

# l'homme compassionnel



Myriam Revault  
d'Allonnes

l'homme  
compassionnel

Seuil



Extrait de la publication

ISBN 978-2-02-095976-6

© Éditions du Seuil, janvier 2008

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

## Introduction

Notre société est saisie par la compassion. Un « zèle compatissant » à l'égard des démunis, des déshérités, des exclus ne cesse de se manifester dans les adresses au peuple souffrant. Au point qu'aucun responsable politique, quel que soit son bord, ne semble en faire l'économie, au moins dans sa rhétorique. Mais le souci compassionnel intervient aussi sous la forme d'actions spectaculaires (les Enfants de don Quichotte, par exemple) dont l'objectif avoué est d'arracher les misérables à la misère et d'infléchir en ce sens les politiques publiques.

S'interroger sur le rôle de la compassion dans le champ politique ne tient pas seulement à l'air du temps. La question en entraîne une autre, plus fondamentale : quelle est la place des sentiments en politique ? Ne font-ils qu'accompagner – favoriser ou contrarier – l'exercice du pouvoir ? Dans ce cas, il revient à ce dernier de gérer, voire d'instrumentaliser les passions collectives. Mais on peut infléchir la perspective et soutenir qu'un socle existentiel, où l'affectivité joue un rôle majeur, nourrit les formes et les pratiques politiques. Quel cas fera-t-on alors de cet affect qui nous porte à partager les maux et les souffrances d'autrui ?

Tocqueville parlait de passions « débilantes » à propos de la montée du calcul égoïste, du souci du bien-être, du désir de sécurité individuelle qui caractérisaient l'atmosphère du nouvel âge démocratique. Il n'était pas le premier à s'interroger sur le rapport des sentiments collectifs et des structures politiques. Saint Augustin avait écrit *La Cité de Dieu* pour répondre aux accusations portées contre la doctrine chrétienne : les vertus chrétiennes – le pardon, l'oubli des offenses, l'humilité, l'obéissance – fondamentalement étrangères au mode d'existence politique, auraient affaibli le sens civique et contribué à l'effondrement de l'Empire romain. Machiavel, reprenant ce débat au seuil de la modernité, soulignait que la religion chrétienne demande que l'on soit plus apte à la souffrance qu'à de « fortes actions<sup>1</sup> ».

Aujourd'hui, le souci compassionnel n'a plus grand-chose à voir avec ces controverses : loin d'être extérieur ou étranger au champ de la politique, il l'a entièrement investi. La souffrance est une notion massivement installée au cœur de la perception du social et du politique. Le vocabulaire de la « lutte des classes » (et même des « classes sociales ») a laissé place à celui de l'insécurité et de la « protection », et l'on préfère parler de « fractures » que de « conflits ». Il y a plusieurs manières d'appréhender cette mutation, et elles sont tout à fait pertinentes. Le tournant compassionnel succède au reflux de la théorisation marxiste qui mettait l'accent sur la lutte des travailleurs face aux maux de l'exploitation, aux inégalités sociales et aux injustices. Et si l'on considère les transformations de la

1. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, livre II, chap. 2, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1952, p. 519.

réalité sociale, il accompagne la fin des Trente Glorieuses, la montée du chômage, les difficultés de l'emploi, les précarisations croissantes qui créent de nouvelles vulnérabilités et font apparaître des profils inédits de populations démunies.

Ces lectures sont incontestables mais il faut aussi, pour comprendre l'omniprésence du phénomène, remonter jusqu'aux assises mentales et affectives qui, avec l'avènement de la modernité, ont profondément modifié le rapport que nous entretenons avec nos semblables. Tocqueville a analysé avec acuité l'émergence de la sensibilité démocratique liée au processus d'égalisation des conditions. Il a montré comment la compassion est au cœur de ce nouvel espace social universellement partagé où triomphe la ressemblance. Mais lui-même a puisé son inspiration dans la pensée rousseauiste qui, considérant l'être humain comme un *être sensible*, fait de la pitié le sentiment primitif, la matrice à partir de laquelle s'élabore le lien social.

Rousseau voit dans la pitié une donnée originaire, constitutive du sens de l'humain : elle est un affect structurant qui nous dispose à rentrer en communauté. La lente élaboration du « principe de pitié » permet de construire la notion générale d'humanité et donne accès à certains concepts moraux, telle la justice. Mais la capacité à partager les souffrances d'autrui n'est pas pour autant un principe politique qui détermine, sans médiation, les normes de l'action. Rousseau n'élabore pas une « politique de la pitié », même si un certain nombre de penseurs de la modernité politique – et notamment Hannah Arendt – lui en imputent la responsabilité. L'homme compatissant n'est pas l'homme compassionnel.

Il faut alors, avant de poursuivre l'analyse, clarifier l'emploi

du vocabulaire. Doit-on utiliser indifféremment les termes de pitié ou de compassion, ou bien les distinguer ? On parle aujourd'hui de démocratie et de politique compassionnelles, de posture ou de registre compassionnels, etc. Pour désigner la sensibilité à la souffrance dans son usage « démocratique », le terme de « pitié » paraît sans doute empreint de trop de condescendance et d'un sentiment de supériorité mal venu. Rousseau parle quant à lui de « commisération » et surtout de « pitié ». Tocqueville, qui s'intéresse avant tout aux mécanismes de la socialité démocratique, utilise les termes de « sympathie » ou de « compassion ». Et il est vrai que le mot « sympathie » provient du grec (*sun-patheia*: co-souffrance, participation aux souffrances), et qu'il a ensuite pris un sens plus large, comme l'indique Adam Smith dans son introduction à la *Théorie des sentiments moraux* (1759) : « Pitié et compassion sont des mots appropriés pour désigner notre affinité avec le chagrin d'autrui. Le terme de sympathie qui, à l'origine pouvait peut-être signifier la même chose, peut maintenant et sans aucune impropriété de langage être employé pour indiquer notre affinité avec toute passion quelle qu'elle soit. »

Quant à Hannah Arendt, elle prend soin de distinguer, dans une acception qui lui est propre, la « compassion » – sentiment privé – et la « pitié », qui généralise et investit de manière ruineuse le champ du politique jusqu'à se constituer en « politique de la pitié ». Ces distinctions sémantiques seront certes évoquées dans la mesure où elles permettent de clarifier les diverses perspectives, mais je me réglerai essentiellement sur l'usage contemporain, qui met en avant la compassion comme capacité de « souffrir avec » plutôt que la « pitié », dérivée du latin *pietas* et donc trop connotée par

sa proximité avec la piété. Si nous parlons aujourd'hui de « compassion » plutôt que de « pitié », c'est précisément parce que l'emploi du terme ne fait plus référence au sentiment religieux ni à l'idée d'une obligation envers Dieu d'où découle l'obligation envers les « pauvres ».

Autre problème et non des moindres : celui de la *représentation*. La compassion a, on ne le sait que trop, partie liée avec le spectacle et le spectaculaire. « On risque moins de mourir sous l'œil des caméras », disait Bernard Kouchner. Mais la critique de cet usage spectaculaire n'a de sens que si elle prend en compte la source théâtrale. Car la pitié a d'abord été pensée comme une émotion tragique : elle est issue de l'univers du théâtre, de l'antique tragédie grecque. Cette parenté ouvre bien des perspectives sur la crise de la représentation, la question de la « participation » et son rapport à la visibilité. Comme on l'a fort justement remarqué, les Enfants de don Quichotte ont réussi, précisément par leur action spectaculaire, à mobiliser une émotion que les associations qui travaillaient depuis longtemps sur le terrain n'avaient pas réussi à susciter. Faut-il les condamner au seul motif qu'ils ont tiré parti des conditions médiatiques propices aujourd'hui à éveiller l'intérêt ?

Nous sommes trop souvent confrontés dans l'actualité immédiate à une alternative ruineuse : d'un côté, on nous dit que la politique compassionnelle déresponsabilise encore plus les démunis, qu'elle renforce l'assistanat impliqué par la multiplication des « droits à » au détriment de l'action libre et responsable, que favorise l'exercice des « droits de ». On méconnaît ainsi, au nom d'un supposé réalisme, la dimension anthropologique de la compassion qui fonde

la réciprocité. On feint surtout d'ignorer l'irruption des nouvelles précarités, le surgissement de nouvelles fragilités qui requièrent qu'on ne pense pas seulement la question sociale en termes de redistribution, mais aussi en termes de reconnaissance. Mais précisément, la compassion n'est pas la reconnaissance. Quel rapport entretient-elle avec les exigences que doit s'assigner une « société décente », à savoir une société qui n'humilie pas ses membres en portant atteinte à leur dignité et à leur estime de soi<sup>1</sup>?

D'un autre côté, si on s'installe dans une posture de dénonciation de la misère du monde, on proteste de l'incapacité effective de l'action politique et on hypertrophie la dimension compassionnelle. Or il apparaît que cette logique peut être réinvestie, de façon tout à fait paradoxale si ce n'est perverse, dans les discours et les conduites politiques. Les adresses du candidat Sarkozy à la « France qui souffre », les gestes compassionnels – la candidate Ségolène Royal posant sa main sur l'épaule du handicapé dans sa chaise roulante devant plusieurs millions de téléspectateurs – touchent de nouvelles formes de fragilité affective. Ils se situent sur le terrain d'une proximité et d'une empathie rendues possibles par le socle égalisateur de la démocratie moderne<sup>2</sup>. Mais il est

1. Avishai Margalit, *La Société décente*, trad. fr. Fr. Billard revue par L. d'Azay, Climats, 1999. Axel Honneth, dans une perspective assez proche, parle de « société du mépris ». John Rawls lui-même souligne, dans sa *Théorie de la justice*, que la perte de l'estime de soi et le sentiment d'humiliation affectent les défavorisés.

2. Dans cette perspective, de tels gestes sont aux antipodes des actes thaumaturgiques et des rites guérisseurs (comme le toucher des écrouelles) par lesquels les rois de France et d'Angleterre ont témoigné, jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, de la sacralité du pouvoir royal et de la transcendance dont il était investi.

permis de se demander si ces postures ont quelque rapport avec l'exigence rousseauiste de transformer la pitié éprouvée devant la souffrance des autres en défense de leurs *intérêts*: « dans l'intérêt qu'il [le spectateur sensible] prend à tous les misérables, les moyens de finir leurs maux ne sont jamais indifférents pour lui<sup>1</sup> ». La pitié cesse alors d'être immédiate, elle se règle sur un principe d'équité et de justice.

Péguy rappelait que « le devoir d'arracher les misérables à la misère et le devoir de répartir également les biens ne sont pas du même ordre ». Le premier, disait-il, est un « devoir d'urgence », le second est un « devoir de convenance »<sup>2</sup>. Le premier est un préalable, antérieur à la question de la meilleure cité ou de la moins mauvaise. Le second présuppose que nul ne soit, en raison de sa misère économique, exclu du pacte civique.

Il y a plusieurs façons de lire ces mots de Péguy : on peut en tirer argument pour établir la priorité de la fraternité et des valeurs morales sur les valeurs politiques, sur la revendication de justice et d'égalité. Ce n'est pas le plus intéressant. On peut aussi considérer que cette distinction est structurante et qu'elle nous conduit à interroger les paradoxes de la compassion. Si le triomphe de la compassion a partie liée avec les avatars de la politique-spectacle, il est susceptible

---

Sur ce sujet, voir l'ouvrage de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges : étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1983.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, livre IV, Garnier, 1976, p. 301. Toutes les références au texte de l'*Émile* seront données dans cette édition.

2. Charles Péguy, *De Jean Coste*, in *Cahiers de la quinzaine*, 4 novembre 1902.

## *L'homme compassionnel*

d'accroître la passivité des individus. Car le fait de jouer sur leur vulnérabilité et leur insécurité affective ne favorise pas leur capacité d'agir : cela l'inhibe en renforçant des modalités d'adhésion enracinées dans l'hypertrophie du sentiment, c'est-à-dire dans la sentimentalité.

Les choses ne sont pourtant pas si simples : le sentiment d'humanité – souvent recouvert par le désenchantement et la lassitude des citoyens – resurgit à certains moments, dans des mouvements inédits issus de la société civile. L'espace public n'est pas vidé de son sens au motif qu'y interviennent des affects tels que la compassion mais aussi la colère ou l'indignation. Car la sensibilité n'est pas le contraire de la rationalité. Pour réagir de façon « raisonnable », il faut d'abord avoir été « touché » par l'émotion. Ce qui s'oppose à la rationalité, c'est l'insensibilité (l'oubli de la pitié, l'incapacité à éprouver de la compassion) ou, à l'inverse, la sentimentalité qui est une perversion du sentiment<sup>1</sup>.

Il y a certes quelque chose de tout à fait paradoxal et de très incertain dans cette nouvelle donne. Car si la compassion a investi le réel de la politique, tout le problème est de savoir selon quelles modalités et par quelles médiations ce socle sensible peut donner lieu à des forces agissantes. Mais cela ne se fera ni à la place de ni contre la distance requise par le politique. Le politique – s'il présuppose quelque chose comme un « sens » de la communauté – implique dans son exercice la reconnaissance des conflits et, symétriquement, l'existence des conflits menés en vue de la reconnaissance.

1. Voir Hannah Arendt, « De la violence », *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Pocket, « Agora », 2002.

# I

## La compassion démocratique

« Dans les siècles démocratiques, les hommes se dévouent rarement les uns pour les autres ; mais ils montrent une compassion générale pour tous les membres de l'espèce humaine. On ne les voit point infliger de maux inutiles, et quand, sans se nuire beaucoup à eux-mêmes, ils peuvent soulager les douleurs d'autrui, ils prennent plaisir à le faire ; ils ne sont pas désintéressés mais ils sont doux. »

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*



## Égalité et compassion

Un certain penchant compassionnel, aujourd'hui, nous habite: il a pénétré nos postures, nos usages, notre imaginaire. Qu'est-ce qui nous porte à tant de sensibilité à l'égard de la souffrance d'autrui? Nous ne sommes plus seulement touchés au cœur par la souffrance de nos proches mais atteints par celle de nos semblables, fussent-ils éloignés dans l'espace et même dans le temps.

De cette mutation du regard, Tocqueville a proposé une lecture désormais incontournable: la logique compassionnelle s'enracine dans le processus d'«égalisation des conditions» qui caractérise la démocratie moderne. Laquelle n'est pas seulement une forme de gouvernement, mais un type de société: autrement dit un style d'existence, un socle de passions communes, un mode de relations entre les hommes. Démocratique est la société qui, succédant à l'Ancien Régime, a entériné l'abolition des distinctions et des privilèges liés à la naissance. Que les individus y soient «socialement» égaux n'implique bien sûr ni égalité

économique ni égalité intellectuelle. Contrairement à la société d'Ancien Régime où chacun se voyait assigner dès la naissance une place déterminée, la société démocratique a pour loi la mobilité. «À chaque instant, le serviteur peut devenir maître et aspire à le devenir ; le serviteur n'est donc pas un autre homme que le maître<sup>1</sup>.» Le maître n'est plus unique en son genre et le règne de l'égalité témoigne de la commune appartenance de tous les individus quels qu'ils soient à une espèce dont ils sont les membres et les représentants.

Tocqueville a pris ainsi en compte une dimension fondamentale : celle de *l'imaginaire social*. Car lorsqu'on passe de l'irremplaçable singularité des maîtres à l'universalité des individus, ce sont les passions, les désirs, les aspirations qui se transforment et se renouvellent. C'est dire que l'«égalité des conditions» est avant tout théorique. Les maîtres ont perdu leurs privilèges, et tous *se sentent* égaux. «Je n'ai pas rencontré, en Amérique, de si pauvre citoyen qui ne jetât un regard d'espérance et d'envie sur les jouissances des riches, et dont l'imagination ne se saisît à l'avance des biens que le sort s'obstinait à lui refuser<sup>2</sup>.» En vain «la richesse et la pauvreté, le commandement et l'obéissance mettent accidentellement de grandes distances entre deux hommes, l'opinion publique, qui se fonde sur l'ordre ordinaire des choses, les rapproche du commun niveau et crée entre eux une sorte d'égalité imaginaire, en dépit de l'inégalité réelle de leurs conditions<sup>3</sup>».

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, «GF», 1981, tome II, p. 225-226.

2. *Ibid.*, tome II, p. 163.

3. *Ibid.*, tome II, p. 226.

La nouveauté est bien dans le *regard* que les individus portent à la fois sur eux-mêmes et sur les autres. Regard ambivalent, s'il en est : chacun se reconnaît comme le semblable de l'autre, dans un processus d'indifférenciation et d'indistinction. Mais, au sein de cette tendance à l'uniformité, chacun voudrait aussi accentuer sa singularité, sa « petite différence ». La logique du semblable est à la fois une logique de l'universalisation et une logique de la distinction. Telle est l'assise mentale et affective dont se nourrit la disposition compassionnelle.

Une société aristocratique durcit les clivages de tous ordres entre les membres des diverses castes, « états » ou « rangs ». Parce que les places y sont distribuées de manière irrévocable, les membres d'une même classe se considèrent comme les enfants d'une même famille et éprouvent les uns pour les autres une « sympathie » active. Mais chaque groupe a des manières de penser et de sentir si différentes que les individus qui le composent ne ressemblent pas aux autres : à peine ont-ils l'impression de faire partie de la même humanité. Le serf peut se dévouer pour son seigneur, le noble peut protéger ses paysans : ce sont là des « obligations mutuelles » qui n'ont pas grand-chose à voir avec le sentiment d'appartenir à une même espèce humaine. En bref, dans une société aristocratique, il n'y a de « sympathies réelles qu'entre gens semblables » et l'on « ne voit ses semblables que dans les membres de sa caste<sup>1</sup> ».

On en trouve une illustration significative dans la lettre où M<sup>me</sup> de Sévigné, écrivant à sa fille, décrit sur un ton

1. *Ibid.*, tome II, p. 206.

enjoué et badin les atrocités qui ont accompagné la répression d'une émeute populaire en Bretagne. Et Tocqueville de commenter: « On aurait tort de croire que M<sup>me</sup> de Sévigné [...] fût une créature égoïste et barbare: elle aimait avec passion ses enfants et se montrait fort sensible aux chagrins de ses amis; et l'on aperçoit même, en la lisant, qu'elle traitait avec bonté et indulgence ses vassaux et ses serviteurs. Mais M<sup>me</sup> de Sévigné ne concevait pas clairement ce que c'était que de souffrir quand on n'était pas gentilhomme<sup>1</sup>. » Ne concevant pas que les « misérables » punis avec tant de dureté participent de la même humanité, elle ne pouvait s'identifier à leurs souffrances ni éprouver pour eux de la compassion.

Il en va tout autrement avec le nouvel âge des siècles démocratiques. Car l'imagination démocratique implique la reconnaissance d'un semblable qui n'est pas seulement le membre du groupe ou de la caste, mais le membre de l'espèce humaine. La nouvelle norme de l'égalité fait advenir « la notion générale du semblable », et va de pair avec l'« adoucissement des mœurs ». Ce sont là, d'après Tocqueville, deux faits corrélatifs. En effet, l'imagination démocratique est propre à s'étendre: elle va du proche au lointain. Tous les hommes « ayant à peu près la même manière de penser et de sentir », chacun peut ainsi extrapoler à partir de ce qu'il ressent et l'imagination le met facilement à la place de tout autre. Il ne faudrait pas croire pour autant que notre sensibilité est plus grande que celle des hommes du passé: elle se porte simplement sur plus d'objets. Cette sensibilité généralisée, Tocqueville la qualifie d'« instinct » pour bien

1. *Ibid.*, tome II, p. 208.

marquer qu'elle n'est pas un sentiment électif, qu'elle ne relève pas d'un choix. La compassion ne procède ni du raisonnement ni de l'incitation au devoir : elle est issue d'un mécanisme quasi spontané d'identification au semblable comme tel. Vue sous cet angle, elle est un sentiment tardif.

Mais le regard éloigné a son revers : il perd en intensité ce qu'il gagne en extension. Le lien des affections humaines s'étend et se desserre à la fois. En se diluant, il ne porte pas à agir. La généralisation des bons sentiments, c'est aussi la soumission à une sorte d'évidence qui, loin de contrarier la tendance de l'homme démocratique à se replier dans la sphère de la vie privée et dans la « solitude de son propre cœur », l'accompagne et la redouble. On se souvient des analyses visionnaires de Tocqueville sur les aspects désocialisants de la socialité démocratique, sur cette « foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes [...]. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine<sup>1</sup> ». La démocratie a brisé les cloisonnements traditionnels, elle a produit de la mobilité, elle a défait les anciennes solidarités : comment a-t-elle œuvré à d'autres recompositions ? Et en particulier, le penchant compassionnel a-t-il recréé de la socialité ? Arrache-t-il l'individu à l'isolement, au sentiment croissant qu'il a de sa solitude ?

1. *Ibid.*, tome II, p. 385.

## Compassion et déliaison

Si la posture compassionnelle témoigne d'une sensibilité à l'égard de l'autre que je tiens pour mon semblable comme tel, elle n'en a pas moins partie liée avec le souci que j'ai de moi-même. Comme l'a montré Rousseau, si l'amour de soi « nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes », la pitié nous inspire « une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et particulièrement nos semblables »<sup>1</sup>. Mais les deux sont indissociables, et, comme le souligne Allan Bloom, la force de Rousseau est bien d'avoir vu dans la pitié « une passion égoïste qui contient de la sympathie », susceptible de devenir « la base de la sociabilité »<sup>2</sup>. Le souci pour l'autre est partie prenante du souci de soi. C'est pour ne pas souffrir moi-même que je ne veux pas que l'autre souffre, et je m'intéresse à lui pour l'amour de moi. La pitié est bonne pour moi autant que pour les autres. Là où la maxime d'une justice raisonnée nous enjoint de faire à autrui ce que nous voudrions qu'il nous fasse – c'est l'énoncé de la Règle d'or –, le sentiment naturel nous porte à dire : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible. »

La compassion n'est donc pas un sentiment « altruiste » et cela n'a rien de répréhensible. Rousseau n'émet à ce propos aucun jugement moral. Tout le problème est plutôt de savoir

1. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 1971, p. 153.

2. Allan Bloom, « L'éducation de l'homme démocratique ; Émile », in *Commentaire*, n° 5, printemps 1979, p. 40.

## Dans la même série

Perry Anderson  
*La Pensée tiède*  
*Un regard critique sur la culture française*  
2005

Jean-Pierre Dupuy  
*Petite Métaphysique des tsunamis*  
2005

Alain Lefebvre et Dominique Méda  
*Faut-il brûler le modèle social français?*  
2006

Eva Illouz  
*Les Sentiments du capitalisme*  
2006

Antoine Garapon et Denis Salas  
*Les Nouvelles Sorcières de Salem*  
*Leçons d'Outreau*  
2006

Sylvie Goulard  
*Le Coq et la Perle*  
*Cinquante ans d'Europe*  
2007

Éric Aeschimann  
*Libération et ses fantômes*  
2007

Guillaume Tabard  
*Latin or not latin*  
*Comment dire la messe*  
2007

Zygmunt Bauman  
*Le Présent liquide*  
*Peurs sociales et obsession sécuritaire*  
2007

Antonio Negri  
*Goodbye mister socialism*  
2007