourrit une réflexion sur le vivre-ensemble, tant vis-à-vis de la justice, que de la vertu. C'est plus précisément, et là encore, à *partir* du sensible que la sympathie morale se développe dans les *Lettres*⁶³. L'ensemble de la lettre II peut ainsi être considérée comme un questionnement sur l'origine de la morale dont la réponse résiderait dans l'éclosion du germe de la sympathie sensible et immédiate, une éclosion rendue possible par l'intervention de la réflexion⁶⁴. C'est de ce fait même que la perception de la sympathie en tant que réaction purement individuelle (puisque corporelle) serait dès lors réductrice⁶⁵. La sympathie ne s'arrête en effet pas à l'individu mais trouve au contraire, par la voie de la réflexion, ce que ce même individu a de plus partageable avec ses pairs, depuis le cadre le plus restreint, celui des rapports interindividuels, au plus élargi qu'est celui de la vie sociale et politique.

CONCLUSION

Chez Grouchy, comme chez Rousseau et Diderot, la sympathie présuppose donc l'interpénétration de l'immédiat et de l'intellect. C'est en ce sens que, dans *La Religieuse*, la tache de Suzanne est à la fois corporelle et psychologique. Il en va de même dans *l'Émile*, où Rousseau insiste sur la nécessité d'enseigner une pitié sensible *et* réflexive à l'adolescent ; ainsi que chez Grouchy, pour qui le caractère corporel de la sympathie participe lui-même de son efficacité rhétorique.

et qui, elle-même, est enracinée dans les sensations de plaisir et de peine », et de l'autre, « la critique de Grouchy semble plutôt surprenante [car] au bout du compte, pour Smith comme pour Grouchy, nos premières perceptions de la vertu et du vice ne reposent pas sur un sens moral mais sur la sympathie » (Laurie Bréban et Jean Dellemotte, « From one form of sympathy to another », p. 21-22).

⁶³ Selon Daniel Dumouchel, il s'agit chez Grouchy, « de réduire ce que l'on peut appeler la sympathie morale à sa racine dans la sensation de la douleur physique, pour en suivre, dans un deuxième temps, l'épanouissement jusqu'au sentiment de la vertu et de la justice » (Daniel Dumouchel, « Une éducation sentimentale », p. 139).

⁶⁴ Voir ici *Ibid.*, p. 143-144.

⁶⁵ « Loin d'enfermer chacun en lui-même », la sympathie permettrait à l'inverse, selon Marc André Bernier, de « fonder sur l'impression sensible toutes les formes du rapport à autrui, depuis les liens unissant un couple d'amants jusqu'à ceux sur lesquels s'établit la communauté politique » (Marc André Bernier, « Éloquence du corps et sympathie », p. 173).

Cette interprétation que la sympathie et l'empathie convoquent semble également s'inscrire, nous l'avons vu, au sein d'un processus qui prend naissance de façon immédiate, par les sens, et se complète à travers la mobilisation de l'intellect. La sympathie sensible, pour Diderot et Rousseau, demeure en effet imparfaite si elle n'est développée par la réflexion. C'est aussi le cas chez Grouchy, pour qui l'action des sens représente un tremplin vers une déclinaison plus intellectuelle et morale de la sympathie.

Au même titre que l'intellect, l'imagination s'est présentée, nous le verrons, comme un moyen, chez les auteurs de notre corpus, de suppléer aux insuffisances de la sympathie immédiate et sensible. Les sens sont ainsi liés à l'imagination au sein de *La Religieuse*, œuvre où la sympathie entre les corps conduit à la circulation d'une autre contagion, une contagion nourrie de fantasmes. Il en va de même dans *La Nouvelle Héloïse*, où la sympathie entre Julie et Saint-Preux relève à la fois des impératifs de la chair et de l'exercice de l'imagination.

Comme l'intellect, l'imagination semble plus précisément prolonger l'action immédiate des sens. La sympathie véritable d'Émile naît ainsi, selon le gouverneur, au moment où ses sens déclenchent le travail de son imagination. Le processus est similaire dans les *Lettres sur la sympathie* de Grouchy, où la sympathie se produit par renouvellement, à travers l'imagination, de sensations physiques.

Entre sens et imagination

INTRODUCTION

L'immédiat et l'imaginatif se trouvent déjà reliés au cours de l'Antiquité. Chez Platon, l'imagination est perçue comme une faculté corrélée au sensible. C'est le cas dans ce passage du *Théétète*, où Platon imagine l'existence de tablettes de cire, sur lesquelles seraient recueillies par sympathie nos sensations et réflexions :

SOCRATE.

Mais au contraire, quand le cœur d'un homme est velu, qualité vantée par le poète dont la sagesse est parfaite⁶⁶, ou quand la cire, mêlée d'ordures, est impure et très humide ou très sèche, ceux dont la cire est molle sont prompts à apprendre, mais oublieux, et ceux dont la cire est dure, le contraire. Ceux chez qui elle est velue et dure comme de la pierre et mélangée partout de terre ou d'ordure reçoivent des empreintes indistinctes. Elles sont indistinctes aussi quand la cire est sèche, car la profondeur manque, et indistinctes encore quand la cire est humide, car elles se fondent ensemble et deviennent vite confuses. Mais si, outre tout cela, elles s'accumulent les unes sur les autres, faute de place, dans quelque âme petite, elles sont plus indistinctes encore. *Tous ces gens-là sont dès lors sujets à juger faux. Car lorsqu'ils voient ou entendent ou conçoivent quelque chose, ils sont incapables d'assigner chaque chose à son empreinte, ils sont lents, prennent une chose pour une autre et, la plupart du temps, ils voient, entendent et pensent de travers. Aussi dit-on qu'ils se trompent sur les réalités sont des ignorants*⁶⁷.

Les sens et l'imagination, ici perçus comme vecteurs d'égarements, restent effectivement révélateurs d'une sympathie – c'est par ce moyen en effet qu'il faut comprendre la possibilité d'une « empreinte des objets » sur le cœur des individus – à la fois pensée comme un phénomène immédiat (par l'action des sens) et comme un processus mobilisant la faculté de l'imagination. Chez Aristote, ce rapport se conserve et se rationalise, dans la mesure où sensibilité et imagination se conçoivent, pour le philosophe, non plus comme des médiums d'égarements, mais au contraire comme des instruments de l'intellect, de la connaissance :

⁶⁶ Platon fait ici référence à Homère.

⁶⁷ Platon, *Théétète*, Paris, Flammarion, 1991, p. 144, nos italiques. Consulter également Jean Starobinski, « Jalons pour une histoire du concept d'imagination », in *L'Œil vivant. II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 173-195.

Si nous disons que l'imagination est ce en vertu de quoi se produit pour nous quelque image, nous la comprenons comme un de ces états ou une de ces facultés en vertu desquelles nous jugeons et sommes soit dans le vrai, soit dans le faux et qui sont la sensibilité, l'opinion, l'intellect et la science⁶⁸.

Chez Aristote (puis chez les empiristes), l'imagination s'inscrirait en effet dans la continuité de l'immédiat et du sensible, ce dernier domaine étant le lieu d'où la représentation puise justement son matériau⁶⁹. Cette articulation se retrouve au sein de la pitié⁷⁰, dont l'analyse au sein de la *Poétique* témoigne elle aussi de ce rapprochement :

Mais comme l'imitation, dans la tragédie, ne porte pas seulement sur une action parfaite, mais encore sur des faits qui excitent la terreur et la pitié, et que ces sentiments naissent surtout lorsque les faits arrivent contre toute attente, et mieux encore lorsqu'ils sont amenés les uns par les autres, car, de cette façon, *la surprise est plus vive que s'ils surviennent à l'improviste* et par hasard, [...] il s'ensuit nécessairement que les fables conçues dans cet esprit sont les plus belles⁷¹.

La pitié du spectateur, manifestée par l'action immédiate de ses sens (Aristote aborde le lien entre pitié et sensibilité dans la suite de *La Poétique*) entretient en effet un rapport ténu à l'imagination, dont la mesure où la mobilisation de celle-ci, c'est là notre interprétation de l'idée qu'Aristote semble défendre en filigrane dans ce passage, peut contribuer à l'invention de faits qui « arrivent contre toute attente ». Le caractère imaginaire d'une action, pour le dire autrement, permettrait de

⁶⁸ Aristote, *De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 76.

⁶⁹ Lire ici l'analyse de Coralie Bournonville dans *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 49. Nous nous appuyons sur les réflexions de C. Bournonville dans l'ensemble de ce passage.

⁷⁰ « À la question de savoir si la pitié est une émotion, un sentiment ou une disposition », écrit Martin Rueff, « Aristote et Rousseau permettent de répondre que c'est tout un de percevoir, de ressentir, d'imaginer et de juger. Le sujet de la pitié est très rapide. Il sent, se projette, s'identifie, revient à lui et imagine pour sentir » (Martin Rueff, *Foudroyante pitié*, p. 33).

⁷¹ Aristote, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1999, p. 76, nos italiques.

provoquer une sympathie immédiate chez le spectateur dans la mesure où, spontanément touché par ses sens, il ressentirait une pitié qu'une succession attendue de faits aurait été moins à même d'engendrer.

Au XVII^e siècle, l'immédiat et l'imaginatif restent au centre de la réflexion de penseurs tels que Malebranche⁷², dont le propos hérite des deux visions antiques de l'imagination dont nous avons fait mention. Malebranche rejoint ainsi Aristote en insistant sur le lien que l'imagination entretient au sensible, dans le même temps qu'il s'inscrit dans la continuité de Platon en rappelant sa propension aux dérèglements⁷³. L'auteur de *La recherche de la vérité* favorise en effet une démarche qui croise le corps à l'imagination. « Cette puissance qu'a l'âme de former des images renferme deux choses », écrit Malebranche sur l'imagination, « l'une qui dépend de l'âme même, et l'autre qui dépend du corps »⁷⁴. Ce propos présuppose ici que tout acte d'imagination est impossible sans l'intervention d'une sensation.

Sur le plan de la sympathie, influencé par le scientifique et médecin Thomas Willis, pour qui l'imagination a pour origine le corps calleux⁷⁵, Malebranche situe les sens au fondement de l'imagination, en attribuant l'origine de la contagion par l'imagination et donc, nous l'avons vu, d'un des usages de la sympathie imaginative, au sein du corps lui-même⁷⁶.

La réflexion de Malebranche sur l'imagination trouve de nombreux prolongements au XVIII^e siècle, en particulier sous la plume de Condillac, qui aborde la pensée de l'auteur de *La recherche de la vérité* dans son *Traité des*

⁷² Comme le rappelle Michel Delon en effet, « les malebranchiens reconnaissaient le rôle joué par les sens et l'imagination, et cherchaient à en rendre compte » (Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, p. 74).

⁷³ Lire le propos de Coralie Bournonville dans *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 50.

⁷⁴ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, p. 213.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 58, Note 142.

⁷⁶ Consulter *Ibid.*, p. 122.

systèmes de 1749. Bien que Condillac reproche à Malebranche la trop grande abstraction de ses idées⁷⁷, l'imagination semble nourrir des approches similaires chez les deux philosophes. Pour Condillac, celle-ci « a lieu quand une perception, par la seule force de la liaison que l'attention a mise entre elle et un objet, se retrace à la vue de cet objet »⁷⁸. Tant dans son usage rationnel que déformant, l'imagination puise au XVIII^e siècle au sein de la sensation, une sensation qu'elle prolonge dans ces deux directions⁷⁹. Les définitions de l'imagination dans les dictionnaires de l'époque reflètent ainsi un rapport prononcé au corps, comme en témoigne celle de Trévoux :

le propre de *l'imagination* est de faire concevoir les objets sous des images corporelles, tracées dans le cerveau. Elle n'a donc pour objet que les choses sensibles et corporelles. Ainsi on peut la définir comme une manière de concevoir par des images tracées dans le cerveau.⁸⁰

La sympathie croiserait par la même deux approches. Perçue en tant que processus mobilisant l'imagination, elle serait également immédiate, car liée au corps⁸¹. Ceci est également vrai chez des scientifiques tels que Tiphaigne de La Roche, pour qui elle consiste, rappelons-le, en une matière transpirante et invisible qui circulerait entre les corps. Chez Tiphaigne de La Roche en effet, la sympathie est à la croisée de la science et de l'imagination, de l'exigence rationnelle de discours et méthodes

⁷⁷ Lire ici Condillac, *Traité des systèmes*, Paris, Fayard, 1991, p. 145.

⁷⁸ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Auvers-sur-Oise, Galilée, 1973, p. 121.

⁷⁹ Comme l'écrit Coralie Bournonville en effet, l'imagination est un « relai de l'expérience sensible, qui peut être un instrument de la raison, lorsqu'elle est convoquée par la volonté au service du raisonnement, ou la compagne des passions et des erreurs, lorsqu'elle rappelle d'elle-même des sensations agréables ou désagréables » (Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 55, Note 129).

⁸⁰ « Imagination », *Dictionnaire universel françois et latin dit Dictionnaire de Trévoux*, III, Paris, Delaulne, 1721, p. 879.

⁸¹ Selon Coralie Bournonville, c'est ici ce qui explique toute la difficulté à définir l'imagination sur le plan de la connaissance : « si elle est bien une faculté de l'âme et devrait à ce titre être exclue d'une approche mécaniste, elle est plus que toute autre faculté aux prises avec le corps. Grande est alors la tentation, pour la pensée médicale, de l'inclure dans le domaine de ses compétences. Mais explorer ce terrain en termes médicaux, c'est risquer d'approcher dangereusement le matérialisme » (Coralie Bournonville, *Mémoires et aventures de l'imagination*, p. 58, Note 136). Consulter également *Ibid.*, p. 54-57.

scientifiques et d'une écriture littéraire dont le recours aux esprits élémentaires, aux génies, à l'alchimie ainsi qu'au paracelsisme atteste du caractère merveilleux⁸². Ce lien est également visible, quoique différemment, dans le domaine esthétique, où les penseurs de la première moitié du siècle s'appuient sur la réflexion de Malebranche pour proposer une explication du beau à mi-chemin de critères sensible et imaginaire⁸³.

MATERIALISME ET IMAGINATION CHEZ DIDEROT

La continuité qui existe entre Malebranche, Condillac et Diderot quant au rapport entre immédiateté et intellect se retrouve également sur le plan de l'imagination. La pensée de Diderot hérite en effet de celle des deux philosophes, dans la mesure où cette dernière révèle un intérêt porté à la fois au sensible et à l'imaginaire⁸⁴. Dans *La Religieuse*, les personnages atteignent ainsi les limites du supportable du fait même de cette union, dans la mesure où la sympathie les étouffe sous les assauts de désirs corporels et immédiats tout en les malmenant par la mobilisation d'une imagination égarante⁸⁵. Plusieurs passages portent les traces de cette double appartenance de la sympathie. La scène du reposoir est ainsi illustrative, par l'imagination d'une communication mystique entre Suzanne et sa supérieure, d'une sympathie placée sous le signe d'un simulacre avant tout physique⁸⁶ :

⁸² Lire Tiphaigne de La Roche, *L'amour dévoilé, ou le Système des sympathistes*, et Yves Citton *Imagination scientifique et littérature merveilleuse : Charles Tiphaigne de La Roche*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2014.

⁸³ Voir Orla Smyth, « La sympathie des belles âmes », p. 141.

⁸⁴ « Interrogeant le mystère de la vie dans les flux d'une matière dotée de sensibilité », comme l'écrit Thierry Belleguic, « le philosophe se fait savant, à la fois médecin et chimiste, ce qui ne l'empêche nullement de baguenauder en compagnie de ses 'catins', qui sont autant de fantaisies créatrices » (Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 259).

⁸⁵ Voir *Ibid.*, p. 278.

⁸⁶ Nous reprenons ici l'analyse de Thierry Belleguic, dans *Ibid.*, p. 308.

Quand je me retournai de leur côté, mon visage avait sans doute un caractère bien imposant, si j'en juge par l'effet qu'il produisit sur elles et par ce qu'elles ajoutèrent, que je ressemblais alors à notre ancienne supérieure, lorsqu'elle nous consolait, et que ma vue leur avait causé le même tressaillement⁸⁷.

La sympathie est en effet ici à la fois immédiate en ce qu'elle consiste en l'idée d'une ressemblance physique entre Suzanne et la supérieure, et fantasmée au sens où cette ressemblance relève de l'imagination, la supérieure étant décédée. Le portrait de cette dernière, dont Suzanne fait mention par la suite, conduit aux mêmes analyses :

J'oubliais de vous dire que la première marque de bonté qu'on me donna, ce fut de me rétablir dans ma cellule. J'eus le courage de redemander le petit portrait de notre ancienne supérieure ; et l'on n'eut pas celui de me le refuser ; il a repris sa place sur mon cœur, il y demeurera tant que je vivrai. Tous les matins, mon premier mouvement est d'élever mon âme à Dieu, le second est de le baiser ; lorsque je veux prier et que je me sens l'âme froide, je le détache de mon cou, je le place devant moi, je le regarde, et il m'inspire.

Corps et imagination semblent, par voie de sympathie, participer à part égale à l'état affectif de Suzanne, cette dernière entretenant l'idée d'une union physique avec la supérieure (incarnée par la place du portrait sur le cœur, ainsi que par le baiser) qui prend les contours du fantasme. Ce croisement se produit aussi à l'insu du personnage, dans l'effroi que les autres religieuses ressentent à son égard :

⁸⁷ Diderot, *La Religieuse*, p. 58.

Il y a dans les communautés des têtes faibles ; c'est même le grand nombre : celles-là croyaient ce qu'on leur disait, n'osaient passer devant ma porte, me voyaient dans leur imagination troublée avec une figure hideuse, faisaient le signe de la croix à ma rencontre, et s'enfuyaient en criant : « Satan, éloignez-vous de moi ! Mon Dieu, venez à mon secours ! [...] on dit que le démon de l'impureté s'était emparé de moi⁸⁸.

La peur des religieuses concentre en effet ici le sens immédiat de la sympathie – celles-ci craignent d'être contaminées – et son sens imaginatif, ce dernier déformant la réalité et exagérant à leurs yeux la prétendue monstruosité de Suzanne.

ROUSSEAU : SENSIBILITE ET IMAGINATION

Perçue à la fois en tant que phénomène immédiat et en tant que processus convoquant l'imagination, la sympathie conserve sa complexité chez Rousseau, où elle comporte, comme dans *La Religieuse*, un caractère double. Dans *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, la description du voile d'or offert par Saint-Preux et déposé sur le visage de Julie après son trépas pourrait ainsi à la fois être lue comme l'illustration d'une sympathie physique et immédiate, ici traduite par l'utilisation d'un objet matériel pour convoquer Saint-Preux, et imaginative, au sens où la sympathie s'émanciperait de la réalité des corps. « Non, je ne te quitte pas », écrit Julie juste avant sa mort, « je vais t'attendre »⁸⁹. À l'exception du goût, chez Rousseau, l'ensemble du sensible semble plus généralement investi par l'imagination⁹⁰.

⁸⁸ Diderot, *La Religieuse*, p. 36. Voir également Thierry Belleguic, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie », p. 306.

⁸⁹ Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, III, p. 509. Sur un plan plus général que celui de la sympathie, Jean Starobinski rappelle combien « dans les dernières pages du roman, en même temps que Rousseau donne au voile signification métaphysique, il en fait aussi une réalité physique. Sur le visage défiguré de Julie morte, on place 'le voile d'or brodé de perles' que Saint-Preux a rapporté des Indes. Ainsi, la mort de Julie, qui est une accession à la transparence, représente aussi le triomphe du voile » (Jean Starobinski, *La transparence et l'obstacle*, p. 147).

⁹⁰ Comme l'écrit l'auteur de *l'Émile* en effet, parmi les sens, le goût est « le seul qui ne dit rien à l'imagination, du moins celui dans les sensations duquel elle entre le moins » (Rousseau, *Émile ou de*

Ce croisement trouve également sa place dans les *Confessions*, où l'action immédiate des sens est en effet couplée à l'imagination dans plusieurs passages. L'extrait suivant, que nous avons déjà analysé sous le prisme de cette dernière faculté, peut ainsi également être lu à la lumière du sensible :

Le son des cloches, qui m'a toujours singulièrement affecté, le chant des oiseaux, la beauté du jour, la douceur du paysage, les maisons éparses et champêtres dans lesquelles je plaçais en idée notre commune demeure ; tout cela me frappait tellement d'une impression vive, tendre, triste et touchante, que je me vis comme en extase transporté dans cet heureux temps et dans cet heureux séjour⁹¹.

C'est en effet ici la sympathie immédiate des sens, l'impression de l'ouïe et de la vue en l'occurrence, qui engendre la projection par l'imagination dans le lieu nostalgique et utopique de la campagne chambérienne⁹².

Chez Rousseau, la sympathie se conçoit plus précisément comme un processus qui s'initierait, au même titre que l'intellect, dans le sensible, pour se compléter par la mobilisation de l'imagination⁹³. C'est le cas dans l'*Émile* :

l'Éducation, IV, p. 240). Voir également Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, p. 28.

⁹¹ Rousseau, *Les Confessions*, X, p. 138.

⁹² Voir Aurélia Gaillard, « 'Ne pas être à sa place', 'ne pas rester en place' », p. 90 et Guilhem Farrugia, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, p. 139.

⁹³ La raison résiderait, selon Gabrielle Radica, dans l'orientation du philosophe sur le spectre épistémologique de l'époque, défini en partie par d'Alembert. Comme le rappelle G. Radica, « d'Alembert sépare [...] l'histoire des connaissances [...] de l'ordre généalogique ou philosophique des connaissances humaines. Ces deux ordres sont distincts, puisqu'à l'égard du premier (historique), le renouveau des lettres et des arts à la Renaissance (donc des ouvrages d'imagination) a précédé la restauration des sciences (renvoyant aux facultés intellectives) tandis qu'à l'égard du second, l'ordre philosophique des connaissances, l'imagination est postérieure à la sensation [...] Rousseau étudie l'ordre philosophique des connaissances » (Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, p. 440-441).

l'enfant n'imaginant point ce que sentent les autres ne connaît de maux que les siens: mais quand le premier développement des sens allume en lui le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes & à souffrir de leurs douleurs. C'est alors que le triste tableau de l'humanité souffrante doit porter à son cœur le premier attendrissement qu'il ait jamais éprouvé⁹⁴.

La sensibilité est en effet perçue, au sein de ce passage, comme le déclencheur d'une sympathie imaginative⁹⁵. Ce sont effectivement les sens qui activent l'imagination de l'adolescent et permettent par la même à sa sympathie de s'étendre à l'autre.

DE LA SYMPATHIE PARTICULIERE A LA SYMPATHIE GENERALE CHEZ GROUCHY : L'INTERVENTION DE L'IMAGINATION DANS LA SENSATION

La prolongation de la sympathie immédiate et sensible par l'imagination se retrouve chez Grouchy au sein d'un raisonnement similaire à celui de Rousseau. Pour l'auteur des *Lettres*, la sympathie dépend ainsi « de la force de l'imagination », qui embrasse « avec plus ou moins de rapidité [les] vastes tableaux de sensations »⁹⁶. C'est effectivement à l'intérieur même de la sensation, pour la philosophe, que l'imagination intervient afin de maintenir l'impression reçue par sympathie au sein du corps au-delà de sa manifestation sensible et locale, l'imagination se présentant comme un moyen de conserver les souvenirs et idées qui permettent le renouvellement des sensations, ainsi que leur pérennité⁹⁷. En effet,

⁹⁴ Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 380.

⁹⁵ Selon Frederick Neuhouser, la raison tient en ce que les passions humaines, chez Rousseau, « ont une source uniquement biologique qui ne leur fournit, cependant, aucune direction déterminée. Jusqu'à ce qu'elles soient guidées par des 'idées' [...] supplées par l'imagination (Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love*, p. 176).

⁹⁶ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 95.

⁹⁷ Consulter l'analyse de Laurie Bréban et Jean Dellemotte, dans « From one form of sympathy to another », p. 31.

dès que le développement de nos facultés et l'expérience répétée de la douleur nous permettent d'en avoir l'idée abstraite, cette seule idée renouvelle en nous l'impression générale faite par la douleur sur nos organes [...] On voit à présent comment l'enfant, dès qu'il a assez d'intelligence pour discerner les signes de la douleur, sympathise avec l'être souffrant qui les lui offre ; comment la vue de la douleur peut l'affecter au point de lui arracher les cris, et de le porter à en fuir le spectacle ; comment il en est plus ou moins ému, suivant qu'il a plus ou moins de sensibilité, d'imagination et de mémoire⁹⁸.

Chez Grouchy, l'efficacité de la sympathie dépend à ce titre à la fois de la vigueur de la sensation et de la propension de l'imagination à maintenir cette dernière dans le temps⁹⁹.

Cette prolongation du sensible par l'imaginatif est également au cœur d'une réflexion morale, chez Grouchy. Le déplacement de la sensation au-delà de son expression corporelle vers l'imagination des possibilités (ou de l'impossibilité) de sa manifestation au sein d'un collectif contribue en effet, chez l'individu, à repenser son rapport aux autres sous le prisme de la sympathie. C'est en ce sens que, chez Grouchy, la sympathie quitte son aspect immédiat et ciblé pour s'étendre durablement, et par l'imagination, à la vie en commun, que nous sommes en d'autres mots, « conduits d'une sympathie particulière à une sympathie générale en favorisant [...] la satisfaction qui a la plus grande durée et l'application la plus générale »¹⁰⁰.

CONCLUSION

⁹⁸ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 32-33.

⁹⁹ Lire ici Daniel Dumouchel, « Une éducation sentimentale », p. 142-143 et Spiros Tegos, « Sympathie morale et tragédie sociale : Sophie de Grouchy lectrice d'Adam Smith », *Noesis*, vol. 21, 2013, p. 265-292.

¹⁰⁰ Grouchy, *Lettres sur la sympathie*, p. 72-73. Voir ici également Daniel Dumouchel, « Une éducation sentimentale », p. 147.

Chez Grouchy, comme chez Diderot et Rousseau, l'approche immédiate et sensible de la sympathie est donc couplée à l'interprétation de celle-ci en tant que processus, un processus mobilisant l'intellect et l'imagination. La sympathie réunit ces deux pans chez Diderot, dont le personnage de Suzanne produit simultanément la crainte, chez les autres, d'une sympathie qui se propagerait immédiatement par contamination physique, ainsi qu'une imagination amplifiant la monstruosité de la protagoniste. Ce croisement se retrouve également dans *La Nouvelle Héloïse*, œuvre au sein de laquelle la mort de Julie conjugue le physique – Saint-Preux est convoqué par l'intermédiaire du voile d'or – à l'imagination (la promesse d'une sympathie par-delà la mort).

Comme pour l'intellect, la sympathie imaginative semble s'inscrire, chez Rousseau, au sein d'un processus qui présupposerait le prolongement du sensible et de l'immédiat par l'imagination. C'est le cas dans l'*Émile*, où l'intervention de l'imagination, au sein de la sensibilité de l'adolescent, est nécessaire à la réalisation de la pitié. Chez Grouchy également, l'imagination est perçue comme un moyen de pérenniser la sympathie immédiate et sensible, dans la mesure où celle-ci permet de maintenir l'empreinte de la sensation dans le temps ; et de l'élargir, la sympathie quittant sa manifestation locale et immédiate pour devenir, grâce à l'imagination, un moyen de repenser le commun.

Conclusion générale

La sympathie et l'empathie suscitent, on l'a vu, des interprétations nombreuses et diversifiées. C'est à ce titre que nous nous sommes interrogés, au début de notre étude, sur la possibilité de leur attribuer un sens qui les circonscrive tout en conservant leur complexité. Une des pistes essentielles de notre travail a été d'envisager la sympathie et l'empathie à travers leur caractère immédiat, celles-ci se manifestant en effet, sous une certaine forme, avant l'intervention de la réflexion. Chez Rousseau, il existe ainsi une pitié à l'état de veille, latente, qui se situe en amont de l'entendement. Chez Diderot également, la sympathie se produit en deçà du développement de la pensée, en tant qu'attraction immédiate entre deux individus. Du fait même qu'elle précède la réflexion, la sympathie se soustrait au langage. En son sens immédiat, celle-ci est ainsi convoquée à travers l'expression du je-ne-sais-quoi, telle que formulée par Marivaux, pour qui la sympathie à l'endroit du beau échappe à la mise en mots de son observateur (comme dans le jardin du je-ne-sais-quoi) au même titre qu'elle échappe à Marianne, lorsque celle-ci ne parvient à expliquer son affection soudaine pour d'autres personnages. Cette approche se retrouve également dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse* de Rousseau, où la sympathie est couplée, sous le prisme du rapport amoureux entre Saint-Preux et Julie, à une récurrence d'expressions mettant en scène l'informulable.

Se contenter de dire que la sympathie est immédiate paraît toutefois simpliste, celle-ci s'inscrivant au XVIII^e siècle dans des approches distinctes, si ce n'est opposées. Chez Rousseau, la sympathie immédiate est ainsi envisagée comme étant immatérielle, notamment dans le cadre du rapport amoureux, où cette dernière est associée à un « accord des âmes ». Au XVIII^e siècle, la sympathie et l'empathie sont également traitées dans une perspective opposée, celle de la matière. Chez Marivaux, la sympathie immédiate est ainsi reliée au corps et aux sens en tant qu'instruments rhétoriques. Il en va de même pour Rousseau, chez qui la pitié immédiate se conçoit également, dans certains passages de *l'Émile* notamment, comme une disposition inscrite au sein même de l'organisme et des sens. Dans la *Religieuse* de Diderot, la sympathie comporte également un rapport étroit au corps

en ce qu'elle se présente comme une contagion immédiate d'états affectifs dangereux. Cette approche matérielle se maintient jusqu'à la fin du siècle, ainsi qu'en témoigne les *Lettres sur la sympathie* de Grouchy, pour qui les premières causes de la sympathie résultent également de l'action immédiate des sens.

La sympathie et l'empathie immédiates sont donc complexes en ce qu'elles ne se réduisent pas à une seule approche. Immatérielles ou matérielles, celles-ci mobilisent en effet des systèmes de pensée distincts. Nous aurions pu envisager ici de limiter ces notions, indépendamment des approches, à leur caractère immédiat. Comme nous l'avons observé toutefois, la sympathie et l'empathie échappent à cette catégorisation dans la mesure où elles exigent, dans plusieurs passages des œuvres de notre corpus, la mobilisation de facultés. Au XVIII^e siècle, la sympathie a ainsi été envisagée comme un processus convoquant les affects, ainsi que nous l'avons observé dans les *Lettres d'une Péruvienne* de Graffigny, une œuvre investie du sentimentalisme de l'époque. Il en va de même dans l'*Émile*, où la pitié présuppose une harmonie d'états affectifs entre Émile et les autres, ainsi que dans les *Lettres sur la sympathie*, où cette dernière exige un partage affectif. Mobilisant le sentiment, la sympathie et l'empathie ont également été reliées à l'idée d'une identification affective. Dans *Le Spectateur français* de Marivaux, la possibilité d'une relation entre la femme et l'amant incombe ainsi à cette forme de sympathie. L'approche est similaire dans la *Religieuse*, œuvre au sein de laquelle la sympathie conduit à l'alignement des personnages dans un état affectif commun. Chez Rousseau, l'identification sentimentale est également mobilisée, lorsque celui-ci imagine des individus regroupés en communauté, la « société des cœurs », et dont la sensibilité partagée contribuerait à la qualité des rapports. Sur un plan sentimental, sympathiser envers l'autre consiste également dans certains passages de notre corpus à se sentir à sa place. C'est le cas pour Diderot, selon qui l'absorption affective du spectateur au sein d'une œuvre romanesque (telle que *Paméla ou la Vertu Récompensée* de Richardson) ou artistique (la *Chasteté de Joseph* de Deshayes) atteste de sa qualité ;

ainsi que chez Rousseau, dont la formule « ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons »¹ est révélatrice d'une pitié à concevoir comme une projection sentimentale. En impliquant l'affect, la sympathie et l'empathie peuvent aussi conduire à l'oubli de soi, comme dans le *Spectateur français*, où la perte de contrôle de la femme incombe, pour l'inconnu, à la sympathie elle-même. Cette dernière suit les mêmes tendances dans *Les Rêveries* de Rousseau, où certains états affectifs comme celui du ravissement ou de l'extase provoquent une dissolution de l'auteur dans l'environnement, ainsi que chez Diderot, dont la scène du reposoir dans *La Religieuse* montre un processus, chez Suzanne, qui consiste à quitter son propre corps pour rejoindre, par sympathie, l'esprit des autres personnages.

Outre le sentiment, l'autre faculté majeure convoquée par la sympathie au XVIII^e siècle est l'imagination. En son usage rationnel, en tant qu'exercice intellectuel consistant à se décentrer, celle-ci participe en effet, pour les auteurs de notre corpus, au processus de la sympathie. Dans une approche relativiste, Diderot s'imagine ainsi à la place d'un aveugle dans sa *Lettre* afin de rappeler le caractère nécessairement subjectif de la réalité. La sympathie engage la même démarche dans l'*Émile*, où Rousseau défend l'importance d'éduquer l'imagination de l'adolescent, afin que celle-ci le conduise, lors de ses lectures, à endosser le rôle de personnages de façon sincère et altruiste et non en fonction de son amour-propre. Cette précaution de Rousseau se retrouve également chez Grouchy, qui pointe le risque d'une vision égocentrique et utilitariste de la douleur de l'autre, perçue en tant que moyen d'imaginer sa propre douleur. Dans un usage moins rationnel, moins maîtrisable, l'appel de l'imagination peut conduire au même titre que la sympathie sentimentale à une dépossession de soi. C'est le cas dans *La Vie de Marianne*, où l'identité de la protagoniste se dissout tout au long du texte, pour prendre les contours de représentations (d'elle-même) qu'elle imagine au sein du regard des autres. Chez Rousseau, l'oubli de soi auquel mène la sympathie imaginative est

¹ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 386, et *Émile ou de l'Éducation*, IV, p. 381.

perçu de façon positive, en tant que refuge où l'identité réelle se fond pour se muer en celle de personnages ou de lieux fictifs. En son sens irrationnel, la sympathie imaginative a également parfois été perçue comme un processus déformant. Elle égare ainsi les spectateurs au théâtre, selon Rousseau, en les conduisant à croire qu'ils sympathisent avec leurs semblables alors qu'ils se déresponsabilisent, par leur présence même, de toute interaction morale avec eux. À une plus grande échelle, la convocation de l'imagination au sein du processus de la sympathie a pu conduire, nous l'avons constaté, à nourrir des représentations erronées de populations entières. Les *Lettres persanes* de Montesquieu, les *Lettres d'une Péruvienne* de Graffigny et *Le Supplément au voyage de Bougainville* de Diderot partagent ainsi l'absence d'un contenu anthropologique sérieux et révèlent par la même une interprétation imaginative et utilitariste de la sympathie, Rica, Usbek, Zilia et Orou apparaissant comme les outils d'un discours *de l'Occident pour l'Occident*.

Perçue en tant que processus, la sympathie fait donc appel à deux facultés majeures au sein des œuvres de notre corpus : le sentiment et l'imagination (envisagée notamment en tant qu'outil de l'intellect). Comme nous l'avons défendu, se satisfaire de cet antagonisme s'avère toutefois impossible, dans la mesure où, du fait de leur complexité, la sympathie et l'empathie semblent non seulement mobiliser ces facultés, mais également les croiser. Chez Rousseau, la connaissance de soi implique ainsi une démarche à la fois réflexive (le projet autobiographique des *Confessions*) et affective (la perception des émotions comme révélateurs d'identité). La pitié, dans l'*Émile*, présuppose également une connaissance rationnelle *et* sentimentale pour pouvoir opérer sur un plan moral, la raison de l'individu rendant ses sentiments plus crédibles auprès de ses pairs et les sentiments donnant en retour des contours plus affectifs et sensibles à sa raison. Étendre la pitié affective par la raison permettrait également, chez Rousseau, de la distribuer de façon égale et équitable, sans que les sentiments brouillent notre rapport à l'autre. Pour Grouchy, inscrire la sympathie au fondement des relations sociales exige

également de situer celle-ci au centre des sentiments et de l'intellect. La sympathie sentimentale nécessite en effet, pour la philosophe, l'intervention de la raison, afin de se développer en tant qu'instrument d'équité morale.

La sympathie et l'empathie échappent donc, au moins partiellement, à ces deux tentatives pour les circonscrire. Engageant la mobilisation de l'intellect *et* du sentiment, elles ne se limitent ni à leur dimension immédiate, ni à l'une ou l'autre faculté (sentiment vs imagination). C'est à ce titre que nous avons envisagé, pour mieux délimiter les contours de ces notions, l'existence non pas d'une mais de deux sympathies (et empathies), la première étant perçue comme un phénomène immédiat (immatériel ou matériel) et la seconde comme un processus (sentimental ou/et intellectuel). De nouveau néanmoins, la complexité de nos concepts empêchent la possibilité de cette catégorisation. Pour les auteurs de notre corpus, la sympathie et l'empathie présupposent en effet, et de nouveau, l'union des approches. Chez Diderot, la sympathie est ainsi au croisement du corps et de l'intellect, la contagion des personnages de *La Religieuse* ne se produisant pas uniquement par la voie de la sensibilité et du corps mais également à travers la culpabilité. L'interprétation de la pitié chez Rousseau semble suivre une voie à certains égards analogue. Comme le vers de Métastase en témoigne, au sein du rapport amoureux qui existe entre Saint-Preux et Julie, celle-ci est en effet à la fois physique et morale, immédiate et réfléchie. Les *Lettres sur la sympathie* véhiculent également l'idée d'une notion à la frontière des approches et des facultés, le corps étant présenté par la philosophe comme un outil rhétorique susceptible de stimuler la sympathie. Chez les auteurs de notre corpus, c'est plus précisément *depuis* le corps à l'intellect que la sympathie semble se développer. Diderot rappelle ainsi, dans sa *Lettre sur les aveugles*, la nécessité d'éduquer les organes, et par la même la sympathie en un sens immédiat, par le moyen de l'entendement. Chez Rousseau, la pitié sensible, bien que passive, est perçue comme le déclencheur indispensable et immédiat d'un processus plus intellectuel qui permet, à travers la connaissance et le jugement, d'étendre la sympathie à l'autre. Chez Grouchy également, la

sympathie sensible est nécessaire, bien qu'elle exige un prolongement par la réflexion, afin de se consolider et se maintenir dans le temps. C'est du fait même de la réflexion que, pour Grouchy, la sympathie quitterait une approche strictement sensible et immédiate pour prendre les contours d'une pensée morale, celle du vivre-ensemble.

Comme l'intellect, l'imagination a été perçue par les auteurs de notre corpus comme une faculté permettant de prolonger et compléter la sympathie immédiate et sensible. Dans la *Religieuse*, l'union matérielle, chimique, que Suzanne revendique avec la supérieure implique ainsi la mobilisation de l'imagination, qui vient suppléer à la mort de cette dernière. Chez Rousseau, les sens n'échappent également pas à l'intervention de l'imagination, l'expérience sensible et immédiate des cloches dans les *Confessions* se couplant au transport, par l'imagination, dans un ailleurs lointain (la campagne chambérienne, en l'occurrence). Ce propos trouve un écho chez Grouchy, dont l'idée d'un mouvement depuis la sympathie « particulière » à la sympathie « générale » témoigne d'une inclusion du sensible et de l'immédiat au sein même du processus imaginatif de la sympathie.

La sympathie et l'empathie sont à concevoir comme des lieux de croisements. Au XVIII^e siècle, la sympathie immédiate ne se réduit ainsi pas à une approche immatérielle ou matérielle et permet au contraire la rencontre de ces deux systèmes a priori antagonistes. Nos analyses conduisent aux mêmes résultats sur le plan du sentiment et de l'imagination (en tant qu'outil de l'intellect), deux facultés que la sympathie et l'empathie, envisagées comme des processus, convoquent de façon conjointe. Cette division elle-même, entre immédiateté et intellect, est comme nous l'avons vu également insatisfaisante. Pour les auteurs de notre corpus, la sympathie et l'empathie immédiates doivent en effet être inscrites au sein même de leur processus intellectuel et imaginatif, en tant que déclencheurs sensibles dont la réflexion et l'imagination suppléent à l'imperfection.

L'intérêt de la sympathie et de l'empathie réside au fond dans la mise à l'épreuve que celles-ci engendrent sur les oppositions, classifications et antagonismes. La sympathie et l'empathie apparaissent toutes deux en effet comme des phénomènes immédiats et immatériels, ou matériels ; ou comme des processus convoquant séparément ou simultanément le sentiment et l'imagination, ou encore comme les deux à la fois. Elles sont à ce titre des notions dont la définition exige une pensée transversale, une pensée inscrite dans un cadre intellectuel, comme celui des Lumières, favorisant les interférences entre les disciplines et systèmes philosophiques.

Comme nous l'avons rappelé au sein de notre introduction, cette hétérogénéité, pour des critiques comme Lynn Hunt, Jean-Pierre Cléro, Michel Gilot et Jean Sgard, serait elle-même à l'origine de la déconsidération puis de l'autodestruction de la sympathie à la fin du XVIII^e siècle². Nous souhaitons nuancer ce propos, en réaffirmant la survivance si ce n'est de la sympathie alors du moins des idées qu'elle convoque, celles-ci étant réinvesties comme nous l'avons dit à plusieurs reprises au

² « Dans presque toutes ses acceptions » en effet, selon Michel Gilot et Jean Sgard, « le terme de sympathie était tombé dans un profond discrédit » à la fin du XVIII^e siècle (Michel Gilot (dir.) et Jean Sgard (dir.), *Le vocabulaire du sentiment dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 1980, p. 335).

sein de l'empathie – c'est ici la raison pour laquelle nous avons choisi, nos lectrices et lecteurs l'auront constaté, de ne suivre aucun des modèles scientifiques distinguant les deux termes³. Nous souhaitons également insister, de nouveau, sur le caractère contextuel de la disparition de la sympathie. Cette dernière, ainsi que nous avons tenté de le montrer au sein de cette étude, ne doit pas son hétérogénéité à son sens (si tant est qu'elle en ait eu un), mais à l'amplitude des approches et systèmes de pensée qu'elle a convoquée, une amplitude résultant comme nous l'avons dit d'un impératif de transversalité au XVIII^e siècle.

³ Nous avons considéré en particulier le modèle des huit degrés proposé en 2009 par C. Daniel Batson dans « These Things Called Empathy: Eight Related but Distinct Phenomena », *The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge, MIT Press, 2009.

Qu'en est-il de l'empathie ? S'inscrivant dans la continuité de la sympathie du XVIII^e siècle au sein des approches et des facultés qu'elle mobilise, celle-ci est-elle destinée au même discrédit ? Est-elle également condamnée, du fait de sa transversalité, à sa disparition ? Ou peut-elle perdurer tout en conservant sa complexité ?

La sympathie et l'empathie se présentent en effet comme des concepts dont les définitions sont également hétérogènes⁴. L'empathie couvre plusieurs disciplines⁵ et renvoie, même auprès de ses spécialistes⁶, à une constellation d'expériences⁷. Il serait dès lors intéressant d'étudier cette notion qui hérite, comme nous l'avons observé, de la sympathie, à travers un questionnement sur les approches (psychologique, neuroscientifique et philosophique entre autres) qu'elle mobilise, ainsi que sur les facultés qu'elle convoque.

S'interroger plus spécifiquement sur les liens qu'entretient l'empathie d'aujourd'hui à l'éducation serait également pertinent. À l'image de Martha Nussbaum, certains penseurs contemporains abordent en effet l'empathie sous ce prisme, qui n'est pas sans rappeler celui de l'*Émile* de Rousseau.

Traiter ces questions nous obligerait toutefois à quitter le cadre de notre discipline et de notre période. Souhaitons-leur cependant de trouver une réponse qui, loin de réduire le sens de l'empathie et de la sympathie, en érigera plus heureusement encore les possibilités.

⁴ Voir Noël Carroll, « On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions », p. 15.

⁵ Lire Gérard Jorland, « L'empathie, histoire d'un concept », p. 20.

⁶ Voir à ce sujet Amy Coplan, « Understand empathy », p. 17.

⁷ Consulter Andrea Pinotti, *L'empathie*, p. 7, et Nicolas Georgieff, « L'empathie dans le processus psychothérapeutique », p. 159-170.

Bibliographie

Sources primaires

Avertissement

Du fait du contexte sanitaire, et avec la permission de Monsieur Christophe Martin, certaines œuvres du corpus ont été travaillées à partir d'éditions numérisées. Nous souhaitons ici préciser que celles-ci sont soit originales, soit revues du vivant de l'auteur, soit consultées sur le site Gallica.

Dans le cas des œuvres de Rousseau, nous nous référons à l'édition de Du Peyrou et Moulou, parue entre 1780-1789, du nom des deux dépositaires des manuscrits de l'auteur qui dirigèrent sa publication, et qui constitue la première édition de référence des œuvres complètes de Rousseau. Elle a été entièrement numérisée et est accessible à l'adresse <https://www.rousseauonline.ch>.

Une citation extraite du préambule au manuscrit des *Confessions* de Neuchâtel, que Rousseau n'a pas gardé dans l'édition définitive, est issue de l'édition suivante : Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions, Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1959.

Nous avons choisi pour les textes de Diderot les éditions des *Œuvres complètes* revues sur les éditions originales de J. Assézat et Maurice Tourneux publiées entre 1875 et 1877, à Paris. Celles-ci figurent sur le site Gallica. Nous citons pour l'*Éloge de Richardson* l'édition de Boulé, parue à Paris en 1846 (sur Gallica également).

Œuvres du corpus

Diderot, Denis, *La Religieuse* [1796], *Œuvres complètes*, V, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875.

Diderot, Denis, *Le Supplément au Voyage de Bougainville* [1796], *Œuvres complètes, II*, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875.

Diderot, Denis, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* [1749], *Œuvres complètes, I*, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875.

Diderot, Denis, *Salon de 1763*, *Œuvres complètes, X*, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875.

Diderot, Denis, *Salon de 1767*, *Œuvres complètes, XI*, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875.

Diderot, Denis, *Éléments de physiologie* [1875], Paris, Marcel Didier, 1964.

Diderot, Denis, *Eloge de Richardson* [1766], in *Samuel Richardson, Clarisse Harlove*, Paris, Boulé, 1968.

Graffigny, Françoise de, *Lettres d'une Péruvienne*, Paris, Veuve Pissot, 1747.

Grouchy, Sophie de, *Lettres sur la sympathie, suivies de Lettres d'amour à Maillia Garat* [1798], Québec, Presses de l'Université du Québec, 1993.

Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de, *La Vie de Marianne* [1731], Paris, Le Livre de Poche, 2007.

Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de, *Les Effets surprenants de la sympathie* [1713], *Œuvres de jeunesse*, Paris, Gallimard, 1972.

Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de, *Le Jeu de l'amour et du hasard* [1730], Paris, Classiques Garnier, 1996.

Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de, *Journaux et Œuvres diverses* [1969], Paris, Classiques Garnier, 2014.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de, *Lettres persanes* [1721], Paris, Librairie générale française, « Le livre de Poche », 2005.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, I*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou De l'Éducation* [1762], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, IV*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou De l'Éducation* [1762], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, V*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues* [1781], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, VIII*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou La Nouvelle Héloïse* [1761], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, II*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou La Nouvelle Héloïse* [1761], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, III*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions* [1782], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, X*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions* [1782], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, XVI*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire* [1782], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, X*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Lettre à M. D'Alembert* [1758], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, VIII*, Paris, Du Peyrou et Moulto, 1780.

Autres œuvres citées, jusqu'à 1800

Aristote, *De l'âme*, Paris, Flammarion, 1999.

Aristote, *Éthique à Nicomaque* [ca -310-300], trad. fr. Jacques Tricot, Paris, Vrin, 1997.

Aristote, *Poétique* [ca -335], Paris, Tel-Gallimard, 1996.

Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri, *Paul et Virginie* [1788], Paris, Édouard Guillon éditions, 1984.

Boileau, Nicolas, *Œuvres complètes*, I, Paris, Garnier, 1870.

Bouhours, Dominique, *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène* [1671], Paris, Delaulne, 1737.

Boulayvilliers, Henri de, *Œuvres philosophiques tome I*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973.

Bourdaloüe, Louis, *Sermons du Pere Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus pour les dimanches*, Paris, Aux dépens de Rigaud, 1716.

Challe, Robert, *Mémoires, Correspondance complète, Rapports sur l'Acadie et autres pièces*, Genève, Librairie Droz, 1996.

Cicéron, *L'orateur* [-55], Paris, Belles-Lettres, 1921.

Condillac, Étienne Bonnot, Abbé de, *Traité des animaux* [1755], *Œuvres complètes*, III, I, Genève, Slatkine, 1970.

Condillac, Étienne Bonnot, Abbé de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1749], Auvers-sur-Oise, Galilée, 1973.

Condillac, Étienne Bonnot, Abbé de, *Traité des sensations, à Madame la comtesse de Vassé*, Paris, Jean Debure, 1754.

Condillac, Étienne Bonnot, Abbé de, *Traité des systèmes* [1749], Paris, Fayard, 1991.

Correspondance générale de J.-J. Rousseau, annotée et commentée par Théophile Dufour, Paris, Pierre-Paul Plan, 1924.

Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de, *Les Égarements du cœur et de l'esprit ou Mémoires de Monsieur de Meilcour* [1736], Paris, GF-Flammarion, 1985.

Croiset, Jean, *Des illusions du cœur dans toutes sortes d'états et de conditions*, Lyon, Bruyset, 1736.

Dictionary of the English Language, Londres, Samuel Johnson, 1755.

Dictionnaire de l'Académie française, 4^{ème} édition, Paris, Chez la Veuve de Bernard Brunet, 1762.

Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts, III, Arnout et Reinier Leers, La Haye et Rotterdam, 1690.

Dictionnaire universel françois et latin dit Dictionnaire de Trévoux, III, Paris, Delaulne, 1721.

Diderot, Denis, *Correspondance*, Paris, Éditions de Minuit, 1955.

Diderot, Denis, *Entretiens sur le Fils naturel* [1757], *Œuvres esthétiques*, Paris, Garnier, 1968.

Diderot, Denis, *Essai sur la peinture* [1795], *Œuvres complètes, X*, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875.

Diderot, Denis, *Le Neveu de Rameau* [1805], *Œuvres complètes, I*, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875.

Diderot, Denis, *Le rêve de D'Alembert* [1830], *Œuvres complètes, II*, Paris, J. Assézat et Maurice Tourneux, 1875.

Dubos, Jean-Baptiste, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* [1719], Paris, ENSBA, 1993.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1765), *Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie*, <http://enccre.academie.sciences.fr/encyclopédie>.

Épinay, Louise d', *Histoire de Madame de Montbrillant*, Paris, Gallimard, 1951.

Esprit, Jacques, *La Fausseté des vertus humaines* [1678], Paris, Aubier, 1996.

Fontenelle, Bernard le Bovier de, « *Traité de la liberté par M... divisé en quatre parties* », in *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, Piget, 1743, p. 111-151.

Gamaches, Étienne-Simon, *Les Agréments de langage réduits à leurs principes*, Paris, 1718.

Gérando, Joseph-Marie de, *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, in *Les Instructions scientifiques pour les voyageurs, xviii-xixe*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Godwin, William, *An Enquiry Concerning Political Justice* [1793], Londres, G. G. and J. Robinson Paternoster-Row, 1798.

Guyot-Desfontaines, Pierre-François, *Observations sur les écrits modernes* [1735-1743], Genève, Slatkine reprints, 1967.

Hobbes, Thomas, *De la nature humaine* [1772], Paris, Vrin, 1999.

Hume, David, *L'Entendement, Traité de la nature humaine* [1748], *Livre I*, Paris, Flammarion, 1995.

Hume, David, *The History of England* [1754-1761], Indianapolis, Ind. Liberty Classics, 1983.

Lamy, Bernard, *La Rhétorique ou l'art de bien parler* [1675], Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

La Rochefoucauld, François de, *Maximes* [1706], Paris, Le Livre de Poche, 2012.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Laocoon* [1766], Paris, Hermann, 1990.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Dramaturgie de Hambourg* [1767], trad. J.-M. Valentin, Paris, Klincksieck, 2010.

Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* [1695], Paris, Vrin, 1994.

Malebranche, Nicolas de, *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade-Gallimard, 1972.

Malebranche, Nicolas de, *Traité de morale*, Rotterdam, Reinier Leers, 1684.

Mandeville, Bernard de, *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public* [1714], Paris, Vrin, 1990.

Marino, Giambattista, *Adone* [1623], Rome-Bari, G. Laterza, 1975.

Marmontel, « Drame », in *Eléments de littérature* [1787], Paris, Desjonquères, 2005.

Marmontel, « Illusion », in *Eléments de littérature* [1787], Paris, Desjonquères, 2005.

Marmontel, « Pathétique », in *Eléments de littérature* [1787], Paris, Desjonquères, 2005.

Mercier, Louis-Sébastien, *Du théâtre* [1773], Paris, Mercure de France, 1999.

Mercier, Louis-Sébastien, *L'homme sauvage*, Paris, Chez la Veuve Duchesne, 1767.

Montaigne, Michel de, *Essais* [1580], Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de, « Goût », *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1765), Paris, Hermann, 1976.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [1734], *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1949.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de, *De l'esprit des lois* [1748], Paris, Nourse, 1772.

Mouhy, Charles De Fieux, chevalier de, *La Paysanne parvenue ou Les Mémoires de Madame la marquise de L** V*** [1734], Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2005.

Nicole, Pierre, *Les Visionnaires ou seconde partie des lettres sur l'hérésie imaginaire* [1667], Liège, Beyers, 1692.

Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.

Pecquet, Antoine, *Pensées diverses sur l'homme*, Paris, Nyon fils, 1738.

Platon, *Ion*, trad. fr. M. Canto, Paris, GF-Flammarion, 1989.

Platon, *La République*, Paris, GF-Flammarion, 2004.

Platon, *Théétète*, Paris, GF-Flammarion, 1991.

Ptolémée, *Manuel d'astrologie. La Tétrabible*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

Quintilien, *De l'institution de l'orateur. Traduit par monsieur l'abbé Gedoyn*, Paris, Volland, 1810.

Raynal, Guillaume-Thomas, *Histoire des deux Indes* [1770], Genève, Pellet, 1780.

Rétif de la Bretonne, Nicolas Edme, *Les Reves*, Oxford, Oxford University Studies in the Enlightenment, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques, *Les Confessions, Œuvres complètes, I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1959.

Rousseau, Jean-Jacques, *Lettres diverses de J. J. Rousseau, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, XII*, Paris, Du Peyrou et Moultoy, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Narcisse ou l'amant de lui-même, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau* [1753], VIII, Paris, Du Peyrou et Moultoy, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Pygmalion* [1770], *Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, VIII*, Paris, Du Peyrou et Moultoy, 1780.

Rousseau, Jean-Jacques, *Rousseau, juge de Jean-Jacques, Collection complète des œuvres de Jean-Jacques Rousseau, XI*, Paris, Du Peyrou et Moulou, 1780.

Sade, Donatien Alphonse François, Marquis de, *Justine ou les malheurs de la vertu* [1791], Paris, Éditions Pauvert, 1986.

Saint Augustin, *La Cité de Dieu* [426], Paris, Seuil, 2004.

Saint Augustin, *Les Sermons de S. Augustin sur le Nouveau Testament, traduits en français sur l'édition latine des PP. BB. de la Congrégation de S. Maur, par l'auteur de la traduction des Lettres et des Confessions du même saint*, Paris, Coignard, 1694.

Schiller, Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* [1794], Paris, Aubier, 1992.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper comte de, *Standard Edition ; Complete Works, Selected Letters and Posthumous Writings*, Stuttgart - Bad - Canstatt, Frommann-holzboog, 1981.

Smith, Adam, *La théorie des sentiments moraux* [1759], Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Spinoza, *Éthique* [1677], trad. C. Appuhn, Paris, J. Vrin, 1983.

Tiphaigne De La Roche, Charles-François, *L'Amour dévoilé, ou le système des Sympathistes, où l'on explique l'origine de l'Amour, des inclinations, des*

sympathies, des aversions, des antipathies, etc. [1749], Paris, Classiques Garnier, 2019.

Trublet, Nicolas Charles Joseph, *Essais sur divers sujets de littérature et de morale* [1735], Paris, Briasson, 1737.

Vigneul-Marville, *Mélanges d'histoire et de littérature recueillis par M. de Vigneul-Marville*, Rotterdam, Elie Yvans, 1700.

Voltaire, « Catéchisme du japonais », *Dictionnaire philosophique* [1764], Paris, Gallimard, 1994.

Voltaire, *Lettres philosophiques* [1733], Paris, Editions Classiques Garnier, 2010.

Wackenroder, Wilhelm Heinrich, *Les Épanchements d'un moine ami des arts* [1797], trad. Charles Leblanc et Olivier Schefer, Paris, José Corti, 2009.

Études critiques

Études générales

Attigui, Patricia et Cukier, Alexis, *Les paradoxes de l'empathie: philosophie, psychanalyse, sciences sociales*, Paris, CNRS Editions, 2011.

Aziz-Zadeh, Lisa et al., « Congruent embodied Representations for Visually Presented Actions and Linguistic Phrases Describing Actions », *Current Biology*, vol. 16 / 18, 2006, p. 181-1823.

Baroni, Raphaël, « Empathie et virtualités de l'intrigue », *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen , Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 191-206.

Barry, Edward, *Essays on the following subjects; Celibacy, Wedlock, Seduction, Pride, Duelling, etc*, Londres, Smart & Cowslade, 1806.

Batson, Daniel, « These Things Called Empathy: Eight Related but Distinct Phenomena », *The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge, MIT Press, 2009.

Battaly, Heather D., « Is Empathy a Virtue? », in Amy Coplan. , Peter Goldie. *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2012, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199539956.001.0001/acprof-9780199539956>].

Berthoz, Alain et Jorland, Gérard, « Avant-propos », in *L'Empathie*, éd. Alain Berthoz, Gérard Jorland, Paris, Éditions Odile Jacob, 2004, p. 7-18.

Brulotte, Gaëtan, « La sympathie et la littérature érotique dans la France du XVIIIe siècle », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de*

l'âge classique à la modernité, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 199-218.

Bury, Emmanuel, « La sympathie et le discours savant dans la République des Lettres : rhétorique et heuristique », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 117-130.

Bury, Emmanuel, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme (1580-1750)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Cabanis, Pierre Jean Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme* [1802], Paris, Masson, 1843.

Caliandro, Stefania, « Empathie et esthésie, un retour aux origines esthétiques », *Revista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici on-line*, octobre 2004.

Carroll, Noël, « On Some Affective Relations between Audiences and the Characters in Popular Fictions », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, éd. Amy Coplan, Peter Goldie, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2012, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199539956.001.0001/acprof-9780199539956>].

Casey, Edward, « Imagination, fantasy, hallucination, and memory », in *Imagination and Its Pathologies*, éd. James Philips, James Morley, Cambridge (Ma), MIT Press, 2003, p. 65-91.

Chevreux, Frédéric, « S'identifier à ou se mettre à la place de ? Approche du comportement d'empathie à partir d'une œuvre de Monteverdi », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 121-137.

Citton, Yves, *Imagination scientifique et littérature merveilleuse : Charles Tiphaigne de La Roche*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2014.

Cléro, Jean-Pierre, « Introduction », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. XIII-Fin.

Cléro, Jean-Pierre, « La sympathie, concept mort-né ? Les antinomies de la sympathie », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 359-386.

Cléro, Jean-Pierre, « Postface », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 497- Fin.

Coplan, Amy, « Understanding Empathy : Its Features and Effects », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, éd. Amy Coplan, Peter Goldie, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2012, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com.acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199539956.001.0001/acprof-9780199539956>].

Csengei, Ildiko, *Sympathy, sensibility and the literature of feeling in the eighteenth century*, trad. fr. personnelle, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.

Currie, Gregory, *Arts and Minds*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

Currie, Gregory, « Imagination and simulation : aesthetics meets cognitive science », in *Mental Simulation - Evaluations and Applications*, éd. Martin Davies, Tony Stone, Oxford - Cambridge (Ma), Blackwell, 1995, p. 151-159.

Dandrey, Patrick, « Entre medicinalia et moralia : la double ascendance de la sympathie », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 3-24.

Debes, Remy, « From Einfühlung to Empathy, Sympathy in Early Phenomenology and Psychology », in *Sympathy : A History*, éd. Eric Schliesser, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2015, p. 286-322, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com.acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199928873.001.0001/acprof-9780199928873-chapter-1>].

Decety, Jean, « L'empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d'autrui ? », in *L'Empathie*, éd. Alain Berthoz, Gérard Jorland, Paris, Editions Odile Jacob, 2004, p. 53-88.

Delandine, Antoine François, *De la philosophie corpusculaire, ou des connaissances et des procédés magnétiques*, Paris, Cuchet, 1785.

Deloffre, Frédéric, « Discussion - Mardi 25 juillet 1972 », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 1973, p. 339-361.

Dictionnaire de philosophie politique, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

Dictionnaire Historique de la langue française, Paris, Nathan, 2011.

Di Dio, Cinzia et Gallese, Vittorio, « Neuroaesthetics : A Review », *Current Opinion in Neurobiology*, vol. 19 / 6, décembre 2009.

Duchet, Michèle, « Langue et société chez les Sévarambes de Denis Veiras », *Modèles et moyens de la réflexion linguistique au xviiiè siècle, utopies et voyages imaginaires. actes du colloque du 16 au 19 octobre 1973*, Lille, Publications de l'Université de Lille III, 1978, p. 161-174.

Ehrard, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIè siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

Eisenberg, Nancy et Strayer, Janet, *Empathy and its development*, New York, Cambridge University Press, 1987.

Fimiani, Filippo, « De l'incorporation et de ses valeurs d'usage », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen , Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 329-349.

Freedberg, David et Gallese, Vittorio, « Motion, Emotion and Empathy in Aesthetic Experience », *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 11 / 5, mai 2007, p. 197-203.

Fried, Michael, *La Place du spectateur : esthétique et origines de la peinture moderne*, trad. C. Brunet, Paris, Gallimard, 1990.

Gagnoud, Andréa, « Du rôle de la “sympathie” dans l'évolution de la pensée esthétique britannique au XVIIIe siècle. In: XVII-XVIII », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, 2003, p. 57-73.

Gefen, Alexandre, « 'D'autres vies que la mienne' : roman français contemporain, empathie et théorie du care », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen , Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 279-292.

Georgieff, Nicolas, « L'empathie dans le processus psychothérapeutique : agent, moyen ou condition ? », *L'Autre*, vol. 17 / 2, 2016, p. 159-170.

Ginzburg, Carlo, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001.

Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle, Paris, Administration du Grand Dictionnaire universel, 1875.

Greenson, Ralph, « L'empathie et ses phases diverses », *Revue française de psychanalyse*, 1961, p. 801-814.

Hazard, Paul, *La crise de la conscience européenne*, édition numérique de Pierre Palpant, 2005, [En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/hazard_paul/crise_conscience_europe/hazard_crise.pdf].

Hildebrand, Adolf Von, *Le Problème de la forme dans les arts plastiques*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Hobson, Peter and Jessica, « On Empathy: A Perspective from Developmental Psychopathology », in *Empathy and Morality*, éd. Heidi Maibom, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2014, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199969470.001.0001/acprof-9780199969470-chapter-1>].

Hochmann, Jacques, *Une histoire de l'empathie*, Paris, Editions Odile Jacob, 2012.

Hu, Winnie, « Gossip Girls and Boys Get Lessons in Empathy », *New York Times*, 4 avril 2009.

Hunt, Lynn, *Inventing Human Rights: A History*, trad. fr. personnelle, New York London, W. W. Norton & Company, 2007.

Jahoda, Gustav, « Theodor Lipps and the shift from “sympathy” to “empathy” », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 41 / 2, trad. fr. personnelle, 2005, p. 151-163.

Johnson, Samuel, « To sympathize », *Dictionary of the English Language*, Londres, Samuel Johnson, 1755.

Jorland, Gérard, « L'empathie, histoire d'un concept », in *L'Empathie*, éd. Alain Berthoz, Gérard Jorland, Paris, Editions Odile Jacob, 2004, p. 19-52.

Katz, R. L., *Empathy: Its nature and Uses*, trad. fr. personnelle, New York, Free Press, 1963.

Keen, Suzanne, *Empathy and the novel*, trad. fr. personnelle, Oxford, Oxford University Press, 2007.

Konczewski, C., *La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

Lavocat, Françoise, « Identification et empathie : le personnage entre fait et fiction », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen , Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 141-173.

Lazzeri, Christian, « La querelle de l'intérêt et de la sympathie. Petite anthologie philosophique des XVIIe et XVIIIe siècles », *Revue du MAUSS*, vol. 2008/1 / 31, 2008, p. 33-66.

Lebreton, Capucine, « Médecine du sentiment et bien commun chez Lacaze », *Implications philosophiques*, 2017, [En ligne : <https://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/medecine-du-sentiment-et-bien-commun-chez-lacaze/>].

Lévi-Strauss, Claude, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2008.

Lévy-Bruhl, Lucien, *Carnets*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Levy, David et Peart, Sandra, « Sympathy Caught between Darwin and Eugenics », in *Sympathy : A History*, éd. Eric Schliesser, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2015, p. 324-358, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199928873.001.0001/acprof-9780199928873-chapter-1>].

Lipps, Theodor, « Empathie et plaisir esthétique », in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, éd. Maurice Elie, Nice, Les Éditions Ovidia, 2009, p. 129-148.

Lipps, Theodor, « Empathie, imitation interne et sensations organiques », in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, éd. Maurice Elie, Nice, Les Éditions Ovidia, 2009, p. 129-148.

Livet, Pierre, « La distance dans l'empathie, dans l'expérience esthétique », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 35-55.

Lombardo, Patrizia, « Empathie et simulation », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 15-33.

Louâtre, Muriel, « Ce qui nous rassemble : usages de l'empathie au XIXe siècle », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 175-190.

Macherey, Pierre, « Sympathie », *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 656-660.

Maibom, Heidi, « Introduction: (Almost) Everything You Ever Wanted to Know about Empathy », in *Empathy and Morality*, éd. Heidi Maibom, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2014, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199969470.001.0001/acprof-9780199969470-chapter-1>].

Mar, Oatly, Hirsh [et al.], « Bookworms versus Nerds: Exposure to Fiction versus Non-fiction, Divergent Associations with Social Ability, and the Simulation of Fictional Social Worlds », *Journal of Research in Personality*, vol. 40, 2006, p. 694-712.

Margulies, Alfred, *The Empathic Imagination*, trad. trad. fr. personnelle, New York, W. W. Norton, 1989.

McCarthy, Thomas, *Relationships of Sympathy*, trad. fr. personnelle, Aldershot, Scolar Press, 1997, [En ligne : <https://archive.org/stream/relationshipsofs00mcca#page/n7/mode/2up>].

McDaniel, Kris, « Edith Stein, on the Problem of Empathy », in *Ten Neglected Classics of Philosophy*, éd. Eric Schliesser, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2016, p. 196-220, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com.acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199928903.001.0001/acprof-9780199928903-chapter-8>].

McFee, Graham, « Empathy: Interpersonal vs Artistic? », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, éd. Amy Coplan, Peter Goldie, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2012, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com.acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199539956.001.0001/acprof-9780199539956>].

Meltzoff, Andrew et MOORE, Keith, « Explaining Facial Imitation », *Early Development and Parenting*, 1997, p. 179-192.

Mesmer, Franz Anton, *Mémoire sur le découverte du magnétisme animal*, Genève, Didot le jeune, 1779.

Miall, David, *Literary Reading – Empirical & Theoretical Studies*, New York, Peter Lang, 2006.

Morton, Adam, « Empathy for the Devil », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, éd. Amy Coplan, Peter Goldie, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2012, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com.acces.bibliotheque->

diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199539956.001.0001/acprof-9780199539956].

Münsterberg, Hugo, *Le Cinéma : une étude psychologique et autres essais*, Genève, Éditions Héros-limite, 2010.

Nicolet, Claude, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris, Perrin, 2003.

Nussbaum, Martha, *Les Émotions démocratiques: Comment former le citoyen du XXIe siècle ?*, Paris, Climats, 2011.

Oatley, Keith, « A taxonomy of the emotions of literary response and a theory of identification in fictional narrative », *Poetics*, vol. 23 / 1-2, janvier 1995, p. 53-74.

Origgi, Gloria, « L'empathie est-elle une compétence sociale ? », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 57-70.

Pacherie, Elisabeth, « L'empathie et ses degrés », in *L'Empathie*, éd. Alain Berthoz, Gérard Jorland, Paris, Editions Odile Jacob, 2004, p. 149-182.

Patoine, Pierre-Louis, *Corps / texte. Pour une théorie de la lecture empathique. Cooper, Danielewski, Frey, Palahniuk.*, Nouvelle édition [en ligne], Lyon, ENS Editions, 2015, [En ligne : <http://books.openedition.org/enseditions/3992>].

Petit, Jean-Luc, « Empathie et intersubjectivité », in *L'Empathie*, éd. Alain Berthoz, Gérard Jorland, Paris, Editions Odile Jacob, 2004, p. 123-148.

Pic, Muriel, « W. G. Sebald et La Légende de saint Julien l'Hospitalier : empathie, traces et présages », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 247-266.

Pinotti, Andrea, *L'empathie : histoire d'une idée de Platon au posthumain*, Paris, Vrin, 2016.

Premack, David et Woodruff, Guy, « Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind ? », *The Behavioral and Brain sciences*, 1978, p. 515-526.

Prinz, Jesse, « Is Empathy Necessary for Morality? », in *Empathy : Philosophical and Psychological Perspectives*, éd. Amy Coplan, Peter Goldie, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2012, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199539956.001.0001/acprof-9780199539956>].

Rabaté, Dominique, « Comprendre le pire : réflexions sur les limites de l'empathie », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 267-278.

Rabatel, Alain, « Diversité des points de vue et mobilité empathique », in *L'énonciation aujourd'hui, un concept-clé des sciences du langage*, éd. Marion Blaise-Colas, Laurent Perrin, Gian Maria Tore, Limoges, Lambert-Lucas, 2016, p. 137-152.

Rabatel, Alain, « Si la didactique du français (re)croisait linguistique, littérature et politique », in *Didactiques du français et de la littérature*, éd. André Petitjean, Lorraine, CREM/Université de Lorraine, 2016, p. 321-340.

Rainville, Pierre, « Neurophénoménologie des états et des contenus de conscience dans l'hypnose et l'analgésie hypnotique », *Théologiques*, vol. 12 / I-2, 2004, p. 15-38.

Revault-d'Allonnes, Myriam, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.

Rey, Alain, *Dictionnaire Historique de la langue française*, Paris, Nathan, 2011.

Rodriguez, Antonio, « L'empathie en poésie lyrique : acte, tension et degrés de lecture », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 73-101.

Rogers, Carl et Kinget, Marian, *Psychothérapie et relations humaines : théorie et pratique de la thérapie non directive*, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1962.

Rooksby, Emma, « Empathy in Computer-Mediated Communication », in *Email and Ethics*, New York, Routledge, 2007, p. 39-70.

Rueff, Martin, *Foudroyante pitié, Aristote avec Rousseau, Bassani avec Céline et Ungaretti*, Paris, Éditions Mimésis, 2018.

Schaller, Mark et Cialdini, Robert B., « The Economics of Empathy Helping », *Journal of Personality and Social Psychology*, 1986, p. 314-321.

Scheler, Max, *Nature et formes de la sympathie* [1923], Lausanne, Payot, 1928.

Schliesser, Eric, « Introduction », in *Sympathy : A History*, éd. Eric Schliesser, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2015, p. 3-14, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199928873.001.0001/acprof-9780199928873-chapter-1>].

Schopenhauer, Arthur, *Le fondement de la morale* [1840], Paris, Le livre de poche, 1991.

Schopenhauer, Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819], Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Séchelles, Marie-Jean, Hérault de, *Théorie de l'ambition* [1788], Paris, Fayard, 2005.

Servais, Véronique, « L'empathie et la perception des formes dans l'éthologie contemporaine », in *L'Empathie*, éd. Alain Berthoz, Gérard Jorland, Paris, Editions Odile Jacob, 2004, p. 203-224.

Shaviro, Steven, *The Cinematic Body*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Sherman, Nancy, « Empathy and Imagination », *Midwest Studies in Philosophy*, 1998, p. 82-119.

Simmel, Georg, *La Philosophie du comédien*, Belfort, Circé, 2001.

Simonetta, Laetitia, « Le sentiment esthétique est-il analysable ? », *Implications philosophiques*, 2017, [En ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/le-sentiment-esthetique-est-il-analysable/>].

Stern, Paul, *Einführung und Association in der modernen Ästhetik*, Hamburg-Leipzig, Voss, 1898.

Straus, Erwin, *Le sens des sens*, Grenoble, Éditions Million, 1989.

Talon-Hugon, Carole, « L'expérience empathique des formes architecturales : Prolégomènes à une psychologie de l'architecture de Wölfflin », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 353-369.

Talon-Hugon, Carole, « Préface », in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, éd. Maurice Elie, Nice, Les Éditions Ovadia, 2009, p. 11-15.

Tamada, Atsuko, « Le goût et la sensibilité pour le sublime », *Implications philosophiques*, 2017, [En ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/le-gout-et-la-sensibilite-pour-le-sublime/>].

Taylor, Charles, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Editions du Seuil, 1998.

Theodor, Gomperz, *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, trad. fr. Jacques Hochmann, Londres, John Murray, 1905.

Thirouin, Laurent, *L'Aveuglement salutaire. Le réquisitoire contre le théâtre dans la France classique*, Paris, Honoré Champion, 2007.

Titchener, Edward, *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Process*, trad. fr. personnelle, New York, The Macmillan company, 1909.

Titchener, Edward, *Manuel de psychologie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922.

Titchener, Edward, *Textbook on Psychology*, New York, Macmillan, 1910.

Tortonese, Paolo, « Théophile Gautier et le déclin de la sympathie esthétique », in *Le texte cruel*, éd. Franca Franchi, Paris, L'Harmattan, 2006, (« Cahiers de littérature française »), p. 123-131.

Turco, Luigi, « Sympathy and Moral Sense, 1725–1740 », *Journal for the History of Philosophy*, trad. fr. personnelle, 1999, p. 79-101.

Ugazio, Giuseppe, Majdandzic, Jasminka et Lamm, Claus, « Are Empathy and Morality Linked? Insights from Moral Psychology, Social and Decision Neuroscience, and Philosophy », in *Empathy and Morality*, éd. Heidi Maibom, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2014, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199969470.001.0001/acprof-9780199969470-chapter-1>].

Urtubey, Louise de, « Freud et l'empathie », *Revue française de psychanalyse*, vol. 3 / 68, 2004, p. 853-865.

Valéry, Paul, « Discours prononcé au deuxième congrès international d'esthétique et de science de l'art », in *Variété*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1939, p. 235-265.

Van Der Berck, Michotte, « La participation émotionnelle du spectateur à l'action représentée à l'écran », *Revue internationale de filmologie*, 1953, p. 87-96.

Vaugeois, Dominique, « De l'éthique et de la méthode : réflexion sur la critique empathique en art et sur Yves Bonnefoy en particulier », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 391-414.

Vico, Giambattista, *La Science nouvelle* [1725], Paris, Fayard, 2001.

Vidler, Anthony, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, Cambridge, MIT Press, 1992.

Vischer, Friedrich Theodor, « Das Symbol », in *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zuseinemfünfzigjährigen Doctor-Jubilaumgewidmet*, Leipzig, Fues's Verlag, 1887, p. 151-193.

Vischer, Robert, *Sur le sens optique de la forme. Contribution à l'esthétique* [1873], in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, éd. Maurice Elie, Nice, Les Éditions Ovidia, 2009, 51-100 p.

Volkelt, Johannes, « La conscience esthétique - Extraits », in *Aux origines de l'empathie : fondements et fondateurs*, éd. Maurice Elie, Nice, Les Éditions Ovadia, 2009, p. 149-223.

Volkelt, Johannes, *System der Ästhetik*, München, Beck, 1905. 3 vol.

Von Plato, Isis, « La formation de la sensibilité chez Schiller », *Implications philosophiques*, 2017, [En ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/la-formation-de-la-sensibilite-chez-schiller/>].

Vouilloux, Bernard, « Einfühlung et mimèsis », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 295-310.

Waal, Frans de, *L'Âge de l'empathie* [2010], Paris, Les Liens qui libèrent, 2011.

Walton, Kendall, *Mimesis as make-believe*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990.

Warburg, Aby, *Fragmente zur Ausdruckskunde*, Berlin, Akademie Verlag, 2015.

Wispé, Lauren, « Sympathy and empathy », *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 5, trad. fr. personnelle, New York, David L. Sills, 1968, p. 441-447.

Wispé, Lauren, « The Distinction Between Sympathy and Empathy: To Call Forth a Concept, a Word Is Needed », *Journal of Personality and Social Psychology*, 1986, p. 314-321.

Wispe, Lauren, *The psychology of sympathy*, New York, Plenum Press, 1991.

Worringer, Wilhelm, *Abstraction et 'Einfühlung' : contribution à la psychologie du style* [1907], trad. Emmanuel Martineau, Paris, Klincksieck, 1986.

Zillmann, Dolf, « Mechanisms of Emotional Involvement with Drama », *Poetics*, vol. 23 / 1-2, janvier 1995, p. 33-51.

Études littéraires et philosophiques sur les auteurs du corpus

Artois, Florence d', « « Et cette douleur même est leur plaisir ». Saint Augustin contre saint Augustin pour réécrire Aristote », *Poétique*, 2008, p. 107-126.

Audi, Paul, « La pitié est-elle une vertu ? », *Dix-huitième siècle*, vol. 38 / 1, 2006, p. 463-480.

Baczko, Bronislaw, *Job, mon ami : promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997.

Baucher, Bérengère, « Rousseau et l'ombre de Dante. La leçon de lecture dans *La Nouvelle Héloïse* (I, xii) », in *Rousseau et le roman*, éd. Coralie Bournonville, Colas Duflo, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« Rencontres », 47), p. 149-170.

Belleguic, Thierry, « Suzanne ou les avatars matérialistes de la sympathie : figures de contagion dans *La religieuse* », in *Les Discours de la Sympathie*,

Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de France, 2007, p. 257-324.

Bénac-Giroux, Karine, « La pédagogie du philosophe-metteur en scène dans *Le Vaporeux* de Marsollier des Vivetières (1782) : dialectique de l'amour-propre, de la surprise et de la sympathie », *Implications philosophiques*, 2017, [En ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/dialectique-de-lamour-propre-de-la-surprise-et-de-la-sympathie/>].

Bénot, Yves et Desné, Roland, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, Suite du 1. tirage, Paris, La Découverte, 2005, 326 p., (« Textes à l'appui Histoire contemporaine »).

Berchtold, Jacques, « Le roman en tension. La Nouvelle Héloïse et la concurrence des codes », in *Rousseau et le roman*, éd. Coralie Bournonville, Colas Duflo, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« Rencontres », 47), p. 17-32.

Bernier, Marc André, « Éloquence du corps et sympathie : les 'tableaux de sensation' de Sophie de Condorcet », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 171-182.

Bernier, Marc André, « Les métamorphoses de la sympathie au siècle des Lumières », in *Les Lettres sur la sympathie (1798) de Sophie de Grouchy : philosophie morale et réforme sociale*, éd. Marc André Bernier, Deidre Dawson, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 1-17.

Bialostocka, Jolanta, « Introduction au Laocoon », in *Laocoon*, Paris, Hermann, 1990.

Bissière, Michèle, « Graffigny, Riccoboni, et la tradition des Lettres persanes », *Postscript*, 1995, p. 9-21.

Blanc, André, « La catharsis du désir dans le théâtre de Marivaux », *Littératures classiques*, printemps 1996, p. 195-203.

Bloom, Allan, « L'éducation de l'homme démocratique ; Émile », *Commentaire*, printemps 1979.

Bonnet, Jean-Claude, « Mercier et le “bonheur des gens de lettres” », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 183-198.

Bouchilloux, Hélène, « La genèse de l'amour-propre », in *Philosophie de Rousseau*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak, Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, (« L'Europe des Lumières », 31), p. 249-260.

Bournonville, Coralie, « Imaginer les sentiments d'autrui : un problème éthique et esthétique du roman-mémoires de la première moitié du 18e siècle », *Dix-huitième siècle*, vol. 1 / 43, 2011, p. 671-687.

Bournonville, Coralie, *Mémoires et aventures de l'imagination : les représentations de l'imagination dans le roman-mémoires des années 1730 et*

1740 (Crébillon, Marivaux, Mouhy, Prévost, Tencin), Thèse pour le doctorat de littérature française, Université Paris Nanterre, 2016.

Braun, Theodore ED, « From Marivaux to Diderot: Awareness of the Audience in the " Comedie", the " Comedie Larmoyante" and the " Drame" », *Diderot Studies*, vol. 20, trad. fr. personnelle, 1981, p. 17-29.

Bréban, Laurie et Dellemotte, Jean, « From one form of sympathy to another: Sophie de Grouchy's translation of and commentary on Adam Smith's Theory of Moral Sentiments », *hal-01435828*, trad. trad. fr. personnelle, 2016.

Bréhier, Émile, « Les lectures malebranchistes de Jean-Jacques Rousseau », *Revue internationale de philosophie 1*, 1938, p. 98-120.

Brugère, Fabienne, *Expérience de la beauté : Essai sur la banalisation du beau au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2006.

Brugère, Fabienne, *Théorie de l'art et philosophie de la sociabilité selon Shaftesbury*, Paris, Honoré Champion, 1999.

Calori, François, « Qu'appellez-vous sentiment ? », in *Philosophie de Rousseau*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak, Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, (« L'Europe des Lumières », 31), p. 215-232.

Cartwright, Michael T., « Diderot critique d'art et le problème de l'expression », *Diderot Studies*, vol. 13, 1969, p. V-267.

Caudoux, Benoit, « Émile et Robinson », in *Rousseau et le roman*, éd. Coralie Bournonville, Colas Duflo, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« Rencontres », 47), p. 171-208.

Chabut, Marie-Hélène, « Le Supplément au Voyage de Bougainville: une poétique du déguisement », *Diderot studies*, vol. 24, 1991, p. 11-23.

Cohen, Huguette, « Diderot et les limites de la littérature dans les Salons », *Diderot studies*, vol. 24, 1991, p. 25-45.

Coulet, Henri, *Marivaux d'hier, Marivaux d'aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 1991.

Cron, Adélaïde, « Rousseau personnage de roman. Dans l'Histoire de Madame de Montbrillant de Mme d'Épinay », in *Rousseau et le roman*, éd. Coralie Bournonville, Colas Duflo, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« Rencontres », 47), p. 209-222.

Curran, Andrew, « Diderot's Revisionism: Enlightenment and Blindness in the "Lettres sur les aveugles" », *Diderot studies*, vol. 28, trad. fr. personnelle, 2000, p. 75-93.

Cussac, Hélène, « Éthique et esthétique de la sympathie chez Bernardin de Saint-Pierre », in *Bernardin de Saint-Pierre au tournant des Lumières : mélanges en l'honneur de Malcolm Cook*, éd. Katherine Astbury, Louvain - Paris - Walpole, MA, Éditions Peeters, 2012, p. 61-75.

Delon, Michel, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau, dir. R. Trousson et F.S. Eigeldinger, Paris, Champion, 1996.

Dictionnaire européen des Lumières, Paris, PUF, 1997.

Douglass, Robin, *Rousseau and Hobbes: Nature, Free Will, and the Passions*, trad. fr. personnelle, Oxford, Oxford Scholarship Online, 2015, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780198724964.001.0001/acprof-9780198724964>].

Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995.

Duflo, Colas, « Du dissertatif. Les lettres « fastueusement raisonnées » de La Nouvelle Héloïse », in *Rousseau et le roman*, éd. Coralie Bournonville, Colas Duflo, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« Rencontres », 47), p. 51-68.

Duflo, Colas, « Et pourquoi des dialogues en des temps de systèmes ? », *Diderot studies*, vol. 28, 2000, p. 95-109.

Duflo, Colas, « “La nature ne fait rien d’incorrect.” Forme artistique et forme naturelle chez Diderot », in *Diderot et la question de la forme*, éd. Annie Ibrahim, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 61-86, [En ligne :

https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=PUF_IBRAH_1999_01_0061].

Dumouchel, Daniel, « Le problème de Dubos et l'affect compatissant : l'esthétique du XVIIIe siècle à l'épreuve du paradoxe tragique », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 473-496.

Dumouchel, Daniel, « Une éducation sentimentale : sympathie et construction de la morale dans les Lettres sur la sympathie de Sophie de Grouchy », in *Les Lettres sur la sympathie (1798) de Sophie de Grouchy : philosophie morale et réforme sociale*, éd. Marc André Bernier, Deidre Dawson, Oxford, Voltaire Foundation, 2010, p. 139-150.

Durkheim, Émile, *Le « contrat social » de Rousseau*, Chicoutimi, Jean-Marie Tremblay, 2002, [En ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Montesquieu_Rousseau/Rousseau/Durkheim_Contrat_social.pdf].

Dwyer, John, *Age of the Passions*, Edinburgh, Tuckwell Press, 1998.

Fabre, Jean, « Discussion - Mardi 25 juillet 1972 », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 1973, p. 339-361.

Faïck, Denis, « Devenir le monde ou la disparition de soi », in *L'Accident de Ménilmontant*, éd. Anouchka Vasak, Emmanuel Le Roy Ladurie, Paris, Classiques Garnier, 2015, (« Rencontres », 105), p. 165-172.

Farrugia, Guilhem, *Bonheur et fiction chez Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012, [En ligne : <http://www.classiques-garnier.com.acces.bibliotheque-diderot.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>].

Gaillard, Aurélia, « Connaître sans savoir : esthétique de l'émotion et mimésis au siècle des Lumières », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 311-327.

Gaillard, Aurélia, « « Ne pas être à sa place », « ne pas rester en place ». Place et déplacement dans les six premiers livres des *Confessions* », in *Les Confessions - Se dire, tout dire*, éd. Jacques Berchtold, Claude Habib, Paris, Classiques Garnier, 2015, (« Rencontres », 111), p. 81-94.

Gallouët-Schutter, Catherine, « Sympathie et roman chez Challe et Marivaux », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 219-232.

Gethner, Perry, « Les pièces nouvelles de Graffigny : de la comédie sentimentale au drame », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 41-49.

Ghabut, Marie-Hélène, « Female as Other: The Subversion of the Canon through Female Figures », *Diderot studies*, vol. 27, trad. fr. personnelle, 1998, p. 57-66.

Gilman, Margaret, « Imagination and création in Diderot », *Diderot Studies*, vol. 2, 1952, p. 200-220.

Gilot, Michel et Sgard, Jean, *Le vocabulaire du sentiment dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Genève, Slatkine, 1980.

Goggi, Gianluigi, « L'interprétation matérialiste de l'identification à l'autre chez Diderot », in *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 117-133.

Gouhier, Henri, « Note historique sur Pascal et Malebranche », in *Études d'histoire de la philosophie française*, Hildesheim – New York, Vrin, 1976.

Griswold, Charles L., « Narcissisme, amour de soi et critique sociale. Narcisse de Rousseau et sa Préface », in *Philosophie de Rousseau*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak, Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, (« L'Europe des Lumières », 31), p. 289-304.

Grosperin, Jean-Philippe, « « Un certain unisson d'âmes » : rhétorique de la sympathie et imaginaire dans La nouvelle Héloïse », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 149-170.

Guénancia, Pierre, « La critique de la critique de l'imagination chez Descartes », in *Les Facultés de l'âme à l'âge classique*, éd. Chantal Jaquet, Tamás Pavlovits, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

Guillon, Audrey, *L'Autre lointain en dialogue. La quête de la voix idéale au siècle des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

Hammann, Christine, *Déplaire au public: le cas Rousseau*, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« L'Europe des Lumières », 15).

Hanley, Ryan Patrick, « Pitié développée. Aspects éthiques et épistémiques », in *Philosophie de Rousseau*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak, Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, (« L'Europe des Lumières », 31), p. 305-318.

Hanley, Ryan Patrick, « The Eighteenth-Century Context of Sympathy from Spinoza to Kant », in *Sympathy: A History*, éd. Eric Schliesser, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2015, p. 171-198, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199928873.001.0001/acprof-9780199928873-chapter-1>].

Hartmann, Pierre, « Un si lumineux aveuglement: une étude sur "Le Neveu de rameau" et la crise des Lumières », *Diderot studies*, vol. 26, 1995, p. 125-169.

Hemsterhuis, François, *Lettre sur l'homme et ses rapports avec le Commentaire inédit de Diderot [1772]*, New Haven - Paris, G. May, 1964.

Ionescu, Christina, « La série illustrative dessinée par Le Barbier l'aîné pour les Lettres d'une Péruvienne de Mme de Graffigny », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 229-245.

Kelly, Christopher, *Rousseau's Exemplary life. The « Confessions » as Political Philosophy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1987.

Kennedy, Rosanne, « Rêver de politique. Les Rêveries du promeneur solitaire », in *Philosophie de Rousseau*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak, Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, (« L'Europe des Lumières », 31), p. 413-426.

Knee, Philip, « Les mésaventures politiques de la sympathie chez Rousseau », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 423-442.

Kovacs, Eszter, « De la méfiance à une critique raisonnée : considérations sur les voyageurs et les voyages chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2010, p. 26-43.

Kozul, Mladen, « Sympathie et compassion à l'épreuve du corps : Manon Lescaut, La religieuse et Justine », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 325-341.

Kulessa, Rotraud von, « Avant-propos », in Françoise de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 7-45.

Lagrave, Jean-Paul de, « Un traité du bonheur », in Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet, *Lettres sur la sympathie suivies des Lettres d'amour*, Outremont, L'Étincelle éditeur, 1994, p. 45-53.

Le Menthéour, Rudy, « La vertu du moindre effort. La morale sensitive de J.-J. Rousseau », in *Philosophie de Rousseau*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak, Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, (« L'Europe des Lumières », 31), p. 69-84.

Lenne-Cornuez, Johanna, « Éduquer à la compassion. Martha Nussbaum au prisme de Rousseau », *Lumières*, vol. 35 / 3, semestre 2020, p. 127-149.

Lepan, Géraldine, « L'amitié selon Rousseau, de l'expérience douloureuse au projet politique », *Consecutio Rerum, Rivista critica della Postmodernità*, octobre 2017, p. 227-257.

Lévi-Strauss, Claude, « « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme » », in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1996.

Lévi-Strauss, Claude, « Rousseau, père de l'ethnologie », *Le Courrier de l'UNESCO*, Numéro sur Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1963, p. 10-15.

Lewinter, Roger, « Introduction à l'*Eloge de Richardson*, auteur des romans de *Paméla*, de *Clarisse*, et de *Grandisson* », in Denis Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Société encyclopédique française et le Club français du livre, 1970, p. 105-119.

Lewis, Ann, « La sensibilité dans les Lettres d'une Péruvienne : expérience esthétique, modèle de la communication », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 367-379.

Lotterie, Florence, *Littérature et sensibilité*, Paris, Ellipses, 1998, (« Thèmes et études »).

Mallinson, Jonathan, « Françoise de Graffigny : textes et images », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. xv-xxiv.

Marchand, Sophie, « 'Une pièce de théâtre est une expérience sur le coeur humain' : empathie spectatrice et théorie du théâtre à l'époque des Lumières », in *Empathie et esthétique*, éd. Alexandre Gefen, Bernard Vouilloux, Paris, Hermann, 2013, p. 103-119.

Marshall, David, *The Surprising Effects of Sympathy : Marivaux, Diderot, R. and Mary Shelley*, trad. fr. personnelle, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

Marshall, Peter, *Godwin*, Yale, Yale University Press, 1984.

Martel, Jacinthe, « De la Curiosité dans Les Bijoux indiscrets: propositions de lecture », *Diderot studies*, vol. 25, 1993, p. 75-88.

Martin, Christophe, « Donner corps aux chimères. Julie ou la nouvelle Galathée ? », in *Rousseau et le roman*, éd. Coralie Bournonville, Colas Duflo, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« Rencontres », 47), p. 105-122.

Martin, Christophe, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Armand Colin, 2017.

Martin, Christophe, *Mémoires d'une inconnue, Étude de la vie de Marianne de Marivaux*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2014.

Mathiot, Jean, *Adam Smith, Philosophie et économie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Mauzi, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle* [1979], Paris, Albin Michel, 1994.

McAlpin, Mary, « Accablé de tant de vêtements », in *Les Lettres persanes en leur temps*, éd. Philip Stewart, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 44-68.

McKenna, Antony, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990.

McKenna, Antony, « Prévost lecteur de Malebranche et de Bayle : les plaisirs et le bonheur », in *Les Lumières en mouvement, la circulation des idées au XVIIIe siècle*, éd. Isabelle Moreau, Paris, ENS Editions, 2009, p. 159-172.

Michaud, Louis-Gabriel, *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, Michaud, 1811.

Mikkonen, Kai, « Narrative Interruptions and the Civilized Woman: The Figures of Veiling and Unveiling in Diderot's "Supplément au Voyage de Bougainville" », *Diderot studies*, vol. 27, trad. fr. personnelle, 1998, p. 129-147.

Moreau, Isabelle, « Introduction », in *Les Lumières en mouvement, la circulation des idées au XVIIIe siècle*, éd. Isabelle Moreau, Paris, ENS Editions, 2009, p. 9-23.

Mosconi, Jean, « Regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle », *Cahiers pour l'analyse 4*, Le Graphe, Paris, 1966, p. 47-82.

Mouralis, Bernard, *Montaigne ou le mythe du bon Sauvage de l'Antiquité à Rousseau*, Paris, Bordas, 1989.

Neuhouser, Frederick, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, trad. fr. personnelle, Oxford, Oxford Scholarship Online, 2009, [En ligne :

<http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199542673.001.0001/acprof-9780199542673-chapter-2>].

Niklaus, Robert, « Diderot et Rousseau: pour et contre le théâtre », *Diderot studies*, vol. 4, 1963, p. 153-189.

Papin, Bernard, « L'utopie tahitienne du Supplément au voyage de Bougainville ou le "modèle idéal" en politique », *L'Information littéraire*, vol. 36 / 3, 1984, p. 102-105.

Paschoud, Alain, « Claude Lévi-Strauss, lecteur de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2015, p. 183-195.

Pelckmans, Paul, « Un Orient peut quelquefois en cacher un autre », in *Les Lettres persanes en leur temps*, éd. Philip Stewart, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 208-222.

Perinetti, Dario, « Sympathie, croyance et histoire chez Hume », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2008, p. 387-406.

Pieretti, Marie-Pascale, « D'un 'échange unilatéral' à un autre : variations sur un choix stylistique dans les Lettres d'une Péruvienne et les Lettres de Mistriss Fanni Butlerd », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 389-398.

Pons, Alain, « Préface », in Sophie de Grouchy, marquise de Condorcet. *Lettres sur la sympathie suivies des Lettres d'amour*, Outremont, L'Étincelle éditeur, 1994, p. 7-11.

Projet EEE, « La morale et la pitié - Gaetan DEMULIER », Lycée Sèvres, 2013, [En ligne : <https://www.dailymotion.com/video/xyz8jj>].

Proust, Jacques, « Les chemins méconnus de la sympathie chez Diderot et les encyclopédistes », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 99-116.

Radica, Gabrielle, *L'Histoire de la raison, anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008.

Redien-Collot, Renaud, « Le statut d'auteur dans la correspondance privée de Mme de Graffigny : assomption et renonciation », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 92-106.

Rex, Walter E., « Contrariety in the " Supplément au Voyage de Bougainville" », *Diderot studies*, vol. 27, trad. fr. personnelle, 1998, p. 149-168.

Richardot, Anne, « Le rire dans Les Confessions », in *Les Confessions - Se dire, tout dire*, éd. Jacques Berchtold, Claude Habib, Paris, Classiques Garnier, 2015, (« Rencontres », 111), p. 95-110.

Rivara, Annie, « Les Lettres d'une Péruvienne traduites en Angleterre et en France », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 272-287.

Rosset, François, « Les nœuds du langage dans les Lettres d'une Péruvienne », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1996, p. 1106-1127.

Rueff, Martin, « La doctrine des facultés de Jean-Jacques Rousseau comme préalable à la détermination du problème de la sensibilité », in *Philosophie de Rousseau*, éd. Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak, Florent Guénard, Paris, Classiques Garnier, 2014, (« L'Europe des Lumières », 31), p. 193-214.

Rueff, Martin, « L'ordre et le système : l'empirisme réfléchissant de Jean-Jacques Rousseau », in *Rousseau anticipateur-retardataire*, éd. Josiane Boulad-Ayoub, Isabelle Schulte-Tenckhoff, Paul-Monique Vernes, Laval-Paris, Presses de l'Université de Laval et l'Harmattan, 2000, p. 275-344.

Russo, Elena, « The Self, Real and Imaginary: Social Sentiment in Marivaux and Hume », *Yale French Studies*, vol. 92, 1997, p. 126-148.

Salaün, Franck, « La lettre Q et autres bizarreries », in *Les Lettres persanes en leur temps*, éd. Philip Stewart, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 96-108.

Salaün, Frank, « “Je cherche un homme” Marivaux apôtre du sens commun », in *Pensée de Marivaux*, Amsterdam – New York, Rodopi, 2002.

Sayre-McCord, Geoffrey, « Hume and Smith on Sympathy, Approbation, and Moral Judgment », in *Sympathy : A History*, éd. Eric Schliesser, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2015, p. 209-246, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199928873.001.0001/acprof-9780199928873-chapter-1>].

Schorr, James L., « Caverns and the Dialogic Structure of the Supplément au Voyage de Bougainville », *Diderot studies*, vol. 25, trad. fr. personnelle, 1993, p. 109-118.

Seguin, Maria Susana, « Fontenelle et la transmission des savoirs », in *Les Lumières en mouvement, la circulation des idées au XVIIIe siècle*, éd. Isabelle Moreau, Paris, ENS Editions, 2009, p. 27-44.

Sermain, Jean-Paul, « L'avenir des Confessions de Rousseau », in *Les Confessions - Se dire, tout dire*, éd. Jacques Berchtold, Claude Habib, Paris, Classiques Garnier, 2015, (« Rencontres », 111), p. 69-80.

Sermain, Jean-Paul, « Le corps étranger dans le théâtre de Marivaux. Une dramaturgie de la présence », *Dix-huitième siècle*, vol. 1 / 38, 2006, p. 541-552.

Seth, Catriona, « Rousseau et ses doubles », in *Les Confessions - Se dire, tout dire*, éd. Jacques Berchtold, Claude Habib, Paris, Classiques Garnier, 2015, (« Rencontres », 111), p. 151-168.

Sgard, Jean, « La lettre sur Cénie », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 246-257.

Simonetta, Laetitia, *La connaissance par sentiment au XVIIIème siècle*, Philosophie, Ecole normale supérieure de Lyon, 2015.

Simonetta, Laetitia, « Le sentiment esthétique est-il analysable ? », *Implications philosophiques*, 2017, [En ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/le-sentiment-esthetique-est-il-analysable/>].

Simonetta, Laetitia et Radica, Gabrielle, « Culture et Sentiment au XVIIIe siècle », *Implications philosophiques*, 2018, [En ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/culture-et-sentiment-au-xviiiie-siecle/>].

Simonin, Charlotte, *Françoise de Graffigny (1695-1758), femme de lettres des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2020.

Skrzypek, Marian, « Les catégories centrales dans la philosophie de Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 1999, [En ligne : <http://rde.revues.org/1111>].

Slote, Michael, *From Enlightenment to Receptivity: Rethinking Our Values*, trad. fr. personnelle, Oxford Scholarship Online, 2013, [En ligne : <http://www.oxfordscholarship.com/acces.bibliotheque-diderot.fr/view/10.1093/acprof:oso/9780199970704.001.0001/acprof-9780199970704-chapter-2>].

Smyth, Orla, « La sympathie des belles âmes : réflexion sur la théorie des Belles-Lettres au début du XVIIIe siècle », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 131-148.

Spector, Céline, « Comment peut-on être européen ? L'orientalisme spéculaire des *Lettres persanes* », *Essais*, L'étrangement. Retour sur un thème de Carlo Ginzburg, 2013, p. 71-83.

Spector, Céline, « Des effets politiques de la musique : Montesquieu, les Grecs et l'éducation libérale des Modernes », *Implications philosophiques*, 2017, [En ligne : <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/des-effets-politiques-de-la-musique-montesquieu-les-grecs-et-leducation-liberale-des-modernes/>].

Spector, Céline, *Montesquieu, les « Lettres persanes » : De l'anthropologie à la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

Spector, Céline, « Rousseau et la critique de l'économie politique », in *Rousseau et les sciences*, éd. B. Bensaude-Vincent et B. Bernardi, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 237-256.

Starobinski, Jean, « Jalons pour une histoire du concept d'imagination », in *L'Œil vivant. II. La relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 173-195.

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* [1957], Paris, Gallimard, 1985.

Stenger, Gerhardt, « Amour et sensualisme dans le Dictionnaire philosophique de Voltaire », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 77-98.

Stewart, Philip, « Les émigrés », in *Les Lettres persanes en leur temps*, éd. Philip Stewart, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 29-42.

Strenski, Ellen Marie, « The Problem of Inconsistency, Illustrated in Diderot's Social and Political Thought », *Diderot Studies*, vol. 14, trad. fr. personnelle, 1971, p. 197-216.

Strugnell, Anthony, « Fable et vérité : stratégies narrative et discursive dans les écrits de Diderot sur le colonialisme », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2001, p. 35-46.

Trapnell, William H., « Identité et sympathie chez Marivaux », in *Marivaux d'hier, Marivaux d'aujourd'hui*, éd. Henri Coulet, Jean Ehrard, Françoise Rubellin, Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 107-120.

Tegos, Spiros, « Pitié et sympathie chez Rousseau et Hume : l'aporie de la normalisation des rapports sociaux », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 407-422.

Tegos, Spiros, « Sympathie morale et tragédie sociale : Sophie de Grouchy lectrice d'Adam Smith », *Noesis*, vol. 21, 2013, p. 265-292.

Testud, Pierre, *Rétif de la Bretonne et la création littéraire*, Genève et Paris, Droz, 1977.

Thielemann, Leland, « Diderot and Hobbes », *Diderot Studies*, vol. 2, trad. fr. personnelle, 1952, p. 221-278.

Tripet, Arnaud, *Jean-Jacques Rousseau: la tension et le rythme*, Paris, Classiques Garnier, 2012, (« L'Europe des Lumières », 20).

Vanpée, Janie, « Être(s) sans papier et sans domicile fixe : la femme comme figure de l'étranger chez Graffigny », in *Françoise de Graffigny, femme de lettres, Écriture et réception*, éd. Jonathan Mallinson, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 328-336.

Vincent, Charles, *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

Vincenti, Luc, « Le bien-être aux limites de l'identité : Malebranche, Lamy, Rousseau. », Congrès mondial sur les Lumières, Montpellier, 2007.

Volpilhac-Auger, Catherine, « J'ai vu », in *Les Lettres persanes en leur temps*, éd. Philip Stewart, Paris, Classiques Garnier, 2013, p. 43-68.

Wagner, Jacques, « Les défaites de la sympathie chez Voltaire », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 233-256.

Warman, Caroline, « Les Éléments de physiologie de Diderot, inconnus ou clandestins ? Le cas de Garat », in *Les Lumières en mouvement, la circulation des idées au XVIIIe siècle*, éd. Isabelle Moreau, Paris, ENS Editions, 2009, p. 65-87.

Wolfe, Charles, « La crypto-normativité d'Adam Smith », in *Les Discours de la Sympathie, Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*, éd. Thierry Belleguic, Éric Van der Schueren, Sabrina Vervacke, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2007, p. 459-472.

Index

Aristote, 14, 16, 19, 23, 36, 38, 44, 78, 106,
 114, 116, 117, 127, 136, 139, 181, 182,
 222, 252, 274, 294, 295, 296, 321, 322,
 345, 350
 Artois, Florence d', 9, 222, 350
 Attigui, Patricia, 262, 331
 Audi, Paul, 146, 148, 195, 350
 Aziz-Zadeh, Lisa, 84, 331
 Baczko, Bronislaw, 240, 351
 Barry, Edward, 140, 141, 331
 Battaly, Heather D., 262, 331
 Baucher, Bérengère, 200, 351
 Belleguic, Thierry, 32, 38, 53, 79, 86, 95, 96,
 97, 98, 117, 138, 140, 160, 162, 163, 178,
 182, 254, 282, 298, 300, 332, 333, 334,
 351, 352, 356, 358, 359, 360, 361, 365,
 366, 370, 371, 372, 373
 Bénac-Giroux, Karine, 142, 351
 Bénot, Yves, 244, 246, 351
 Berchtold, Jacques, 63, 198, 202, 351, 357,
 366, 368
 Bernardin de Saint-Pierre, Jacques-Henri, 59,
 60, 82, 83, 84, 140, 181, 201, 211, 322, 355
 Bernier, Marc André, 32, 37, 44, 80, 82, 99,
 100, 101, 289, 290, 291, 352, 356
 Berthoz, Alain, 19, 24, 332, 335, 338, 342, 343,
 345
 Bialostocka, Jolanta, 204, 352
 Bissière, Michèle, 238, 352
 Blanc, André, 89, 352
 Bloom, Allan, 208, 352
 Boileau, Nicolas, 56, 322
 Bonnet, Jean-Claude, 44, 352
 Bouchilloux, Hélène, 164, 205, 353
 Bouhours, Dominique, 18, 57, 111, 322
 Boulainvilliers, Henri de, 118, 184, 195, 322
 Bourdaloue, Louis, 139, 140, 322
 Bournonville, Coralie, 8, 39, 59, 88, 110, 112,
 139, 182, 185, 190, 200, 212, 213, 215,
 224, 255, 276, 295, 296, 297, 351, 353,
 354, 356, 363
 Braun, Theodore E.D., 240, 353
 Bréban, Laurie, 101, 209, 262, 272, 291, 303,
 353
 Bréhier, Émile, 27, 256, 353
 Brugère, Fabienne, 57, 187, 190, 353, 354
 Brulotte, Gaëtan, 85, 115, 116, 186, 332
 Bury, Emmanuel, 182, 189, 332
 Caliandro, Stefania, 19, 133, 332
 Calori, François, 128, 354
 Carroll, Noël, 19, 113, 117, 120, 134, 314, 332
 Cartwright, Michael T., 157, 354
 Casey, Edward, 23, 216, 333
 Caudoux, Benoit, 203, 354
 Chabut, Marie-Hélène, 194, 354
 Challe, Robert, 78, 79, 87, 322, 357
 Chevreux, Frédéric, 219, 333
 Cialdini, Robert B., 211, 345
 Cicéron, 27, 116, 253, 322
 Citton, Yves, 298, 333
 Cléro, Jean-Pierre, 32, 121, 147, 187, 191, 225,
 312, 333
 Cohen, Huguette, 160, 161, 354
 Condillac, Étienne Bonnot, Abbé de, 37, 234,
 265, 266, 275, 277, 278, 279, 280, 283,
 284, 286, 287, 290, 296, 297, 298, 322, 323
 Coplan, Amy, 12, 19, 33, 113, 134, 262, 314,
 331, 332, 334, 341, 342, 343
 Coulet, Henri, 72, 78, 254, 354, 371

Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de, 39, 115, 213, 323, 353

Croiset, Jean, 225, 323

Cron, Adélaïde, 190, 354

Csengei, Ildiko, 24, 121, 187, 188, 191, 210, 334

Cukier, Alexis, 262, 331

Curran, Andrew, 194, 355

Currie, Gregory, 22, 27, 123, 124, 220, 266, 334

Cussac, Hélène, 83, 84, 140, 355

D'Alembert, Jean Le Rond, 26, 79, 82, 98, 151

Dandrey, Patrick, 57, 334

Debes, Remy, 18, 33, 112, 113, 210, 334

Decety, Jean, 15, 84, 335

Dellemotte, Jean, 101, 209, 262, 272, 291, 303, 353

Deloffre, Frédéric, 61, 72, 78, 335

Delon, Michel, 37, 56, 175, 185, 275, 296, 355

Desné, Roland, 244, 246, 351

Di Dio, Cinzia, 266, 335

Diderot, Denis, 18, 20, 21, 23-26, 30, 35-38, 40, 51-60, 70, 71, 77-79, 81, 94-98, 102, 103, 106, 107, 111, 118-120, 126, 135, 138, 141, 142, 144-146, 150-152, 154, 155, 157-166, 169, 177-180, 185-188, 192-195, 198, 211-213, 225, 229-232, 234, 239-250, 253, 273, 280-284, 286, 290, 292, 298-300, 304, 306-310, 318, 319, 324, 353-356, 358, 360-366, 368, 369, 371-373

Douglass, Robin, 48, 50, 126, 147, 188, 191, 355

Dubos, Jean-Baptiste, 18, 25, 28, 45, 85, 86, 87, 111, 112, 113, 119, 120, 157, 158, 162, 264, 265, 266, 278, 324, 356

Duchet, Michèle, 232, 335, 355

Duflo, Colas, 190, 192, 193, 194, 200, 201, 351, 354, 356, 363

Dumouchel, Daniel, 39, 102, 111, 112, 119, 120, 134, 291, 303, 356

Durkheim, Émile, 48, 51, 126, 356, 357

Dwyer, John, 191, 357

Ehrard, Jean, 79, 336, 371

Eisenberg, Nancy, 50, 262, 336

Épinay, Louise d', 190, 324, 354

Esprit, Jacques, 81, 188, 324, 363

Fabre, Jean, 72, 275, 357

Faïck, Denis, 165, 175, 176, 357

Farrugia, Guilhem, 22, 50, 127, 128, 164, 174, 175, 177, 202, 203, 206, 216, 217, 218, 221, 301, 357

Fimiani, Filippo, 266, 336

Fontenelle, Bernard le Bovier de, 81, 188, 325, 368

Freedberg, David, 51, 336

Fried, Michael, 158, 336

Gagnoud, Andréa, 116, 121, 256, 267, 336

Gaillard, Aurélia, 1, 8, 173, 201, 202, 217, 301, 357

Gallese, Vittorio, 51, 84, 266, 335, 336

Gallouët-Schutter, Catherine, 87, 357

Gamaches, 56, 325

Gefen, Alexandre, 14, 20, 120, 216, 262, 331, 333, 336, 338, 340, 342, 343, 344, 346, 348, 349, 357, 362

Georgieff, Nicolas, 15, 33, 84, 262, 314, 336

Gérando, Joseph-Marie de, 233, 325

Gethner, Perry, 125, 358

Ghabut, Marie-Hélène, 243, 358

Gilman, Margaret, 187, 358

Gilot, Michel, 27, 32, 61, 64, 69, 151, 256, 259, 286, 301, 312, 358

Ginzburg, Carlo, 183, 184, 235, 337, 370

Godwin, William, 187, 325, 363
 Goggi, Gianluigi, 145, 281, 358
 Gouhier, Henri, 223, 358
 Graffigny, Françoise de, 19, 26, 30, 77, 89, 90,
 91, 103, 106, 122, 124, 125, 135, 179, 186,
 236, 237, 238, 239, 254, 260, 307, 309,
 319, 352, 358, 360, 361, 362, 365, 366,
 367, 369, 372
 Greenson, Ralph, 18, 113, 337
 Griswold, Charles L., 129, 358
 Groperrin, Jean-Philippe, 50, 68, 74, 76, 92,
 151, 199, 226, 227, 253, 286, 359
 Grouchy, Sophie de, 17, 18, 19, 20, 27, 28, 29,
 30, 32, 35, 36, 39, 40, 53, 54, 55, 71, 77, 98,
 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 126, 129,
 130, 131, 132, 133, 134, 135, 143, 152,
 153, 154, 155, 179, 180, 185, 192, 208,
 209, 210, 248, 249, 250, 252, 260, 261,
 262, 263, 271, 272, 273, 288, 289, 290, 291,
 292, 293, 302, 303, 304, 307, 308, 310,
 311, 319, 352, 353, 356, 361, 366, 371
 Guénancia, Pierre, 223, 359
 Guitton, Audrey, 60, 62, 63, 66, 184, 186, 229,
 230, 231, 232, 233, 240, 322, 359
 Guyot-Desfontaines, Pierre-François, 325
 Hammann, Christine, 115, 158, 171, 189, 191,
 206, 359
 Hanley, Ryan Patrick, 24, 190, 195, 197, 198,
 205, 208, 359
 Hartmann, Pierre, 194, 360
 Hazard, Paul, 23, 26, 157, 158, 184, 229, 230,
 337
 Hemsterhuis, François, 135, 145, 155, 360
 Hobbes, Thomas, 21, 23, 47, 48, 50, 126, 147,
 185, 186, 188, 191, 207, 325, 355, 372
 Hobson, Peter and Jessica, 261, 262, 337
 Hochmann, Jacques, 8, 12, 14, 15, 27, 50, 78,
 84, 113, 149, 167, 168, 182, 188, 204, 256,
 261, 277, 337, 347
 Hu, Winnie, 12, 338
 Hume, David, 19, 32, 49, 120, 121, 127, 136,
 141, 142, 147, 149, 186, 187, 191, 225,
 226, 255, 267, 268, 286, 325, 365, 367,
 368, 371
 Hunt, Lynn, 119, 138, 139, 312, 338
 Ionescu, Christina, 239, 360
 Jahoda, Gustav, 113, 149, 162, 168, 338
 Jaucourt, Louis de, 14, 17, 78, 80, 110, 124
 Johnson, Samuel, 116, 157, 323, 338
 Jorland, Gérard, 19, 33, 133, 314, 332, 335,
 338, 342, 343, 345
 Katz, R. L., 24, 210, 211, 338
 Keen, Suzanne, 20, 27, 108, 109, 266, 338
 Kelly, Christopher, 203, 360
 Kennedy, Rosanne, 197, 204, 360
 Kinget, Marian, 15, 19, 21, 133, 344
 Knee, Philip, 67, 69, 75, 125, 127, 147, 173,
 176, 208, 228, 258, 269, 286, 360
 Konczewski, C., 188, 338
 Kovacs, Eszter, 244, 361
 Kozul, Mladen, 45, 80, 82, 95, 97, 110, 282,
 361
 Kulessa, Rotraud von, 122, 186, 232, 235, 238,
 239, 264, 361
 Lamy, Bernard, 21, 146, 325, 372
 La Rochefoucauld, François de, 117, 118, 326
 Lavocat, Françoise, 20, 338
 Lazzeri, Christian, 141, 339
 Le Menthéour, Rudy, 205, 361
 Lenne-Cornuez, Johanna, 127, 128, 195, 204,
 361
 Lepan, Géraldine, 258, 361
 Lessing, Gotthold Ephraim, 21, 114, 204, 326

Lévi-Strauss, Claude, 23, 26, 49, 198, 230, 236,
 240, 245, 286, 339, 362, 365
 Lewinter, Roger, 186, 362
 Lewis, Ann, 90, 91, 111, 122, 123, 362
 Lipps, Theodor, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 33,
 45, 79, 84, 113, 133, 148, 149, 162, 167,
 168, 210, 261, 338, 339
 Livet, Pierre, 84, 113, 340
 Locke, John, 17, 37, 62, 186, 193, 286, 326
 Lombardo, Patrizia, 108, 109, 117, 261, 340
 Lotterie, Florence, 45, 362
 Macherey, Pierre, 138, 340
 Maibom, Heidi, 134, 262, 337, 340, 347
 Malebranche, Nicolas de, 16, 18, 25, 27, 36, 38,
 39, 111, 139, 146, 188, 223, 224, 252, 274,
 275, 296, 297, 298, 326, 358, 364, 372
 Mallinson, Jonathan, 90, 122, 358, 360, 362,
 365, 366, 367, 369, 372
 Mandeville, Bernard de, 48, 118, 191, 207,
 326
 Marchand, Sophie, 57, 113, 114, 138, 228, 362
 Margulies, Alfred, 24, 210, 211, 340
 Marino, Giambattista, 68, 326
 Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de, 15,
 17, 20, 22, 30, 39, 59, 60, 61, 62, 63, 76, 87,
 88, 89, 91, 103, 106, 110, 111, 126, 135,
 138, 142, 143, 145, 154, 157, 166, 167,
 168, 169, 179, 185, 186, 188, 212, 213,
 214, 215, 216, 219, 221, 254, 255, 306,
 307, 319, 320, 352, 353, 354, 357, 363,
 367, 368, 371
 Marmontel, 114, 326, 327
 Marshall, David, 157, 173, 185, 187, 208, 213,
 225, 227, 228, 363
 Martin, Christophe, 1, 8, 22, 44, 61, 62, 63, 81,
 110, 127, 175, 182, 200, 214, 253, 295,
 318, 334, 345, 363, 367
 Mathiot, Jean, 121, 191, 363
 Mauzi, Robert, 16, 80, 363
 McCarthy, Thomas, 24, 160, 267, 341
 McDaniel, Kris, 133, 341
 McFee, Graham, 120, 341
 McKenna, Antony, 188, 224, 364
 Mercier, Louis-Sébastien, 44, 71, 72, 138, 230,
 327, 352
 Mesmer, Franz Anton, 81, 340
 Miall, David, 23, 341
 Michaud, Louis-Gabriel, 237, 364
 Mikkonen, Kai, 195, 241, 242, 364
 Montaigne, Michel de, 1, 15, 44, 56, 79, 183,
 184, 192, 230, 232, 233, 235, 327, 364
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat,
 baron de, 8, 26, 30, 115, 186, 188, 233, 234,
 235, 236, 237, 238, 253, 266, 309, 320,
 327, 357, 370
 Moreau, Isabelle, 188, 364, 368, 373
 Morton, Adam, 121, 256, 342
 Mouhy, Charles De Fieux, chevalier de, 39, 59,
 215, 216, 327, 353
 Mouralis, Bernard, 233, 364
 Neuhouser, Frederick, 127, 148, 197, 198,
 199, 207, 268, 269, 302, 364
 Nicole, Pierre, 118, 119, 137, 139, 327
 Nicolet, Claude, 266, 342
 Niklaus, Robert, 192, 365
 Nussbaum, Martha, 128, 259, 314, 342, 361
 Oatley, Keith, 124, 342
 Origgi, Gloria, 51, 342
 Papin, Bernard, 243, 365
 Pascal, Blaise, 223, 224, 328, 358, 364
 Paschoud, Alain, 23, 198, 245, 365
 Patoine, Pierre-Louis, 25, 33, 36, 51, 84, 93,
 120, 196, 220, 261, 277, 343
 Pecquet, Antoine, 189, 190, 276, 277, 328

Perinetti, Dario, 120, 187, 267, 365

Pieretti, Marie-Pascale, 237, 260, 365

Pinotti, Andrea, 12, 14, 19, 26, 33, 36, 45, 48, 51, 71, 78, 79, 84, 86, 116, 117, 121, 124, 133, 162, 168, 219, 220, 236, 266, 274, 277, 314, 343

Platon, 12, 16, 19, 24, 25, 38, 48, 79, 108, 116, 117, 124, 133, 221, 222, 223, 293, 294, 296, 328, 343

Pons, Alain, 130, 366

Prinz, Jesse, 19, 133, 343

Quintilien, 19, 27, 136, 137, 138, 182, 253, 328

Rabatel, Alain, 8, 344

Radica, Gabrielle, 37, 48, 49, 86, 93, 94, 110, 111, 118, 126, 127, 147, 148, 182, 187, 196, 197, 199, 204, 205, 227, 253, 256, 257, 258, 269, 270, 271, 280, 283, 284, 285, 287, 288, 301, 366, 369

Raynal, Guillaume-Thomas, 244, 246, 328

Rétif de la Bretonne, Nicolas Edme, 185, 328, 372

Revault-d'Allonnes, Myriam, 25, 60, 81, 149, 150, 208, 227, 271, 344

Rey, Alain, 133, 344

Rodriguez, Antonio, 27, 84, 266, 344

Rogers, Carl, 15, 19, 21, 27, 133, 261, 344

Rosset, François, 237, 238, 254, 367

Rousseau, Jean-Jacques, 15-30, 32, 35-40, 44-52, 55, 56, 63-77, 81, 91-94, 98, 102, 103, 106, 107, 110, 111, 115, 121, 125-130, 132, 135, 136, 138, 142, 143, 146-153, 155, 157, 164-166, 169-181, 185-192, 195-209, 211, 216-221, 226-228, 230, 232-234, 248, 249, 252, 256-263, 268-273, 280, 284-288, 290-292, 295, 300-302, 304, 306-312, 314, 318, 320, 321, 323, 328, 329, 345, 351, 353-368, 370-372

Rueff, Martin, 44, 81, 110, 127, 175, 182, 253, 295, 345, 367

Russo, Elena, 142, 367

Sade, Donation Alphonse François, Marquis de, 85, 329

Saint Augustin, 188, 222, 223, 329, 350

Salaün, Franck, 235, 367

Sayre-McCord, Geoffrey, 191, 268, 368

Schaller, Mark, 211, 345

Scheler, Max, 15, 22, 129, 168, 210, 261, 345

Schiller, Friedrich, 253, 264, 279, 329, 349

Schliesser, Eric, 33, 133, 334, 339, 341, 345, 359, 368

Schopenhauer, Arthur, 188, 345

Schorr, James L., 242, 246, 368

Sermain, Jean-Paul, 89, 368

Seth, Catriona, 203, 219, 368

Sgard, Jean, 27, 32, 64, 69, 125, 151, 256, 259, 260, 286, 301, 312, 358, 369

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper comte de, 111, 120, 141, 190, 191, 255, 267, 329, 354

Shaviro, Steven, 22, 220, 346

Sherman, Nancy, 261, 346

Simonetta, Laetitia, 48, 86, 110, 111, 148, 253, 265, 269, 279, 346, 369

Simonin, Charlotte, 89, 98, 369

Skrzypek, Marian, 193, 369

Slote, Michael, 261, 262, 369

Smith, Adam, 54, 91, 99, 121, 127, 130, 134, 142, 186, 187, 191, 225, 226, 256, 267, 268, 281, 289, 291, 303, 330, 353, 363, 368, 371, 373

Smyth, Orla, 38, 111, 115, 139, 158, 275, 298, 370

Spector, Céline, 1, 8, 197, 198, 199, 205, 235, 236, 370

Spinoza, 80, 190, 330, 359

Starobinski, Jean, 25, 38, 39, 51, 63, 65, 66, 67, 68, 76, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 219, 256, 257, 258, 284, 285, 286, 294, 300, 370

Stenger, Gerhardt, 75, 371

Stern, Paul, 27, 261, 346

Stewart, Philip, 235, 363, 365, 367, 371, 372

Strayer, Janet, 50, 262, 336

Strugnell, Anthony, 240, 243, 245, 246, 371

Talon-Hugon, Carole, 162, 346

Tamada, Atsuko, 112, 264, 265, 266, 279, 346

Taylor, Charles, 47, 347

Tegos, Spiros, 49, 121, 136, 142, 149, 286, 303, 371

Testud, Pierre, 185, 372

Thirouin, Laurent, 9, 119, 222, 347

Tiphaigne De La Roche, Charles-François, 80, 298, 330

Titchener, Edward, 15, 20, 21, 347

Tripet, Arnaud, 129, 206, 372

Trublet, Nicolas Charles Joseph, 56, 254, 255, 330

Vanpée, Janie, 238, 372

Vincenti, Luc, 146, 269, 372

Vischer, Friedrich Theodor, 14, 15, 18, 21, 32, 36, 45, 86, 87, 112, 113, 148, 149, 162, 167, 210, 276, 277, 348, 349

Volkelt, Johannes, 210, 349

Volpillac-Auger, Catherine, 8, 372

Voltaire, 32, 56, 72, 75, 79, 85, 87, 90, 111, 138, 143, 167, 224, 230, 232, 237, 253, 266, 330, 352, 356, 358, 360, 362, 364, 365, 366, 367, 369, 371, 372

Von Plato, Isis, 253, 279, 349

Vouilloux, Bernard, 14, 20, 262, 331, 333, 336, 338, 340, 342, 343, 344, 346, 348, 349, 357, 362

Waal, Frans de, 12, 15, 45, 50, 349

Wackenroder, Wilhelm Heinrich, 14, 330

Wagner, Jacques, 56, 72, 75, 79, 87, 111, 138, 143, 167, 372

Walton, Kendall, 123, 124, 349

Wolfe, Charles, 142, 187, 191, 225, 373

Worringer, Wilhelm, 22, 219, 350

L'empathie avant sa dénomination : enquête philosophique et littéraire sur la sympathie au XVIII^e siècle

Résumé

Au XVIII^e siècle, la sympathie fait l'objet d'approches contradictoires. Elle apparaît soit comme un phénomène immédiat, porté par une énergie qui précède toute réflexion et qui circule de façon immatérielle ou corporelle entre les individus (la sympathie immédiate) ; soit à l'inverse comme un processus mobilisant des facultés : le sentiment et l'imagination (la sympathie développée) ; soit enfin comme un processus enclenché par une sensation immédiate. En suivant l'évolution historique des notions de sympathie et d'empathie chez Marivaux, Montesquieu, Rousseau, Diderot et Grouchy, on montre ici qu'elles mettent à l'épreuve les oppositions, les antagonismes et les tensions internes propres aux Lumières. La sympathie doit en effet son hétérogénéité à l'amplitude des approches et systèmes de pensée qu'elle a convoqués, et qui résulte d'un impératif de transversalité au XVIII^e siècle.

Mots-clés : Sympathie ; Einfühlung ; Empathie ; Corps ; Sens ; Sentiment ; Imagination ; Marivaux ; Montesquieu ; Rousseau ; Diderot ; Grouchy ; XVIII^e siècle

Empathy before its denomination: a philosophical and literary inquiry on sympathy in the 18th century

Summary

In the 18th century, sympathy was the subject of contradictory approaches. It appears either as an immediate phenomenon, carried by an energy that precedes all reflection and which circulates immaterially or bodily between individuals (immediate sympathy); conversely, as a process mobilizing faculties: feelings and imagination (developed sympathy); or finally as a process triggered by an immediate sensation. Following the historical evolution of the notions of sympathy and empathy in the works of Marivaux, Montesquieu, Rousseau, Diderot and Grouchy, we demonstrate here that they put to the proof the oppositions, antagonisms and internal tensions specific to the Enlightenment. Sympathy owes its heterogeneity to the amplitude of the approaches and systems of thought that it has summoned, and which results from an imperative transversality in the eighteenth century.

Keywords : Sympathy; Einfühlung; Empathy; Body; Senses; Feelings; Imagination; Marivaux; Montesquieu; Rousseau; Diderot; Grouchy; 18th century

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

École doctorale III : Littératures françaises et comparées

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Littérature et civilisation françaises