



HAL
open science

La signification politique de la compassion

Zona Zarić

► **To cite this version:**

Zona Zarić. La signification politique de la compassion. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2021. Français. NNT : 2021UPSLE099 . tel-04235982

HAL Id: tel-04235982

<https://theses.hal.science/tel-04235982>

Submitted on 10 Oct 2023

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.

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à ÉCOLE NORMALE SUPERIEURE — ULM

La signification politique de la compassion

Soutenue par

Zona Zarić

Le 14 décembre 2021

École doctorale n° 540

**LETTRES, ARTS, SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES**

Spécialité

PHILOSOPHIE

Composition du jury :

Sandra, LAUGIER,
PROFESSEURE, Université Paris 1
Panthéon-Sorbonne

*Présidente du jury
Rapporteuse*

Paul, AUDI,
PROFESSEUR

Examineur

Philip, GOLUB,
PROFESSEUR, American
University of Paris (AUP)

Rapporteur

Marc, CRÉPON,
PROFESSEUR, École
Normale Supérieure ULM

Directeur de thèse

Cynthia, FLEURY,
PROFESSEURE, Conservatoire
national des arts et métiers

Directrice de thèse

Table des matières

Table des matières	2
Remerciements	7
INTRODUCTION GÉNÉRALE	8
1. Une tentative de philosophie clinique de la compassion	8
1.1. L'éprouvé du « manque d'humanité »	8
1.2. Histoire et métamorphose du concept la compassion	10
1.3. Une culture de la compassion pour reconfigurer nos imaginaires	15
1.4. La mécompréhension de la compassion	17
1.5. Le nouveau champ social de la compassion	18
2. Une catégorie appropriée pour l'analyse de l'action dans le domaine public ?	22
2.1. Éthique et politique : l'en-deçà du cosmopolitisme	22
2.2. Typologie des critiques de la compassion	23
3. La compassion comme continuité de l'humanité	29
3.1. Une relation sociale paradoxale	29
3.2. Les nouveaux « champs » de la compassion	33
4. Penser l'altérité à l'ère de l'Anthropocène	36
4.1. L'absence de compassion envers la nature	36
4.2. La redécouverte anthropocénique de la vulnérabilité	39
5. Vers une philosophie politique de la compassion	42
5.1. Du paradigme du sujet à celui de la relation	42
5.2. Le mode relationnel de présence au monde	44
5.3. Redéfinir la transcendance à l'aune de la compassion	46
Petite généalogie personnelle	48
L'interrogation sur la compassion au cœur d'un parcours de vie pris dans l'engrenage de la guerre	48
DE LA CRITIQUE À LA CRISE	54
Introduction	55
1. La genèse de la crise	57
1.1. Plaidoyer pour une néo-modernité de la compassion	57
1.2. Le rôle du sentiment dans la connaissance du monde	66
1.2.1. Le Moyen Âge, l'homme à l'image de Dieu	70

1.2.2. L'âge classique et une apologie du sentiment	72
1.2.3. Les moralistes français et écossais du xvii ^e et xviii ^e siècle	76
1.2.4. L'époque des Lumières en France : contre les systèmes métaphysiques abstraits	79
1.2.5. Le xix ^e siècle, la notion d'Einfühlung	86
1.2.6. Le xx ^e siècle et ses philosophies hantées	90
2. Les ambiguïtés	96
2.1. Les deux compassions : Bergson et Zweig	96
2.2. Le problème de la temporalité : l'annonce au malade	98
2.3. Soignants et soignés : le partage et l'acceptation de sa propre vulnérabilité	100
2.4. La médecine à l'épreuve de la mort	102
2.5. La distance intime, présence et compassion	103
3. Les critiques	108
3.1. L'oubli de la vulnérabilité	108
3.1.1. La philosophie occidentale et la vulnérabilité : histoire d'un oubli	110
3.1.2. Responsabilité et finitude, ou soin et vulnérabilité ?	113
3.1.3. Le malheur, l'autre nom de la vulnérabilité : Simone Weil	115
3.1.4. Souci, nudité, fragilité, faim, pauvreté, fatigue : Levinas	119
3.1.5. Sartre et l'égologie première, la vulnérabilité seconde	125
3.2. La pitié est-elle monstrueuse ?	129
3.2.1. Tératologie de la pitié : Victor Hugo	129
3.2.2. Deux critiques radicales : Spinoza et Nietzsche	133
3.2.3. La critique de Hannah Arendt ou la visibilité de la compassion dans la sphère publique	140
Conclusion	150
ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE	153
Introduction	154
1. Repenser le sujet humain depuis – à partir de – sa vulnérabilité	161
1.1. Levinas et la « subjectivité tendre » : une entrée dans le « paradigme de la relation »	161
1.2. Fonction phorique de la compassion et « expérience d'autrui »	166

2. Le corps social ou il n'y a pas de « hors-monde »	172
2.1. Ni passivité ni sacrifice	172
2.2. Le sentiment d'humanité	175
3. Des usages du concept de compassion : une perspective historique	179
3.1. Les usages politiques du « pathos »	179
3.2. Du pâtir à l'agir, aux fondements d'une éthique cosmopolitique	183
4. La théâtralisation d'un/du monde	187
4.1. L'imaginaire moraliste de la politique	187
4.2. Supplicatio, clémence et compassion	190
4.3. L'obligation d'attention	194
4.4. Pitié et compassion	200
5. Le corps a-t-il une histoire ?	205
5.1. L'inscription du corps sensible dans la politique	205
5.2. L'autonomie ou la normalisation du corps	209
5.3. Les politiques du corps ou pour une éthique de la corporéité	212
5.4. Chair et empathie : l'incarnation comme compassion	218
6. De la compassion à l'expérience métaphysique d'autrui	221
6.1. La compassion comme « transcendantal affectif »	221
6.2. Le paradoxe de la réalité de la souffrance partagée	227
7. Discussions avec Levinas	234
7.1. La responsabilité n'est-elle qu'une compassion déguisée ?	234
7.2. Dépasser l'éthique lévinassienne : une éthique de l'engagement	236
Conclusion	239
POLITIQUE DE LA COMPASSION	242
Introduction	243
1. L'avènement d'une politique de la compassion	245
1.1. Hannah Arendt, la Révolution française et la politisation de compassion	245
1.2. Le lien constitutif entre l'ontologie et le politique	251
1.2.1. Uniformité vs diversité – une alternative réductrice ?	253
1.2.2. L'universalisation d'un sentiment ou il n'y a de l'universel que dans ce qui est universellement ressenti	255
1.2.3. L'usage démocratique de la compassion et de l'imagination	258
1.3. Le care comme forme d'existence : existence comme care	262

1.3.1. Une façon différente de vivre la moralité	266
1.3.2. Pas seulement un affect, mais également une activité	268
1.3.3. Le care féministe	270
1.4. Une philosophie politique de l'intercorporéité	274
1.4.1. Des passerelles entre le corps et la représentation du bien ou la dialectique du mal et du soin	277
1.4.2. La question sociale du malheur, qui en devenant visible devient question politique	279
1.4.3. Quelle réalité du malheur ?	280
2. La postmodernité et l'appauvrissement des liens	281
2.1. La figuration de la violence et la critique du postmodernisme à travers la compassion	281
2.2. Le sujet néolibéral	284
2.2.1. L'aliénation (post)moderne	289
2.2.2. Déracinement comme aliénation de son passé, de sa culture et de soi	291
2.3. La société du spectacle	293
3. La compassion, un transcendantal affectif	297
3.1. Le lien intime entre les réponses à la douleur d'autrui et le sentiment d'appartenance	297
3.1.1. Extension de la signification du sentiment	299
3.1.2. Solidarité et compassion	302
3.1.3. Compassion – appropriation des valeurs de l'Autre	306
3.2. La constitution politique de la subjectivité plurielle	308
3.2.1. La compassion comme élément constitutif du groupe	312
3.2.2. Le souci du monde commun	319
3.3. La compassion comme lien entre le naturel et le surnaturel	322
3.3.1. Un patriotisme de la compassion	327
3.3.2. Le pouvoir d'une émotion sociale	329
Conclusion	331
CONCLUSION GÉNÉRALE	334
Une révolution en douceur	334
Le corps en scène, le corps enseigne	339

Entendre l'appel	341
La compassion : un pari osé	342
Récupérer la place publique	343
Bibliographie	345
Livres et articles consultés (non cités)	366

Remerciements

Je remercie très vivement Marc Crépon et Cynthia Fleury pour leur confiance et leur bienveillance, et aussi pour la voie qu'ils ont tracée dans la philosophie française, dans laquelle je me suis reconnue, et qui m'a formée.

Je remercie Sandra Laugier, Philip Golub et Paul Audi d'avoir accepté d'être membres du jury. Leurs écrits m'ont guidée et m'ont permis de formuler l'hypothèse qui soutient cette thèse.

Je remercie mes camarades de l'ED540 qui ont accompagné ses années de thèse, et avec lesquels j'ai été heureuse de partager ma vie de doctorante. Merci à Alenka, Micol, Maria, Nibras, Francesca et Pauline.

Enfin, je n'aurais jamais trouvé mon chemin jusqu'à l'aboutissement de cette thèse sans le soutien infaillible de Laure Barillas et Ivica Mladenović.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Une tentative de philosophie clinique de la compassion

1.1. L'éprouvé du « manque d'humanité »

Nous avons tous été amenés à éprouver et réprocher un « manque d'humanité » dans le monde. Dans la rue ou dans nos institutions publiques, dans notre vie privée ou dans la sphère politique, nos relations sociales nous semblent souvent dénuées d'humanité. Que traduit ce ressenti qui s'exprime dans nos discussions ordinaires ? Qu'investissons-nous dans notre appréhension de l'humain et de l'inhumain ? Nos attitudes envers les migrants sont inhospitalières, nos comportements dans les transports paraissent égoïstes, nos hôpitaux manquent d'empathie, nos hommes et femmes politiques nous semblent indifférents... De quoi témoignent ces critiques ? Quelles préoccupations sociales révèlent-elles ? De quels besoins vitaux ces plaintes sont-elles le reflet ?

Ce sentiment d'isolement peut nous encourager à nous tourner vers l'autre, mais il incite aussi au repli sur soi et tend à conforter des attitudes individualistes. Comment résister à l'isolement et au repliement individualiste de nos sociétés occidentales atomisées ? Pouvons-nous espérer une nouvelle politique « compassionnelle », un changement de paradigme politique ?

Une philosophie clinique nous incite, à partir de l'observation de ces symptômes contemporains, à tenter d'en décrire les pathologies sociales et à proposer des remèdes. Être à l'écoute de ces symptômes permettra de comprendre les visions de l'humain qui les sous-tendent, les rapports au

monde que celles-ci dénotent, et les espoirs que, malgré tout, elles nourrissent encore. En cherchant à réinventer les liens entre politique et éthique, nous nous demanderons comment chacun de nous peut prendre soin de soi, des autres et du monde. Contre l'apathie et le repli sur soi, il devient nécessaire de mobiliser une réponse compassionnelle et soignante, envers les autres comme envers soi-même¹.

Tel est le dessein de cette thèse : armer les théories politiques d'une philosophie de la compassion qui soit tout autant une méthode, une politique et une *praxis*². Nous souhaitons ainsi participer à ce moment théorique humaniste³ qui semble se révéler et s'affirmer, en ce XX^e siècle, en philosophie morale et politique. Ce mouvement humaniste explore, à travers l'élaboration d'un nouveau paradigme, notre capacité à développer des représentations de la vie humaine jusqu'alors inexprimées, qui viennent mettre en évidence des carences philosophiques historiques.

¹ Voir, à ce sujet, Pauline Bégué et Zona Zarić, « Rendre visible », in Pauline Bégué et Zona Zarić (dir.), *Soin et compassion. Un nouveau paradigme pour la philosophie politique ?*, Paris, Hermann, 2021, p. 8-35.

² « Ce terme désigne chez Aristote l'action dont la fin est interne, propre, qui dès lors peut être considérée comme parfaite. Ainsi voir et penser sont considérés comme relevant de la *praxis*. En ce sens, la *praxis* s'oppose à la *poiesis*. La finalité de la *praxis* est donc l'*eupraxis*, l'"action heureuse et bonne" : "Tout art et toute investigation, et pareillement toute 'action' (*praxis*) et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble." Sur le plan éthique, la *praxis* définit ainsi le domaine de la *phronesis*. La *praxis* se distingue également de la *theoria*, la "contemplation". Dieu, "Pensée de la pensée", contemple mais n'agit pas au sens de la *praxis*. Son activité est purement théorique. En revanche, l'homme doit partager son activité entre contemplation et action. La philosophie marxiste nomme *praxis* l'action par laquelle l'homme transforme le milieu naturel pour répondre à ses besoins, autrement dit l'activité matérielle de l'homme dans l'histoire et récuse la distinction *theoria* – *praxis* : "Toute vie sociale est essentiellement 'pratique' (*praktisch*). Tous les mystères qui entraînent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la 'pratique' (*Praxis*) humaine et dans la compréhension de cette pratique (*Praxis*)." (Marx) La *praxis* comme production matérielle par les hommes de leur existence produit également leur pensée. Elle est alors ce que fait l'homme en même temps que ce qui le fait. » Elsa Rimboux, « Praxis », in Michel Blay (dir.), *Grand Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse/CNRS Éditions, 2003, p. 842.

³ Auquel appartiennent les mouvements féministes, les théories du *care*, l'éthique animale, les théories écologistes et environnementales, l'éthique de la considération, la Queer Theory, etc.

1.2. Histoire et métamorphose du concept la compassion

La compassion est l'une des idées les plus discutées par les penseurs depuis l'Antiquité. Ainsi, le philosophe confucéen Mencius avance que la vertu primordiale de la bienfaisance (*ren*) se traduit par la compassion que l'on peut ressentir pour la détresse d'autrui, ce qui, selon lui, fait d'elle un sentiment fondamental de la vertu⁴. Aristote, quant à lui, dans le chapitre VIII du livre II de la *Rhétorique*, parle de l'ἔλεος – mot traduit parfois par « pitié », parfois par « compassion » – qui désigne le chagrin suscité par le fait d'être confronté au malheur ou à l'affliction de personnes ne l'ayant pas mérité : « La compassion est un sentiment désagréable qu'on éprouve à la vue d'un mal destructeur ou désagréable, qui frappe quelqu'un qui ne le mérite pas – mal qu'on peut s'attendre à subir, soi ou l'un des siens, ce mal apparaissant proche⁵. » Cependant, comme l'ont souligné Jean-Claude Milner et ensuite Paul Audi⁶, dans le contexte de l'époque, le champ de la compassion est loin de recouvrir celui de l'*universel* – du moins tel qu'on l'entend au sens moderne du terme, qui intègre la *pluralité* et le *nombreux* comme éléments constituants⁷.

⁴ Voir, à ce sujet, Maude Ouellette-Dubé, « Compassion (A) », in Maxime Kristanek (dir.), *L'Encyclopédie philosophique* [en ligne], 2019 [consulté le 28 septembre 2021], disponible à l'adresse : <<https://encyclo-phil.fr/compassion-a>> ; Bryan Van Norden, « Mencius », in Edward Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], 2019 [consulté le 28 septembre 2021], disponible à l'adresse : <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/mencius/>>.

⁵ Cité dans Paul Audi, « D'une compassion l'autre », *Revue du MAUSS*, vol. 32, n° 2, 2008, p. 188. Voir, à ce sujet, Aristote, *Rhétorique*, Paris, Le Livre de Poche, 1991. Par ailleurs, la compassion ne fait pas toujours l'objet d'éloges. Par exemple, Sénèque la déconseille car il la juge comme étant le défaut d'une excessive sensibilité qui dérange la sérénité de notre esprit et nous détourne du chemin de la vie bonne. Sénèque, *De la clémence*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

⁶ Jean-Claude Milner, « Une conversation sur l'universel », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 6, 2007, p. 77-91 ; Paul Audi, « D'une compassion l'autre », art. cit., p. 190-195.

⁷ Il en va différemment de l'universel antique, du moins de celui qu'Aristote appelle *to katholou* : tout d'abord, du point de vue de la langue, il s'énonce au singulier plutôt qu'au pluriel (quant au syllogisme type de la logique aristotélicienne, on dira que « tout homme est mortel » et non pas : « tous les hommes sont mortels ») ; puis, sur le plan conceptuel, l'universel dont fait cas Aristote a pour rôle d'exprimer la « complétude » et l'« intégrité » plutôt que les « grands nombres ». Paul Audi, « D'une compassion à l'autre », art. cit., p. 190.

D'après Milner et Audi, c'est dans la logique impériale d'Alexandre le Grand⁸ ainsi que dans la fondation de l'Église catholique que l'on pourrait trouver l'ancrage de l'universel dans le très grand nombre, et par conséquent l'*universalisation de la compassion* dans les esprits. À partir de cette logique impériale – qui déjà tenait du sacré – il est sans conteste que le christianisme – religion prosélyte, contrairement au judaïsme – a bénéficié de la conquête du plus grand nombre. Or la conquête – jusque dans ses manifestations les plus sanglantes – implique la mise en évidence et la valorisation d'une conception du monde qui intègre dans sa définition le très grand nombre et l'indéterminé.

Sur le parcours qui conduit de cette rupture provoquée dans l'hellénisme par la logique impériale à l'universalisation de la compassion, quatre étapes auront été historiquement déterminantes : 1) *l'émergence du christianisme*, et surtout l'influence intellectuelle de saint Paul ; 2) *l'humanisme de la Renaissance*, où l'on reconnaît la valeur de la « dignité humaine » ; 3) *la révolution dans les sciences physiques*, qui substitue, selon la formule remarquable d'Alexandre Koyré, l'« univers infini au monde clos » ; 4) *la philosophie des Lumières*, qui enfin consacre la fraternité des hommes par leur égalité présumée⁹.

Face au déclin religieux ainsi qu'aux avancées de la raison critique et de l'esprit libre que connaît le XVIII^e siècle, la réflexion fondamentale consiste à savoir comment, dans un tel contexte, éviter l'anomie d'une société où les

⁸ « Contre les enseignements explicites d'Aristote, Alexandre a imposé l'idée que tous les hommes, Grecs et Barbares, partagent la même communauté de nature ; cette communauté doit être entendue comme une parenté au sens strict : les êtres humains sont frères, dans la mesure exacte où ils sont, en dernier ressort, nés d'un même père naturel, qui est le Cosmos ». Jean-Claude Milner, « Une conversation sur l'universel », art. cit., p. 82.

⁹ Voir, à ce sujet, Paul Audi, « D'une compassion l'autre », art. cit.

individus seront bientôt « libres et égaux » et maintenir le lien social¹⁰. La sociabilité, étroitement associée à la civilité – qui apparaît et se développe au début du XVI^e siècle – devient ainsi l’objet d’une réflexion qui ne cessera de mobiliser les penseurs du XVIII^e siècle et sera à la genèse de tout questionnement sur la compassion, d’Adam Smith à Jean-Jacques Rousseau. Derrière cette approche se cache un intérêt marqué pour les attributs nécessaires au bon fonctionnement de la société profane, voire une remise en question de ses fondements, tels que les vertus sociales, la nature humaine et l’idée d’humanité même. Ces hommes de lettres entendent trouver les règles du droit naturel à partir des principes fondamentaux de la nature humaine.

Comme le remarque Hannah Arendt dans *Essai sur la révolution*, ce n’est pas avant le siècle des Lumières que ces questions font irruption dans le domaine du politique :

[I]l ne va nullement de soi que le spectacle de la misère suscite la pitié ; même au long des siècles où la religion chrétienne de la miséricorde déterminait les critères moraux de la civilisation occidentale, la compassion opérait en dehors du domaine politique et souvent en dehors de la hiérarchie établie de l’Église¹¹.

Bien qu’elle soit aussi ancienne que le monde humain, c’est donc grâce aux esprits du XVIII^e siècle que l’amour de l’égalité, le rejet des privilèges revêt dès lors plus qu’une dimension psychologique, et que la compassion devient un concept politique agissant – qui atteindra son apogée à la Révolution

¹⁰ Nous nous appuyons ici sur les remarques de Claudine Haroche. Voir, donc, à ce sujet, Claudine Haroche, « La compassion comme amour social et politique de l’autre au XVIII^e siècle », in Jacques Chevallier et Dominique Cochart *et al.*, *La solidarité : un sentiment républicain ?*, Paris, PUF, 1992, p. 11-25.

¹¹ Hannah Arendt, *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1990, p. 70-71.

française¹² –, ainsi que la catégorie foncièrement profane que nous connaissons aujourd’hui.

Historiquement, la société a toujours reposé sur divers dispositifs tels que la charité, l’asile, l’entraide, l’assistance, le bénévolat, et sur des sentiments tels que la pitié, le soin, la générosité, l’empathie, la fraternité, l’altruisme, etc., pour porter secours aux personnes se trouvant en situation de dénuement, de vulnérabilité, de souffrance et d’exclusion sociale, c’est-à-dire les personnes en position de discordance par rapport aux normes sociales dominantes¹³.

Selon Claudine Haroche¹⁴, la compassion – fondée sur un désir d’égalité – représente depuis le XVIII^e siècle la volonté républicaine d’éliminer les discriminations et de combler les faiblesses pour faire naître et cultiver la sensibilité à l’autre, voire maintenir le lien social. Dans les pays modernes, on ne devient nominalement citoyen qu’en faisant preuve d’amour pour son semblable, en apportant son aide aux moins fortunés : en éprouvant de la compassion. C’est aussi une notion clé de la civilité républicaine et son apprentissage est un fondement essentiel de l’éducation morale du citoyen. Dès lors, la compassion affecte non seulement la vie collective mais aussi la vie personnelle, intime, psychologique et émotionnelle du citoyen et suscite une législation et une politique de solidarité (depuis le mouvement de solidarisme du XIX^e siècle jusqu’à l’État providence du XX^e siècle, qui généralise le système de protection sociale).

¹² Par exemple, pour Robespierre, il était évident que la seule force qui pouvait et devait unir les différentes classes de la société en une seule nation était la compassion de ceux qui ne souffraient pas avec ceux qui étaient malheureux, des classes plus aisées avec le peuple. La bonté de l’homme à l’état de nature était devenue une évidence pour Rousseau, car il considérait que la compassion était la réaction humaine la plus naturelle à la souffrance d’autrui, et donc le fondement même de tout rapport humain authentiquement « naturel ». *Ibid.*, p. 79-80.

¹³ Voir, à ce sujet, Henri Dorvil, Sarah Boucher Guèvremont et Vincent Marzano-Poitras, « Le travail social, un métier de compassion », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 65, 2018, p. 195-204.

¹⁴ Claudine Haroche, « La compassion comme amour social et politique de l’autre au XVIII^e siècle », art. cit.

La compassion a commencé à s'installer dans la vie politique contemporaine avec, notamment, la prégnance de l'humanitaire comme modalité d'action alternative devant l'incapacité des États-nations à faire face aux nouveaux défis mondiaux – liés, entre autres, aux transformations climatologiques, aux questions migratoires et aux nouvelles formes de conflits armés. Cette présence de la compassion sur la scène sociopolitique d'aujourd'hui doit aussi beaucoup à l'émergence du *care* et du « prendre soin » comme philosophie d'un rapport nouveau au monde, fondé sur la vulnérabilité, faisant de la relation à l'autre le *nexus* de la vie sociale, faisant de la souffrance sociale une modalité d'expression de la difficulté à vivre en société en même temps qu'un nouveau paradigme de l'intervention sociale. Vie bonne, vulnérabilité et communs sont en train de devenir des thèmes privilégiés du débat éthique, social et politique contemporain.

Les concepts voyagent, ils ont une histoire, au sens où ils passent d'une discipline ou d'un champ sémantique à l'autre. Parfois une science exacte emprunte au langage courant un mot qu'elle transforme en concept dans le cadre restreint d'une discipline particulière. Ce sens demeure stable à travers l'histoire de la langue – malgré l'instabilité des usages – et la compassion, classiquement, signifie la capacité à s'émouvoir du malheur de l'autre, une sensibilité devant l'irruption en moi de la douleur d'autrui. Pourtant, cette douleur n'est pas ressentie comme telle dans une impossible communion de sentiments, elle est une intuition par laquelle je reconnais ma propre vulnérabilité dans celle d'autrui, à travers sa souffrance, elle est ce sans quoi aucune vie morale ne serait possible. Et pourtant – comme nous le verrons dans la première partie –, si la compassion ne se laisse pas éclairer par des considérations raisonnées et visant à l'universel, elle ne peut fournir une assise pour les décisions toujours singulières auxquelles la vie nous confronte.

1.3. Une culture de la compassion pour reconfigurer nos imaginaires

Avec cette thèse, nous faisons le pari qu'une culture de la compassion parviendrait à transformer nos imaginaires et nos visions du monde en participant au démantèlement des idéologies individualistes et consuméristes en vogue, et en nous incitant à « penser avec soin et agir dans la compassion¹⁵ ».

Comme le démontre Paul Gilbert¹⁶, bien que le bouddhisme considère que la compassion est un élément fondamental de notre nature, en Occident, nous avons longtemps pensé que notre nature profonde – nos dispositions évoluées – nous pousse à être plus impitoyables que bons. Nous avons grandi dans l'ombre de croyances selon lesquelles tout ce que la nature humaine a de fondamental est mauvais. Il est facile de comprendre pourquoi. Les derniers millénaires ont été marqués par des guerres et atrocités : les crucifixions massives des Romains, l'invention de la chambre de torture, la Shoah et les persécutions staliniennes ne sont que quelques exemples de l'utilisation de la terreur par les États et les religions. La cupidité a engendré l'esclavage, l'exploitation et l'asservissement des peuples. La violence, les abus, les brimades et l'insensibilité à l'école, au travail et à la maison minent le quotidien de nombreuses personnes, jusqu'aux jugements dépréciatifs que l'on porte sur soi-même, qui peuvent s'interpréter comme étant ancrés dans une indifférence à la douleur que l'on s'inflige. Nos divertissements, eux aussi, sont empreints d'une certaine fascination pour la cruauté : des jeux de gladiateurs aux fantasmes hollywoodiens modernes, la cruauté rôde dans l'imagination. Bien entendu, ces formes de divertissement ne sont pas

¹⁵ Pauline Bégué et Zona Zarić, « Agir avec compassion, penser un soin (en) commun », *Soins*, vol. 62, n° 814, 2017, p. 56.

¹⁶ Paul Gilbert, « Compassion and Cruelty, a Biopsychosocial Approach », in Paul Gilbert (dir.), *Compassion, Conceptualization, Research and Use in Psychotherapy*, Londres, Routledge, p. 10-11.

caractérisées par une adhésion explicite à la cruauté, mais par diverses manœuvres psychologiques qui aseptisent nos actions et les justifient comme étant non pas cruelles, mais méritées, légitimes et acceptables, et ce faisant relèvent le seuil de tolérance à l'intolérable¹⁷. Les Romains revendiquaient une passion pour la bravoure, la gloire et le mépris de la mort ; aujourd'hui nous revendiquons un désir d'excitation et de sensations fortes.

Comment parvenir à comprendre le fondement de nos normes de socialisation actuelles, si nous soutenons qu'elles ne sont pas le produit d'un mécanisme causal psychophysiologique, le résultat d'une ressemblance à l'autre imputable à la « nature humaine », mais la conséquence d'une idéologie dominante ? Comment accepter qu'elles doivent être fondées sur une sensibilité qui n'est pas l'affectivité des sentiments de sympathie mais l'affectivité au commandement moral ?

Un sentiment de tristesse envers un autre être humain ; l'empathie dans la douleur ou le chagrin ; la sensibilité à la souffrance d'autrui ou la capacité de se soucier de celui qui souffre, de se mettre à sa place pour mieux partager sa peine, de vouloir contribuer à son bien-être ; l'amour de son semblable ; la pitié qui conduit à plaindre et à partager les maux de l'autre ; l'affliction dont on témoigne à la vue ou au souvenir du malheur d'autrui ; un accompagnement ou le compagnonnage de l'amitié ; une émotion distincte de la tristesse, de la détresse ou de l'amour, qui incite à plaindre les autres, à partager leurs souffrances ainsi qu'à les aider par souci pour eux ; une vertu conférant la capacité de voir ou de ressentir la détresse d'autrui et de vouloir y remédier... Voilà quelques-unes des nombreuses grilles interprétatives de la compassion, l'une des notions centrales de l'imaginaire intellectuel humain ayant – pour paraphraser Louis Althusser¹⁸ – pour objet ce monde dans les formes

¹⁷ Voir, à ce sujet, Marc Crépon, *Inhumaines conditions. Combattre l'intolérable*, Paris, Odile Jacob, 2018.

¹⁸ Louis Althusser, *Solitude de Machiavel*, « 3. Philosophie et sciences humaines », Paris, PUF, 1998 [1963], p. 49.

effectives de son appréhension : celles de la perception, de la pratique sociale, de l'action politique, de la pratique théorique des sciences, de l'art, de la religion.

1.4. La mécompréhension de la compassion

Le dissensus autour de la signification univoque de la compassion ne doit pas qu'aux divers aspects historiques, nationaux, disciplinaires, théoriques ou idéologiques qu'elle revêt, mais aussi au fait qu'elle est souvent « mécomprise » ou incomprise, et se révèle alors parfois synonyme de pitié, d'empathie, de sympathie, de charité, mais aussi – bien que plus rarement – d'apitoiement, de commisération, de sollicitude, d'altruisme, de miséricorde, d'humanité, de philanthropie. S'ensuit une confusion de sens qui brouille la singularité du concept et fait obstacle à ce qu'il serve de pierre angulaire de la quête politico-philosophique de « la *vie bonne* avec et pour autrui dans des institutions justes¹⁹ ».

Faisant étymologiquement référence au nominatif hébreu et arabe *rahamim*²⁰ (l'utérus tremblant de la mère qui accouche), ainsi qu'aux mots latins *cum patior* et *compassio* (dérivé de *passio*, qui initialement signifie « souffrance », avec le préfixe *com*, lui-même issu de *compati*, c'est-à-dire *com* « avec » et *pati* « souffrir, endurer », voire « éprouver avec »), ou encore au mot

¹⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202.

²⁰ « Le mot hébreu *rahamim* est un pluriel qui signifie “entrailles”. Les hébreux considéraient que les entrailles, en tant que siège de tous les sentiments, pouvaient s'émouvoir sous le coup de la douleur ou d'une peine. C'est un sentiment qui a son origine au sein même de la personne. La miséricorde apparaît alors comme l'attachement d'un être à un autre. Mais le terme *rahamim* désigne surtout l'attachement qui unit Dieu à l'être humain, comme si les “entrailles de Dieu” frémissaient en pensant à l'homme. Ainsi Dieu s'émeut avec tendresse comme un père ou une mère à l'égard de leurs enfants. » *La Bible en français courant*, Villiers-le-Bel, Bibli'O, 1982, rév. 1997. « Toutes les langues issues du latin forment le mot compassion avec le préfixe “com” et la racine “passio” [...]. Dans d'autres langues, par exemple en tchèque, en polonais, en allemand, en suédois, ce mot se traduit par un substantif formé avec un préfixe équivalent suivi du mot “sentiment” (en tchèque : *sou-cit*; en polonais : *wspol-czucie*; en allemand : *Mit-gefühl*; en suédois : *med-känsla*). » Milan Kundera, *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1989, p. 36.

grec συμπάθεια (*sym patheia*), la compassion constitue un affect et une vertu humaine fondatrice. À l'origine, sympathie et compassion étaient synonymes, bien que l'évolution du mot « sympathie » tende à le rapprocher davantage de celui de « pitié », ou encore du mot moderne « empathie » – du terme allemand *Einfühlung*, créé en 1858 par le philosophe Rudolf Hermann Lotze et importé en anglais en 1908 –, qui sont perçus comme des *modes affectifs* mais relativement *passifs* – en comparaison de la compassion²¹ – de communication intersubjective envers ceux qui souffrent²².

Les réflexions sur la compassion peuvent être de nature métaphysique, mais aussi pragmatique, et porter sur la recherche quantitative et la fréquence à laquelle les membres d'une entité donnée éprouvent de la compassion. En la matière, les tenants de la métaphysique reprochent aux pragmatiques d'étudier des phénomènes qui ne peuvent être quantitativement mesurés et ne sont pas tangibles, alors que cette pratique pourrait être envisagée – dans les sciences sociales – comme un point de développement méthodologique.

1.5. Le nouveau champ social de la compassion

De nos jours, la compassion est surtout un concept analytique appliqué aux domaines de la médecine et du travail. Certains ateliers et formations pratiques en médecine s'attachent par exemple au rôle essentiel de la compassion pour les patients atteints de maladies mentales ou souffrant de

²¹ Dans le *Dictionnaire Larousse* on trouve la définition suivante : « La compassion est un sentiment par lequel un individu est porté à percevoir ou ressentir la souffrance d'autrui, et *poussé à y remédier*, par amour, morale ou éthique. » Nous soulignons.

²² Pour un approfondissement des divergences entre les concepts de compassion, de sympathie, d'empathie et de pitié, voir la partie II de cette thèse.

stress professionnel, ou encore de la perte de leur emploi²³. Les personnes en difficulté n'ont souvent pas d'autre recours que de se tourner vers leur entourage pour s'assurer un soutien psychologique et financier qui fait parfois l'objet de travaux scientifiques visant à développer des politiques publiques de soins.

Un certain nombre de chercheurs en sciences de l'organisation du travail ont récemment déployé des efforts significatifs pour conceptualiser la compassion et son rôle managérial dans le contexte du travail et des affaires, où la souffrance peut résulter de coercition et pressions en milieu professionnel²⁴. En outre, la « responsabilité sociale » des entreprises, le

²³ Voir, à ce sujet, Laura Barnard et John Curry, « Self-Compassion. Conceptualizations, Correlates, & Interventions », *Review of General Psychology*, n° 15, 2011, p. 289-303 ; Brandon Cosley, Shannon McCoy, Laura Saslow et Elissa Epel, « Is Compassion for Others Stress Buffering ? Consequences of Compassion and Social Support for Physiological Reactivity to Stress », *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 46, n° 5, 2010, p. 816-823 ; Daneault Serge, « La compassion dans notre système de santé. Le témoignage d'un praticien sur le terrain », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 65, 2018, p. 175-193 ; Ari Gounongbé, *Fatigue de la compassion*, Paris, PUF, 2014 ; Linda Fogarty, Barbara Curbow, John Wingard *et al.*, « Can 40 Seconds of Compassion Reduce Patient Anxiety ? », *Journal of Clinical Oncology*, vol. 17, 1999, p. 371-379 ; Charles R. Figley (dir.), *Compassion Fatigue. Coping with Secondary Traumatic Stress Disorder in Those Who Treat the Traumatized*, New York, Brunner/Mazel, 1995 ; Charles Figley, « Compassion Fatigue. Toward a New Understanding of the Costs of Caring », in B. Hudnall Stamm (dir.), *Secondary Traumatic Stress. Self-Care Issues for Clinicians, Researchers, and Educators*, Baltimore, Sidran Press, 1995, p. 3-28 ; Kimberson Tanco, Wadih Rhondali, Pedro Perez-Cruz *et al.*, « Patient Perception of Physician Compassion after a More Optimistic vs a Less Optimistic Message. A Randomized Clinical Trial », *JAMA Oncol.*, 2015, n° 2, p. 176-183 ; Paul Gilbert (dir.), *Compassion, Conceptualization, Research and Use in Psychotherapy*, Londres, Routledge, 2005.

²⁴ Voir, à ce sujet, Timothy Coombs, « Information and Compassion in Crisis Responses. A Test of Their Effects », *Journal of Public Relations Research*, n° 11, 1999, p. 125-142 ; Andre Delbecq, « Organizational Compassion. A Litmus Test for a Spiritually Centered Organizational Culture », *Journal of Management, Spirituality & Religion*, vol. 7, n° 3, 2010, p. 241-249 ; Peter Frost, *Toxic Emotions at Work. How Compassionate Managers Handle Pain and Conflict*, Boston, Harvard Business School Press, 2003 ; Jane Dutton, Jacoba Lilius et Jason Kanov, « The Transformative Potential of Compassion at Work », in Sandy Kristin Piderit, Ronald Fry et David Cooperrider (dir.), *Handbook of Transformative Cooperation. New Designs and Dynamics*, Palo Alto, Stanford University Press, 2007, p. 107-126 ; Jacoba Lilius, Jason Kanov, Jane Dutton, Monica Worline et Sally Maitlis, « Compassion Revealed. What We Know About Compassion at Work (and Where We Need to Know More) », in Cameron Speitzer (dir.), *Handbook of Positive Organizational Scholarship*, New York, Oxford University Press, 2013 ; Jodi Jacobson, « Compassion Fatigue, Compassion Satisfaction, and Burnout. Reactions among Employee Assistance Professionals Providing Workplace Crisis Intervention and Disaster Management Services », *Journal of Workplace Behavioral Health*, vol. 21, 2006, p. 133-152 ; Gilles Teneau et Nicolas Dufour, « L'organisation de la compassion en entreprise, un rôle managérial émergent », *Management & Avenir*, vol. 62, n° 4, 2013, p. 72-90.

traitement théorique et empirique de la « détresse émotionnelle » des employés et la remise en question de l'efficacité de la compassion deviennent progressivement un « sujet brûlant » – particulièrement dans le cadre de la sociologie moderne du travail et des relations industrielles. Ces auteurs introduisent la notion de « réponse compassionnelle²⁵ », qui englobe les ressources devant être mobilisées par une organisation pour soulager la souffrance de ses employés.

La boîte à outils des analystes qui travaillent dans le domaine de l'apprentissage organisationnel intègre également la notion de « compassion-compétence » et la conviction que ceux qui « écoutent » progressent dans leur carrière avec « plus de soin et d'efficacité ». À cet égard, la notion de « réponse compassionnelle » peut être rattachée à la notion de « consolidation d'équipe », qui est l'un des pivots de la sociologie contemporaine des relations au travail et des études commerciales.

Face à la pression de la productivité dans l'organisation du travail, à l'intrication toujours plus étroite des logiques consuméristes et des sentiments dans le cadre du « capitalisme émotionnel²⁶ », à l'individualisation et au développement de l'individu mû par ses intérêts égoïstes, au règne de l'argent et à la marchandisation de toutes les sphères sociales – voire à la primauté de la marchandise sur toute autre considération –, à la diminution du rôle de l'État et des intérêts généraux²⁷, ainsi qu'à l'emprise intellectuelle du postmodernisme, il n'est pas étonnant que les chercheurs contemporains, en dépit de l'intérêt que suscite la compassion, en relativisent l'importance, conformément aux besoins de la politique courante – ce qui sert de véhicule à la reproduction de l'ordre établi. Tout cela pourrait indiquer que la conception

²⁵ Jacoba Lilius *et al.*, « Compassion Revealed. What We Know About Compassion at Work (and Where We Need to Know More) », art. cit., p. 4.

²⁶ Voir, à ce sujet, Eva Illouz, *Les sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil, 2006.

²⁷ Michèle Clément, « Sociologie, souffrance et compassion », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 65, 2018, p. 47.

dominante de la compassion est façonnée en fonction du paradigme néolibéral aujourd'hui prévalant, ce qui nous amène à nous interroger sur la façon dont les dispositions à la compassion, mais aussi ses représentations divergentes, sont liées à l'esprit du temps (*Zeitgeist*²⁸) de différentes époques historiques, et en particulier à la croyance en la nature humaine.

²⁸ Proposé tout d'abord par Herder, relayé ensuite de diverses manières, en particulier par Hegel, caractérisant dorénavant considérablement la réflexion sur les faits et phénomènes sociaux, repris ensuite par Schumpeter à des fins d'une étude historique des pratiques économiques et enfin réintégré dans cette démarche, « le concept de *Zeitgeist* définit quelque espèce de catégorie *a priori* de l'esprit, d'ordre collectif et non pas individuel. En effet, le *Zeitgeist* constitue un système d'idées, d'images et de valeurs qui – déterminant une certaine ambiance intellectuelle, culturelle – fonde les pratiques, les comportements individuels et collectifs, et inspire les créations, jusqu'à celles qui sont considérées comme les plus personnelles. Il est atmosphère, air du temps, influençant styles et modes de vie individuels, et scandant la respiration sociale ». Philippe Robert-Demontrond, « Le *Zeitgeist* des décroissants. Continuités historiques et diversité idéologique d'un mouvement d'anticonsumation », *Perspectives culturelles de la consommation*, vol. 1, n° 1, 2011, p. 110-111.

2. Une catégorie appropriée pour l'analyse de l'action dans le domaine public ?

Ceux qui voudront traiter séparément la morale et la politique n'entendront jamais rien à aucune des deux.

J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*

2.1. Éthique et politique : l'*en-deçà* du cosmopolitisme

En séparant la morale de la politique, nous cédon à une réalité assignée, à l'idée de la primauté des rapports de force, donc de la violence. Nous nous enfermons davantage dans la rigidité de l'« esprit du sérieux²⁹ », dans des appartenances socialement construites et totalisantes, au lieu de les réinterroger sans cesse, en assumant la responsabilité du moment historique que nous vivons.

Assurément, le pouvoir de conviction de la morale semble faible au regard des intérêts politiques et des moyens déployés. Néanmoins, l'articulation entre morale et politique reste essentielle pour l'éthique, et constitue l'enjeu majeur de cette thèse. Ce qui pose problème tient à la façon dont l'invocation de préceptes moraux devient source de violence et de sa légitimation : une violence exercée au nom de principes moraux, de principes de justice. La morale n'est donc pas à l'abri de compromissions avec la violence tant qu'elle reste liée à des appartenances particulières. Ainsi, devons-nous accepter de justifier des violences par l'invocation de principes

²⁹ Dans *L'être et le néant*, Sartre explique de l'esprit de sérieux qu'il est l'attitude de ceux qui pensent que les valeurs morales préexistent à l'homme. Sartre vise notamment la fameuse loi morale de Kant. Les valeurs, nous dit Sartre, n'existent que par les hommes. Autrement dit, l'esprit de sérieux est l'équivalent de la mauvaise foi dans le champ moral. Voir, à ce sujet, Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

moraux ? Consentir à une légitimation de la violence ? Ou bien faut-il, plus radicalement, s'interdire d'invoquer la morale en politique, puisqu'elle peut servir des intérêts particuliers et justifier des violences ? La nécessité de sortir de cet écueil et d'énoncer les conditions de l'universalité de la morale est précisément ce qui a motivé ce travail de recherche.

La présente thèse a pour ambition de montrer comment la compassion peut servir de fondation à une lecture universaliste du civil et du politique, tendant vers la frontière normative d'une éthique cosmopolitique. Avant de dire pourquoi la compassion est le mouvement propre à l'existence, et quelle relation elle crée entre la vulnérabilité et l'autonomie, entre l'indépendance et l'interdépendance, et dans quelle mesure elle change l'entendement de la subjectivité, il faut revenir aux trois questions qui sont à l'origine de ce travail.

2.2. Typologie des critiques de la compassion

Notre première investigation se heurtera, en première partie de cette thèse, aux ambiguïtés conceptuelles ainsi qu'aux critiques de la compassion, en dressant une sorte de typologie des objections formulées à son encontre. Les risques inhérents à la mise en œuvre de la compassion y seront énoncés afin de comprendre *à partir de quels registres critiques on a condamné la compassion dans l'histoire de la philosophie.*

En premier lieu, la compassion serait considérée comme une passion triste³⁰, qui suppose une certaine passivité, et qui pour cette raison ne peut être utile à la construction du lien social. Pour Spinoza, la construction du lien

³⁰ Selon Spinoza une passion (*passio*) est un affect passif, c'est-à-dire « une idée confuse [...] par laquelle l'âme affirme que le corps ou quelqu'une de ses parties a une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant [...] laquelle puissance étant donnée, l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre ». Voir, à ce sujet, Baruch Spinoza, *L'Éthique*, III, Paris, Seuil, 1988.

exige de la joie, et les passions comme la pitié³¹ – ou la compassion – se situant du côté de la tristesse, elles ne peuvent participer qu'à une réduction de l'existence plutôt qu'à son affirmation. Les analyses de Spinoza sur la compassion, proches de celles de Nietzsche, laissent penser qu'être emporté par la compassion signifierait être diminué dans sa puissance d'agir, car selon ces deux philosophes elle tend à nous laisser submerger par la souffrance de l'autre. Dans *La Généalogie de la morale* et à travers sa théorie de la volonté de puissance, Nietzsche rejette la compassion en raison de sa prétendue négativité vitale – la compassion irait contre la philosophie de la vie, la volonté de la vie.

Une autre critique impossible à éluder est celle que soulève la partialité de la compassion. En tant qu'elle repose sur l'identification avec l'Autre, elle ne pourrait être que partielle. Si elle fait des préférences, elle ne peut avoir de portée universelle, car nous ne ressentons pas de la compassion pour tous ni en toutes circonstances : c'est en cela qu'elle serait trop contingente pour être érigée en morale.

La critique de la compassion la plus inquiétante suppose que la compassion implique une certaine diminution de l'autre, une forme d'infériorité que creuserait le regard compatissant. Sartre, notamment, a décrit le regard totalisant de l'autre : « ce n'est pas le regard de l'autre qui me libère et me permet d'agir mais au contraire c'est ce qui m'assigne, ce qui me totalise, ce qui m'empêche d'être ce que je suis vraiment³² ».

Se posera par ailleurs le problème de la temporalité de la compassion, lorsqu'elle anticipe, par exemple, l'annonce au patient, avant que celui-ci n'ait

³¹ Tout un ensemble de termes voisins : compassion, sympathie, apitoiement, commisération, pitié, bonté, bienveillance, miséricorde posent le problème délicat de trouver les limites du champ sémantique de chacun. Mais il serait important de voir justement les différents usages étymologiques, car le problème n'est pas dans les concepts, mais dans l'usage du moment, qui donne aux mots un sens variable ; or, par exemple, de nos jours, à la différence de l'époque où Rousseau écrivait *Émile ou De l'éducation*, la pitié a une connotation négative et on y entend un élément de condescendance, voire du mépris.

³² Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Folio, 1946, p. 118-119.

le temps de se sentir malade, de s'habituer à sa nouvelle réalité. La compassion est alors intrusive, imposée, voire violente, car elle peut aller jusqu'à dégrader la dignité de l'autre.

Nous clôturerons cette première partie par l'analyse de la plus célèbre et la plus implacable des critiques : celle de Hannah Arendt, qui en parlant de la compassion, aurait tenté de « vider » le politique de son contenu affectif, par peur de l'intrusion et de l'instrumentalisation de l'émotion dans la sphère publique³³. Nous retrouverons cette même critique parmi nos contemporains, notamment chez la philosophe Myriam Revault d'Allonnes, qui souligne dans *L'homme compassionnel* qu'un violent « déferlement compassionnel » caractérise nos sociétés contemporaines³⁴.

Aussi souvent idéalisée³⁵ que combattue, la compassion est marquée par l'ambivalence : comme toute relation, comme tout soin, elle peut se transformer en violence. La question est de savoir comment la compassion, parce qu'elle est toujours un regard sur l'autre, pourrait être non pas aliénante mais au contraire libératrice. Ce sera l'objet de notre deuxième partie, où nous tenterons de montrer qu'elle peut l'être dès lors qu'elle ajoute à l'identité de l'autre plutôt qu'elle ne l'amointrit. Il s'agira également de proposer un passage du paradigme du sujet au paradigme de la relation.

Ayant examiné en première partie les ambiguïtés et les risques – conceptuels et pratiques – attachés à la compassion, nous essaierons de montrer en quoi elle est devenue un élément nécessaire, indispensable à toute relation intersubjective, pour penser l'Autre et penser le monde ; et que

³³ Hannah Arendt discute brièvement de la compassion dans le livre *Essai sur la révolution* ainsi que dans ses textes sur Brecht et Lessing. Voir, à ce sujet, Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967 ; Hannah Arendt, « On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing », in *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace and Co., 1968, p. 3-33 ; Hannah Arendt, « Bertolt Brecht, 1898-1956 », in *Men in Dark Times*, *op. cit.*, p. 207-249.

³⁴ Voir, à ce sujet, Myriam Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.

³⁵ Hannah Arendt, « Public Right and Private Interests. In Response to Charles Frankel », in Michael Mooney et Florian Stuber (dir.), *Small Comforts for Hard Times. Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977, p. 103-108.

malgré les ambiguïtés et les risques auxquels elle se heurte il serait plus dangereux de se passer d'elle. La stabilisation du concept de la compassion à travers la compréhension phénoménologique occupera également cette deuxième partie, dont les premières pages dessineront une typologie – en écho à la typologie des critiques de la première partie – de la positivité de la compassion.

Une fois passée au crible des critiques, et après avoir élaboré la compréhension phénoménologique du concept, la tâche ultime serait donc la défense de la compassion comme relation, comme éthique, et – plus audacieux encore – comme politique. Cette interrogation cruciale sur la signification politique de la compassion sera traitée dans la troisième partie, qui tentera non seulement de faire usage de son application sociale, mais aussi de la présenter comme *praxis* principale et but normatif d'un cosmopolitisme moral³⁶, afin d'approfondir sa conception, plus vaste qu'il n'y paraît, ainsi que l'aura montré, en première partie, la mise à l'épreuve de son caractère ambigu et de ses nombreuses critiques.

Dans la troisième et dernière partie, nous nous appuyerons sur des analyses de Martha Nussbaum en tant qu'elle définit la compassion comme nécessitant l'accomplissement cumulé de trois appréciations constitutives : de la gravité ou de l'importance de l'événement affectant la victime, de son innocence perçue, et de la proximité, qui nous permet de nous imaginer dans une situation semblable. Nous tâcherons également de réimaginer la définition

³⁶ Le terme cosmopolitisme vient du mot grec *kosmopolites*, qui signifie « un citoyen du monde ». Il a d'abord été utilisé par les cyniques, puis par les stoïciens, qui l'ont utilisé pour identifier les gens comme appartenant à deux communautés distinctes : la communauté locale et la communauté « commune » au sens large. Cette compréhension du cosmopolitisme n'en est qu'une parmi d'autres, sa conception étant aujourd'hui plus large. On peut par exemple faire une distinction entre le *cosmopolitisme moral* et le *cosmopolitisme politique* ; le cosmopolitisme peut être compris comme une perspective sur la justice mondiale et comme un concept au sein duquel se situe le discours sur les droits de l'homme et la théorie de la justice. Le cosmopolitisme peut également être compris comme *une position éthique*, dans laquelle les individus s'engagent avec d'autres dans un dialogue et une compréhension. Il est également de plus en plus considéré comme s'exprimant dans des phénomènes culturels, comme dans les modes de vie et les identités. Le cosmopolitisme est un point de vue normatif à partir duquel on expérimente, comprend et juge le monde.

de l'individu à travers la notion de compassion et plusieurs idées voisines, afin de mener une réflexion éthique et politique tendant vers un « cosmopolitisme éthique³⁷ ». Une politique de la compassion se fonde sur un cosmopolitisme éthique qui permet la différence mais affirme d'abord une condition première de communauté universelle des êtres et des besoins humains.

Ce fondement commun, ainsi que le contexte temporel actuel, qui reflète une sorte de néo-modernité du concept³⁸, justifieront le regroupement géographique³⁹ d'auteurs aussi divers que Simone Weil, Emmanuel Levinas et Martha Nussbaum, et permettront de penser le présent de l'actualité sociopolitique de la compassion. Nous essaierons également de montrer qu'il y a chez ces auteurs quelque chose qui relève d'une intuition commune de la compassion ou de la carence compassionnelle. Leurs œuvres respectives viendront ainsi témoigner d'une résurgence du thème de la vulnérabilité, à la fois corporelle et morale, dans le domaine politique ainsi que philosophique. Tous, en effet, estiment que la vulnérabilité est constitutive de l'être : Martha Nussbaum, pensant la fragilité de la vie bonne, pose la compassion et la vulnérabilité comme enjeux politiques et moraux majeurs de notre temps.

Ce à quoi s'étaient déjà employés Simone Weil et Emmanuel Levinas, jusqu'à un point extrême, dans la mesure où ils ont consacré l'intégralité de leur œuvre – ainsi que leurs vies privées – au dévouement radical à l'Autre

³⁷ Expression que nous empruntons à Marc Crépon et que nous préférons au cosmopolitisme moral, bien qu'il exprime plus ou moins la même chose – le lieu où l'éthique et la politique sont appelés à se rencontrer dans le souci commun du monde.

³⁸ Nous nous resserrons sur ce temps-là car il représente une sorte de néo-modernité de la compassion. Nous mobiliserons ces auteurs et leurs commentateurs depuis le xx^e siècle (Weil et Levinas) jusqu'à nos jours afin de démontrer l'urgence politique de contrer la figure du sujet autosuffisant et indépendant promu par l'idéologie néolibérale actuelle.

³⁹ Nous sommes consciente que la majorité de ces auteurs provient du monde occidental. Leurs thématiques font retour sur une scène philosophique longtemps occupée par la formulation kantienne de la question morale et de la loi, le modèle d'une philosophie politique ne laissant aucune place à l'expérience concrète des individus. Nous allons tenter de démontrer qu'il s'agit précisément d'une crise du concept de la compassion, d'où la résurgence actuelle de ses thèmes en tant que privilégiés du débat éthique, social et politique contemporain dans le monde occidental.

vulnérable. C'est avec eux que s'ouvrira la deuxième partie de cette thèse. Nous entendons rechercher les traits communs comme les divergences des pensées de Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville, Hannah Arendt, en dialogue avec Simone Weil, Emmanuel Levinas et Martha Nussbaum. Ce faisant, la philosophie contemporaine retrouvera des préoccupations sur la vulnérabilité et l'éthique du *care*⁴⁰ comme protection de la continuité des *formes de vie*⁴¹, le pouvoir de la fragilité humaine, l'organisation de la *polis* et la visée normative d'un cosmopolitisme éthique.

Les limites d'une étude comparative se font toutefois vite sentir : elle ne resterait qu'à la surface d'une récurrence de motifs et, sans phénoménologie, négligerait de tenir compte de ce qui se joue de manière souterraine. La phénoménologie sera donc la défense et la base du projet compassionnel. Grâce aux phénoménologues, malgré et au-delà des ambiguïtés et critiques dont nous sommes consciente, en tenant ces extrêmes ensembles, et en passant de l'ordinaire du quotidien à la sophistication de la théorie, un état du concept de la compassion pourra émerger.

⁴⁰ Le concept du *care* reste intraduit en français, tant le terme anglais est efficace mais, surtout, tant il est difficile à exprimer sans tomber dans une forme de sentimentalisme. Dans le débat américain, il a plusieurs acceptions : soin, souci, sollicitude, dévouement. Plus qu'une éthique, c'est un projet politique qui, à l'origine, revalorise les activités autour du soin.

⁴¹ Pour Estelle Ferrase et Sandra Laugier, la notion de « formes de vies » dénote en particulier la porosité entre les sphères privée, sociale, économique et politique, ainsi que la nouvelle articulation du social et du biologique. Voir, à ce sujet, Estelle Ferrarese et Sandra Laugier, *Formes de vie*, Paris, CNRS Éditions, 2018. Agamben, quant à lui, l'utilise pour décrire ce qu'il envisage comme une notion potentielle d'émancipation de la vie. Il s'agit pour lui de dénoter l'impossibilité de séparer la *zôê* du *bios*, et d'alerter au danger lorsque la vie et ses formes sont séparables, car la vie risque ainsi d'être réduite à la *zôê*, la vie nue. Nous nous attarderons sur ce concept dans les pages qui suivent, car la vie nue n'existe pas naturellement en tant que telle, elle doit être produite, et nous tenterons d'analyser un point important pour Agamben dans *Homo Sacer* : des techniques spéciales nécessaires à la production de la vie nue.

3. La compassion comme continuité de l'humanité

3.1. Une relation sociale paradoxale

Apparaît désormais clairement ce que l'on espère faire surgir d'un examen des relations entre politique et morale, soit la réalité et la nécessité d'une politique de la compassion, et non pas une utopie idéaliste, ni une histoire dévolue aux femmes⁴², aux soignants, ou à la bienveillance dans la sphère privée, mais une histoire matricielle, originaire, nécessaire à la soutenabilité de tous nos systèmes. Comment y parvenir ? Comment ne pas céder à la distraction, au nihilisme, ou, pis encore, à l'antihumanisme ? Cette thèse tentera de démontrer que le « prendre soin » de la compassion est la

⁴² Dans les années 1950-1960, le psychologue américain Lawrence Kohlberg avait conçu une échelle du développement moral de l'enfant selon laquelle l'enfant évolue de la situation de dépendance égocentrique vers le sens de l'autonomie et de l'universalité. Carol Gilligan, élève de Kohlberg, ne se reconnaît pas dans cette vision de la morale, et engage une étude pour vérifier cette théorie sur un groupe d'enfants. Elle constate que les garçons se développent à peu près selon son schéma, mais pas les filles, pour qui la morale se définit en termes de relation aux autres. Dans son ouvrage *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Gilligan affirme qu'il y a des différences psychologiques et morales entre les hommes et les femmes. Les premiers penseraient en termes de lois et de justice, les secondes en termes de relations humaines et de « *caring* ». Selon Gilligan, les femmes ne privilégient pas l'autoréalisation, leur propre autonomie, mais d'emblée s'investissent dans la relation à autrui, un sentiment de responsabilité envers l'autre. Mais la postérité de ce nouveau paradigme a dépassé les frontières des études féministes pour apporter un éclairage nouveau sur l'anthropologie morale et l'éthique contemporaines. Notamment en interrogeant l'articulation entre la dimension interpersonnelle de la relation et sa dimension sociale, jusqu'à poser la question de savoir comment prendre soin de la société et du monde dans lequel nous vivons. Voir, à ce sujet, Carol Gilligan, *Une voix différente*, Paris, Flammarion, 2008.

manière d'être au monde inhérente à l'être humain⁴³, que c'est elle qui l'empêche de céder au nihilisme, à l'antihumanisme ou à la distraction, qu'elle n'est pas une simple notion horizontale apaisante, mais un moyen de rester engagé avec le monde et de repenser les inégalités sociales, un concept vertical qui redessine les rapports de force entre les groupes sociaux.

Penser la façon dont des relations de domination se consolident structurellement n'implique donc pas d'envisager l'ensemble de la vie sociale à partir d'une catégorie homogène de domination s'imposant nécessairement. La sociologie des régimes d'action permet d'envisager une pluralité de modalités d'engagement dans l'action, qui ne peuvent pas toutes se connecter à la notion de domination. Le régime de compassion (ou régime d'interpellation éthique dans le face-à-face) constitue un de ces modes quotidiens d'action⁴⁴.

La compassion s'enracine dans l'attention aux autres et désigne à la fois un rapport *informel* – un souci de solidarité et d'empathie envers ses proches – et *formel* – une manière de repenser la somme des rapports humains, les rapports hiérarchiques, la protection sociale. C'est ce qui nous unit, un sentiment fondamental qui précède toutes les identifications socialement construites, et qui porte plusieurs noms. Pour Rousseau ce serait la *pitié*, l'affection ou la vertu la plus naturelle, antérieure à toute réflexion : « c'est elle

⁴³ Comme le rappelle Ira Byock, l'anthropologue Margaret Mead soutient que l'acte de secourir une personne en difficulté est le point de départ de la civilisation, et non, comme on pourrait s'y attendre, la découverte de crochets, de pots en argile ou de moulins en pierre. En effet, Mead souligne que le premier signe de civilisation dans une culture ancienne est un fémur cassé puis guéri, car dans le règne animal, une jambe cassée est une condamnation à mort. Exposé aux prédateurs et incapable d'échapper au danger, d'aller boire à la rivière ou de chercher sa nourriture, l'animal ne peut survivre suffisamment longtemps pour que l'os guérisse. Une fracture cicatrisée est la preuve que quelqu'un a pris le temps d'être avec la personne blessée, a pansé sa blessure, l'a mise à l'abri du danger et l'a aidée à se rétablir. Ira Byock, *The Best Care Possible. A Physician's Quest to Transform Care through the End of Life*, New York, Avery, 2012.

⁴⁴ Philippe Corcuff, « De la thématique du "lien social" à l'expérience de la compassion. Variété des liaisons et des déliaisons sociales », *Pensée plurielle*, vol. 9, n° 1, 2005, p. 127.

qui, dans l'état de Nature, tient lieu de Loi, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix⁴⁵ ».

Le présent travail repose sur le phénomène de la compassion, il est cependant difficile de s'accorder sur ce que signifie la compassion, comment elle se traduit en actes, et plus difficile encore d'en faire un outil politique. Néanmoins, les multiples définitions de la compassion, ou du *care*, de la sollicitude, de la pitié, de l'empathie, nous permettent de sortir la compassion d'une perception qui la limitait aux domaines du soin, du féminisme, de la précarité, et d'insister sur le caractère universel de son usage, d'accepter une définition large, ample, qui viserait à prendre la compassion au sérieux, comme faisant partie intégrante d'une vie bonne, d'institutions justes et d'une société démocratique. En positionnant ainsi la compassion en *activité centrale de la vie humaine*, en orientant l'attention, le type de relation à cultiver avec l'Autre, l'environnement et la société, tout objet dont il faut prendre soin en tant qu'il s'avère vulnérable devient le centre des préoccupations et valorisations sociétales.

Ce n'est que lorsque l'on aura cessé de ramener la conduite des affaires publiques à une simple question de domination que les caractères originaux des problèmes de l'homme pourront apparaître, ou plutôt réapparaître, dans toute leur authentique diversité⁴⁶.

La compassion est une relation momentanée de reconnaissance d'autrui, relation sociale paradoxale qui réalise l'égalité sur la base du maintien de la différence. Parce que la seule égalité vraie est dans notre condition humaine, dans sa dimension duale, à la fois sociale (les humains sont des êtres sociaux

⁴⁵ Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, in Jean-Jacques Rousseau, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789 [en ligne], vol. 1, 7 octobre 2012 [consulté le 28 septembre 2021], disponible à l'adresse : <<https://www.rousseauonline.ch/Text/discours-sur-l-origine-et-les-fondemens-de-l-inegalite-parmi-les-hommes.php>>.

⁴⁶ Hannah Arendt, « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 114.

inextricablement liés les uns aux autres) et existentielle (tous individuellement confrontés à des degrés divers à la souffrance, et tous sans distinction à la mort), et dans la proximité d'un corps (le nôtre ou celui d'un Autre) qui lance un appel, qui nous renvoie à la vulnérabilité et à la mortalité que nous avons tous reçues en partage. C'est une éthique de la corporéité, de la proximité, un appel du corps. Un corps qui se situe toujours par rapport au monde et une conscience inextricablement impliquée dans le corps et le monde physique.

Tandis que la tradition philosophique sépare l'esprit du corps, la phénoménologie s'appuie sur des « sujets anonymes de la perception⁴⁷ ». Elle insiste sur l'unité de cette expérience, tout en reconnaissant qu'elle est subjective, voire intersubjective. Le point de vue selon lequel le corps, les émotions, tout ce qui est subjectif serait suspect traverse la tradition philosophique occidentale. Il nous faudra sortir de ce dualisme cartésien pour rendre sa dignité au corps matériel, ce qui suppose tout un combat idéologique : démontrer que la moralité existe et devrait exister parce que nous sommes avant tout des êtres vivants, sensibles et incarnés, et non pas parce que nous l'avons héritée des idées des Lumières.

L'histoire de la philosophie occidentale s'est beaucoup préoccupée de la fin, de la mort, mais où commençons-nous ? Dans le corps d'une femme – à partir de *rahamim*, l'utérus tremblant de la mère qui accouche. Nous sommes avant tout un corps vulnérable et dépendant, fait de corps, des autres, les uns des autres. La réalité du corps, du face-à-face, du visage de l'Autre nous rappelle toujours cette condition originaire.

⁴⁷ « L'évidence d'autrui est possible car je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps. [...] Pour le penser comme un véritable Je, je devrais me penser comme simple objet pour lui, ce qui m'est interdit par le savoir que j'ai de moi-même. Mais si le corps d'autrui n'est pas un objet pour moi, ni le mien pour lui, s'ils sont des comportements, la position d'autrui ne me réduit pas à la condition d'objet dans mon champ. [...] En réalité autrui n'est pas enclos dans ma perspective sur le monde parce que cette perspective elle-même n'a pas de limites définies, qu'elle glisse spontanément dans celle d'autrui et qu'elles sont ensemble recueillies dans un seul monde auquel nous participons tous comme sujets anonymes de la perception. » Maurice Merleau-Ponty, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 18.

Notre naissance constitue le premier acte d'hospitalité, pas psychologique, mais ontologique existentielle : nous venons d'un autre, nous sommes portés, dans notre constitution même par une mère. Dans ce cas, l'hospitalité première vient avec la naissance. Elle est la condition même de la vie. D'autre part, nous sommes des êtres promis à la mort, et l'hospitalité, face à cela, nous rappelle que nous sommes des êtres mortels, que notre finitude fait de nous des passeurs ici-bas⁴⁸.

3.2. Les nouveaux « champs » de la compassion

Le cheminement de cette thèse sera un peu comme une réécriture de l'histoire de la philosophie à l'épreuve des corps, à travers l'articulation du social et du biologique, de l'ordinaire et de la théorie. L'émergence de la notion de compassion dans différents contextes dessine aujourd'hui les contours d'une nouvelle forme d'attention à l'humain, à la fois vulnérable, exposé, et pris dans des relations et connexions inédites. Cette attention a été amplifiée par la médiatisation exacerbée des catastrophes naturelles ou humaines.

La compassion nous apprend que, dans la tension entre égalité et inégalité, le monde commun, le « lien social », ne sont pas donnés une fois pour toutes, mais sont à reconquérir, à réparer et protéger en permanence. « [U]ne pensée du “lien social”, si elle demeure critique, en s'émancipant des conformismes, n'est pas condamnée à exclure la conflictualité sociale, mais peut en faire le moteur de la dynamique du “lien social”. L'interrogation radicale sur la possibilité même du “lien social” et sur ses modalités participerait de l'existence fragile du “lien social”⁴⁹. »

Ainsi, l'attention au particulier et les analyses phénoménologiques viendront compléter une critique classique de la domination structurelle pour

⁴⁸ Anne Dufourmantelle, « L'hospitalité, une valeur universelle ? », *Insistance*, vol. 2, n° 8, 2012, p. 57.

⁴⁹ Philippe Corcuff, « De la thématique du “lien social” à l'expérience de la compassion. Variété des liaisons et des déliaisons sociales », *Pensée plurielle*, vol. 9, n° 1, 2005, p. 129.

l'enrichir avec une meilleure compréhension de la banalité vivante des souffrances quotidiennes, ordinaires.

Enfin, l'expérience de la compassion peut bousculer un moment les places structurelles du dominant et du dominé, par exemple entre celui qui, doté de ressources économiques et culturelles, est interpellé dans la rue et le SDF, démuné, qui interpelle. Le premier peut ainsi voir naître en lui un sentiment de culpabilité et de responsabilité. Le « dominant » tend alors à y être appelé au service du « dominé ». Et la dette du « dominant » à l'égard du « dominé » semble, pendant un moment, s'ouvrir de manière infinie⁵⁰.

C'est dans cette philosophie du corps que réside la portée proprement philosophique de la notion bourdieusienne d'*habitus*, qui excède donc le champ purement sociologique afin de nous permettre de faire une *auto-socioanalyse* ainsi qu'une *auto-psychanalyse* en prenant conscience de nos *habitus*, de leur origine et des possibilités infinies de leur déconstruction ; afin de rendre visibles la pluralité et l'origine des dominations pour mitiger ou ne plus participer à la violence de la domination structurelle. Mais Bourdieu est moins optimiste et ne croit pas qu'il soit possible de mettre un terme au déterminisme social reposant sur les *habitus* individuels ; il n'envisage pas, en d'autres termes, que le sujet puisse se défaire de l'inertie qu'implique l'*habitus*, et sortir de l'état d'aliénation. L'une des marques profondes de l'œuvre bourdieusienne est cette absence d'une solution radicale, que nous tenterons de pallier.

L'un des enjeux de cette étude sera donc de situer Bourdieu dans une tradition philosophique de réflexion sur le corps dont participent Bergson, Sartre, Merleau-Ponty et Foucault, tradition qu'il ne fait en quelque sorte que prolonger. Cette analyse philosophique s'accompagne chez Bourdieu d'une étude très approfondie des effets néfastes de l'*habitus* sur le tissu social, et de la portée politique de ce concept. Ce qui nous semble déterminant dans son

⁵⁰ *Ibid.*, p. 124.

œuvre à cet égard, c'est le statut reconnu au sujet, résultat d'une réflexion profonde sur le rôle de la subjectivité dans le champ social.

Si la compassion n'apparaît pas comme une catégorie majeure de l'anthropologie, elle ouvre tout du moins un horizon originel des manières de penser innées à l'être humain à partir d'une réflexion rigoureuse sur la crise de l'intelligibilité du monde. Elle s'avère éminemment philosophique dans la mesure où elle intègre une interrogation sur la possibilité même d'élaborer un nouveau paradigme. C'est elle qui ouvre l'homme à l'altérité de l'autre sur le mode de la souffrance partagée. Elle explique pourquoi les hommes ont pu se réunir en société, puisque cela supposait de voir en autrui son semblable, c'est-à-dire de s'identifier à lui et à son vécu, et non pas de voir d'abord en Autrui les différences socialement construites.

Cette conscience de notre humanité partagée, fondée sur la certitude universelle de la finitude, ne suffit cependant pas. En effet, elle n'ouvre la voie à une éthique cosmopolitique que si cette certitude se traduit par une relation compassionnelle à l'autre comme à soi-même. Si la certitude de la finitude crée les conditions nécessaires à l'expérience d'une humanité partagée, seule la compassion peut fonder une éthique agissante. Ainsi pourrions-nous nous appuyer sur le sentiment de compassion pour créer des actions, apporter des réponses et envisager une politique de la non-violence, afin d'éviter toute entrée dans le cercle vicieux de la haine et dépasser tout sentiment de résignation.

4. Penser l'altérité à l'ère de l'Anthropocène

4.1. L'absence de compassion envers la nature

L'Anthropocène⁵¹ désigne l'ère géologique dans laquelle nous sommes entrés il y a deux cents ans et depuis laquelle l'homme – *anthropos* – est devenu une force géophysique transformatrice de la biosphère. Pourquoi ce concept nous importe-t-il ? Parce qu'il clôt la période philosophique ouverte par le cartésianisme, qui a inspiré la révolution industrielle, période durant laquelle nous avons pu croire à l'idée du progrès sans frein. Parce que toute l'histoire philosophique occidentale est marquée par un certain anthropocentrisme. Enfin, parce que d'une certaine manière, cette période est marquée par un manque de compassion et de compréhension de nos environnements – un détachement total de la réalité biosphérique.

Toute l'histoire de la pensée occidentale est marquée par une posture de détachement de l'homme face à la nature, face à son propre corps, face à lui-même, qui aujourd'hui se réalise avec une violence telle qu'elle met en péril les êtres les plus fragiles ainsi que le reste d'entre nous. Tant que le rapport entretenu par l'homme avec la nature restera fondé sur l'idée de séparation et de domination – l'homme existe indépendamment de la Nature, il doit la maîtriser, en devenir « maître et possesseur⁵² » –, la prise de conscience des

⁵¹ Identifié pour la première fois par des physiciens pour décrire une nouvelle époque géologique où l'activité humaine a commencé à avoir des conséquences sur les dynamismes planétaires. Voir, à ce sujet, Steffen Will, Paul J. Crutzen et John R. McNeill, « The Anthropocene. Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature ? », *Ambio*, vol. 36, n° 8, 2007, p. 614-621.

⁵² Le « maître et possesseur de la nature » est l'homme armé de la science. Descartes emploie cette expression à la fin du *Discours de la méthode* pour envisager une réorientation de la connaissance scientifique vers une nouvelle fonction.

conséquences de l'anthropocentrisme n'aboutira pas à des changements concrets⁵³.

Cette posture se retrouve d'une certaine manière dans le rapport que l'homme des sociétés modernes occidentales entretient avec son propre corps. Vouloir contrôler les corps⁵⁴, la nature, les « insécurités », vouloir figer le flux de dépendance et ainsi nier la vulnérabilité inhérente à l'être, ne peut être que la source de davantage de souffrance. Tant que nous demeurons incapables de penser et de représenter l'altérité résistante de la nature, *cette part sauvage*⁵⁵ qui ne nous appartiendra jamais, ainsi que la vulnérabilité inhérente à la condition humaine, nous ne parviendrons pas au changement de paradigme nécessaire.

Cette tâche difficile qui s'impose devrait en premier lieu interroger notre compréhension de ce qu'est l'être humain. Le projet scientifique cartésien, fortement ancré en nous, nous a appris qu'il s'agissait d'une subjectivité toute puissante, toujours en recherche d'amélioration de ses conditions d'existence. Nous sommes ainsi devenus dépendants d'une certaine idée du progrès, et d'une illusion d'invincibilité. L'espoir de la modernité était de tenir à l'écart toutes les vulnérabilités liées à l'exposition de la vie humaine à la nature, ainsi que, plus récemment, au corps⁵⁶. La foi dans la capacité techno-scientifique suffisait pour continuer à croire qu'elle permettrait de régler les problèmes environnementaux, et le transhumanisme pour dépasser les vulnérabilités liées aux corps. Le sujet moderne est ainsi devenu un refuge des insécurités

⁵³ Catherine Malabou parle des nouvelles addictions nécessaires pour changer nos comportements collectifs. Voir, à ce sujet, Catherine Malabou, « The Brain of History, Or, the Mentality of the Anthropocene », *South Atlantic Quarterly*, vol. 116, n° 1, 2017, p. 39-53.

⁵⁴ Sur le contrôle des corps comme manière de gouverner, voir Michel Foucault, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil, 2004 ; Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Recueil intégral*, Paris, Seuil, 2016.

⁵⁵ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020.

⁵⁶ Voir, à ce sujet, Gregory R. Hansell et William Grassie (dir.), *H±. Transhumanism and Its Critics*, Philadelphie, Metanexus Institute, 2011.

liées aux réalités d'incarnation de la vie d'un corps. Autonome, indépendant et séparé de la nature par la raison, la maîtrise et la domination d'une nature passive.

La notion d'Anthropocène relève d'une double arrogance. Arrogance de l'histoire de la modernité puisqu'en étendant l'idée qu'il se faisait de la nature à tout ce qui lui était étranger, l'*Homo occidentalis* de la Renaissance renvoya dans un environnement exploitable aussi bien les animaux, les plantes et les sols que l'ensemble des autres existences humaines⁵⁷.

En séparant ainsi l'homme de la nature, de la réalité de son corps, de ses dépendances et de ses vulnérabilités, l'homme continue de considérer qu'il est partout connecté avec la nature, car il en a la charge. Il est difficile de faire obstacle à cette compréhension sans l'ouverture d'un autre horizon. En d'autres termes, ce ne pourra être qu'au prix d'une rupture, d'une réimagination radicale de nos modes de vie.

[O]n peut donner un sens à cette interrogation critique sur le présent et sur nous-mêmes que Kant a formulée en réfléchissant sur l'*Aufklärung*. [...] L'ontologie critique de nous-mêmes, il faut la considérer non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un ethos [...]⁵⁸.

Ainsi l'Anthropocène déstabilise profondément les fondements de la philosophie politique occidentale. Il n'est plus possible de penser le rapport de l'homme à la nature en termes de domination. Le rapport entre nature et politique étant liquéfié⁵⁹ par la renaturalisation inévitable du politique, l'idée de la sécurité de l'espace se trouve profondément modifiée (par exemple,

⁵⁷ Barbara Glowczewski et Christophe Laurens, « Chapitre 9. Le conflit des existences à l'épreuve du climat, ou l'Anthropocène revu par ceux que l'on préfère mettre à la rue ou au musée », in Rémi Beau (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 141-155.

⁵⁸ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Magazine littéraire*, n° 207, 1984, p. 35-39.

⁵⁹ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

l'espace géographique d'une nation, délimité par les frontières qui de longue date représentaient une protection – concrète et imaginaire), car il est devenu ostensible que l'espace était inséparable du sujet. Puisque le corps est inséparable de l'être, ainsi la vulnérabilité humaine est-elle inséparable de celle de la planète que nous occupons. Cette prise de conscience de nos limites et de notre précarité écologique commune suffirait-elle pour redécouvrir notre appartenance à une même espèce et le lien indéniable qui nous rattache à l'ensemble du vivant ? Comment faire de cette vulnérabilité un vecteur d'action commune ?

4.2. La redécouverte anthropocénique de la vulnérabilité

Il existe cependant une manière moins convenue de réfléchir à ce que signifie l'avènement de l'Anthropocène : elle consiste à interroger le sens de l'aventure humaine, le pourquoi de cette posture. À rechercher dans la métaphysique une réponse aux questions de l'époque. Quel type de quête expliquerait l'Anthropocène : s'agirait-il d'une soif de contrôle, de recherche de sa propre plénitude à travers la domination du monde naturel ? C'est en cela que, paradoxalement, l'Anthropocène pourrait être *l'occasion d'aller au-delà de la conception moderne des Lumières de l'humain*, qui prononce une séparation artificielle de l'homme de la nature, et aussi au-delà de notre « modernité liquide », dominée par des insécurités généralisées.

Car il annonce, et de façon ostensible, la fin de nos certitudes, la fin de cette idée construite de contrôle, du détachement de la réalité biosphérique, de la toute-puissance de l'homme sur la nature, et nous rappelle la vulnérabilité et l'exposition, souvent inégale⁶⁰, aux risques, qui échappe au contrôle des individus, des nations et des frontières (les tremblements de

⁶⁰ Voir, à ce sujet, Sandra Laugier et Patricia Paperman (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006 ; Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman, *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009.

terre, les incendies, les virus, la pollution, etc.), tout en pointant le chemin ouvert par cette même prise de conscience vers la réconciliation du progrès technique et du vivant, vers de nouveaux possibles fondés sur l'interdépendance et la fragilité de tous⁶¹.

Ainsi pourrions-nous contribuer à la revalorisation des interdépendances et assister à la naissance d'une société de *care* – défini par Berenice Fisher et Joan Tronto comme « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde⁶² ». C'est une société où la valorisation de l'interdépendance a toute son importance. Elle est construite sur la « liberté positive⁶³ », la reconnaissance, la valorisation des métiers du *care*, sur une culture de la compassion, solidaire, non compétitive. Jusqu'à présent, nos sociétés occidentales étaient davantage tournées vers une liberté dite « négative » – où la liberté était celle de l'individu autonome – et vers l'idée du progrès sans frein, sans véritable prise de conscience de nos limites.

Nous nous sommes ainsi détachés de la réalité biosphérique. Cette crise, qui est aussi une crise morale, procède d'une mauvaise compréhension de l'humanité et du libéralisme, de la valorisation du maximum au détriment de l'optimum (compris au sens de quelque chose qui produit une stabilité, une durabilité et une soutenabilité. L'événement anthropocénique a pulvérisé nos catégories morales, ainsi que nos critères de jugement moral, car les effets de la domination de l'homme sur la nature ne peuvent être compris à l'aide des catégories usuelles de la pensée politique. En ce sens, elle a rompu la

⁶¹ Paul Ricœur, « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003. p. 127-141.

⁶² Berenice Fisher et Joan Tronto, « Toward a Feminist Theory of Care », in Emily K. Abel et Margaret K. Nelson (dir.), *Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York Press, 1991, p. 40 ; Voir, à ce sujet, également, Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, traduit de l'anglais par Hervé Maury, Paris, La Découverte, 2009 [1993].

⁶³ Isaiah Berlin a établi une dichotomie, devenue classique, entre liberté négative et liberté positive. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

continuité de l'histoire occidentale, et cette rupture dans notre tradition est désormais un fait accompli.

5. Vers une philosophie politique de la compassion

5.1. Du paradigme du sujet à celui de la relation

La compassion est présentée ici comme ce qui vient pallier un manque, remédier à l'asymétrie des rapports et transformer l'imaginaire. Si la pertinence d'une interprétation politique de la compassion ne va pas de soi pour la philosophie, c'est pourtant l'hypothèse qui guide le présent travail, et qui comporte deux versants : une hypothèse philosophique – la compassion est un phénomène moral qui peut avoir une efficacité politique –, et l'hypothèse en histoire de la philosophie, qui fera l'objet de la première partie et permettra de penser le *passage du paradigme du sujet au paradigme de la relation*.

Le moment anthropocénique est un moment marquant pour situer cette première hypothèse dans l'histoire de la philosophie. Loin de vouloir résoudre les questions existentielles sur la base des présupposés dogmatiques, nous entendons interroger ces présupposés hérités de la tradition dans une perspective inédite. Les expériences de la crise écologique due au rapport de l'homme à la nature ont montré l'impuissance de cette tradition à saisir la réalité. Nous essaierons donc de traverser cette époque anthropocénique de façon à produire un commencement et une histoire – une aventure existentielle grandiose⁶⁴.

C'est contre une immense tradition, qui recouvre la quasi-totalité de la pensée politique, que nous proposons de penser la relation à partir de la notion de la compassion. Nous tenterons de parler avec rigueur et précision

⁶⁴ « Par un paradoxe tout à fait étrange, les utopies les plus fortes ne peuvent venir que de ce qui a été inaccompli dans nos traditions, et qui demeure comme une ressource de signification, une réserve de sens. » Paul Ricœur, « Un entretien avec Paul Ricœur. "La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous" », *Le Monde*, 29 octobre 1991.

de choses « vagues », auxquelles la philosophie s'est rarement intéressée. Pour cela, il convient de laisser de côté l'exactitude au profit de la subtilité. Car la compassion contribue non seulement à la conciliation des libertés et des contraintes écologiques (entre autres), mais aussi à l'effort conceptuel qu'exigent les défis de l'époque. Afin de tenter de le démontrer, nous allons passer par deux hypothèses : la première vise à établir *la nécessité d'une redéfinition de la personne dans l'histoire de la philosophie* à travers la compassion comme phénomène moral et politique, la seconde tentera d'esquisser le *passage du paradigme du sujet au paradigme de la relation*.

Par le terme de *personne*, nous avons coutume de désigner un être ayant tout à la fois une dimension juridique et morale, qui, parce qu'il est doué de conscience, de raison et d'une volonté autonome lui permettant d'effectuer des choix éclairés, est en mesure, d'une part, d'avoir des droits, et d'autre part de juger la valeur des fins qu'il poursuit lorsqu'il agit en vue d'accomplir ce qui relève du devoir moral. Cette définition traditionnelle de la personne semble aujourd'hui poser problème et s'avère insuffisante. C'est pourquoi, dans la deuxième partie de cette thèse, nous tenterons de proposer une genèse de la subjectivité dans l'œuvre lévinassienne, à travers un processus de différenciation avec l'être qui a pour spécificité de s'exercer grâce à la notion d'instant.

Plutôt que d'un sujet constituant, nous parlerons d'un sujet constitué par un autre que soi, de ce qui s'apparente à une destitution subjective, qui n'a cependant pas pour fin de signer la « mort du sujet », sa dissolution dans le neutre. Il s'agit plutôt d'opérer entre le sujet et autrui le même renversement qu'entre la métaphysique et l'éthique : autrui prend la première place, comme l'éthique devient la philosophie première. On trouve ainsi chez Levinas les éléments fondamentaux d'une analytique existentielle qui mette de plus en plus au jour la passivité du sujet, son impossibilité à trouver en lui-même un fondement à son existence. À l'intériorité se substitue une extériorité qui fait

exister le sujet hors de soi : le sujet n'existe pas à partir de lui-même, mais à partir de ce qui le tire hors des illusions de l'autosuffisance.

5.2. Le mode relationnel de présence au monde

Pour situer cette première hypothèse dans l'histoire de la philosophie, le moment présent est porteur de sens car il fait valoir de manière impossible à réfuter la nécessité de la redéfinition de ce qu'est l'être humain, et avec cela toute la problématique du concept de l'*individu* : non seulement l'ancien usage du *sujet* comme susceptible à l'assujettissement, mais également vivant, incarné et sensible, dépendant des autres, des ambiances⁶⁵, des institutions et de la planète que nous occupons, avant de connaître des moments d'indépendance, ou de pouvoir procéder à l'individuation. D'où le besoin de repenser nos manières d'être au monde, nos dépendances et les chaînes⁶⁶ qui nous lient.

Cela nous amènera à poser l'hypothèse que c'est précisément la compassion qui ouvre cette voie, de soi à soi – en unifiant et en réconciliant le corps et l'esprit – comme de soi vers l'Autre (le passage du paradigme du sujet au paradigme de la relation), ainsi que le chemin de la transcendance : l'appartenance au monde, à l'humanité entière, comme appartenance première, appartenance *vraie* au sens qu'elle n'est pas un phénomène socialement construit, mais que nous l'avons tous reçue en partage. S'ouvre ainsi l'horizon d'une utopie, d'un but normatif vers le cosmopolitisme moral.

Les deux hypothèses ouvrent ainsi la voie à une philosophie de reconnaissance de la relation, jusque dans la relation de soi à soi, où

⁶⁵ Pour en lire davantage sur le sujet, et sur l'importance des ambiances au sein desquelles nous vivons et agissons, voir Bruce Bégout, *Le concept d'ambiance*, Paris, Seuil, 2020.

⁶⁶ Sur le concept des « chaînes », voir la contribution de Catherine Malabou, in Petr Kouba, Catherine Malabou, Dan Swain et Petr Urban (dir.), *Unchaining Solidarities. Reflections on Cooperation and Mutual Aid*, à paraître en octobre 2021.

l'autonomie est conçue comme un état non pas permanent mais progressif, discontinu et transitoire, qui reconnaît à l'existence l'inévitabilité de ses moments de dépendance et de vulnérabilité. Rappelant ainsi que la compassion est avant tout une relation sociale, ainsi qu'un rapport à soi.

Le passage du *paradigme du sujet* au *paradigme de la relation* s'ouvrira sur les questions qui seront au cœur de la deuxième partie de cette thèse : quel est le rôle de la phénoménologie dans le passage du paradigme du sujet au paradigme de la relation ? Peut-on trouver chez Husserl, et même chez Heidegger, l'origine d'une théorie de la compassion ? Toute théorie de la compassion est-elle nécessairement phénoménologique ?

Avant d'en arriver à la dernière partie et à la signification politique de la compassion, la justification de notre double hypothèse passera d'abord par la clarification de l'ambiguïté de l'usage de la compassion (qui nécessitera deux commentaires importants, situés dans deux moments distincts de la réception du concept, et qui se sont confrontés directement à cette difficulté : l'ancien usage religieux et l'explication neuroscientifique)⁶⁷ à travers les critiques qui lui sont adressées et la compréhension phénoménologique du concept.

De fait, nous soutenons la thèse que la compassion n'est pas un absolu désincarné, mais la réalisation vivante d'un travail permanent et infini de rapprochements intersubjectifs : une religion sans dogme, qui accepte toutes les autres religions. Contextualiser son importance, en la distinguant des notions voisines ou de son usage ancien, permettra d'élaborer un nouveau paradigme philosophique pour le XXI^e siècle, qui rejoint les concepts de reconnaissance, de vulnérabilité et de responsabilité, et permettra ainsi de penser un processus de construction du sujet avec les autres, par les autres et pour les autres.

⁶⁷ Les neuroscientifiques insistent sur la différence entre empathie et compassion, qu'ils ont démontrée à travers des études sur des IRM. Voir, à ce sujet, Tania Singer et Matthias Bolz, *Compassion. Bridging Practice and Science* [livre numérique], Max Planck Society, 2013.

5.3. Redéfinir la transcendance à l'aune de la compassion

Ce déchirement par-dessus lequel l'amour suprême met le lien de la suprême union résonne perpétuellement à travers l'univers, au fond du silence, comme deux notes séparées et fondues, comme une harmonie pure et déchirante.

S. WEIL, *Attente de Dieu*

La compassion est un sentiment de portée à la fois morale et métaphysique, puisqu'il nous révèle l'unité profonde de tous les êtres. L'époque contemporaine est, plus que tout autre, marquée par la nécessité de repenser le statut de l'Autre ; du fait de l'échec des idéologies égalitaires et de l'effacement des collectifs, elle en fait l'une de ses exigences les plus cruciales. C'est ainsi que la question du rapport entre la philosophie et la transcendance se pose à nouveau. L'altérité de l'autre est le lien avec l'infini, parce qu'il se présente comme une extériorité qui me dépasse absolument, mais dont l'idée se trouve en moi, et excède ma conscience, pousse les limites de ma pensée. Nous n'avons d'autre accès à la transcendance que par Autrui, par le visage d'un autre. Autrui comme infini n'est pas un objet devant le moi sujet, il n'est pas non plus un autre moi. Poser Autrui comme un autre moi serait le réduire, ignorer son altérité. Autrui est une altérité éthique infinie. Cette altérité est éthique, car seul poser l'altérité comme absolue peut ouvrir sur l'infini.

C'est ainsi qu'Autrui joue le rôle de la loi morale – hors de l'être, dans la transcendance, un lieu tiers – ni moi ni l'Autre. Levinas qualifie l'irruption d'Autrui comme étant l'irruption de l'infini dans le tout. Autrui est quelque chose qui renvoie vers Dieu, vers l'infini, vers la transcendance. La transcendance lévinassienne est précisément dans cet instant invisible, dans l'ici et maintenant de la relation à l'Autre, sans laquelle la vie s'écoulerait atone

et sans couleur, en proie à la banalité des rythmes quotidiens sécularisés – sans qu'on ne puisse toutefois exclure, comme le montre Pascal, qu'en un instant de fulguration se rallume la lumière du divin, laquelle, faisant irruption dans les replis de l'intériorité, en fixe la réalité transitoire dans un fragment d'éternité.

L'objectif de cette thèse sera de fonder rigoureusement l'argument selon lequel le souci des autres « distants » est essentiel, et qu'il est indispensable de faire sortir la compassion de son contexte limité, individuel, et de l'étendre au contexte social. Nous soutiendrons que la compassion est une catégorie appropriée pour l'analyse de l'action dans le domaine public et qu'elle pourrait être mobilisée pour fonder un projet commun – en opposition avec l'éthique minimaliste de la tolérance⁶⁸, qui certes peut rendre la vie vivable, mais ne la rend pas nécessairement bonne. Une politique de la compassion se fonde donc sur un cosmopolitisme moral qui permet la différence mais affirme une condition première de communauté universelle de l'être et des besoins humains.

Quand les victimes sont éloignées, étrangères, quand elles appartiennent à une autre communauté, quand telle ou telle raison peut justifier la violence (la sécurité, le développement économique, la défense de la liberté) ou simplement par pacifisme, alors peuvent prévaloir le découragement, la lassitude, le silence, l'indifférence, le manque de sensibilité pour les souffrances d'autrui. L'injonction éthique qui oblige à entendre l'appel d'autrui perd de sa force. Face à ce défi, la compassion est-elle pour autant ridicule ?

⁶⁸ Nous considérons que la notion de tolérance établit de fait une relation hiérarchique, car il y a toujours quelqu'un qui tolère, et quelqu'un qui est toléré. Par ailleurs, elle protège en quelque sorte le statu quo dans la mesure où elle ne consiste pas en une ouverture vers l'Autre, mais en une simple acceptation de la différence, sans essayer de les dépasser ni de les comprendre, un vivre à côté et non un *vivre avec*. À ce sujet, voir Susan Moller Okin, *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.

Petite généalogie personnelle

L'interrogation sur la compassion au cœur d'un parcours de vie pris dans l'engrenage de la guerre

J'ai suivi le fil des multiples définitions et pratiques de la compassion à travers la philosophie, la sociologie, les relations internationales, les arts, la psychologie et la psychanalyse, en achevant cette exploration aujourd'hui avec le travail fait par les neurosciences.

Au moment d'écrire cette thèse, la compassion semble plus que jamais faire défaut à nos sociétés. En retraçant les différentes histoires de la compassion à travers de nombreux séminaires et conférences, j'ai découvert que la compassion était perçue comme un outil, une technique, une pratique et surtout une aspiration. Elle mobilise le corps et le sentiment, la pensée et l'imagination. Quand bien même on accepte qu'elle soit innée, elle dépend à la fois de son expression, de sa maîtrise et de sa retenue. Bien que toujours contestée par certains, elle est ce qui nous lie aux autres, et reste un élément nécessaire et indispensable à toute relation. Il existe toute une intelligence de la compassion, et cette recherche s'est donné pour tâche principale de la rendre visible, compréhensible et pertinente.

À présent que j'ai procédé à l'explicitation de la structure et de l'hypothèse qui guide le présent travail, je me dois de faire un aveu : je ne suis pas partisane de l'idée de la neutralité axiologique dans la recherche. Pour paraphraser Pierre Bourdieu, la seule façon de faire une philosophie neutre sans être axiologiquement neutre suppose d'être capable d'analyser notre

rapport à l'objet analysé⁶⁹. En ce qui me concerne, ce fut exactement l'origine de cette recherche, à un degré tel qu'elle m'a aujourd'hui permis, si j'ose dire, de mener une « auto-psychanalyse », ainsi qu'une « auto-socioanalyse » – dans le sens bourdieusien du terme. Car dans mon regard, ma manière de prêter attention et d'être au monde, il y avait toujours cette idée de veiller sur un manque, sur les besoins et les souffrances d'Autrui, jusqu'à son extrême parfois – la dépossession de soi.

Les circonstances de ma vie, tragiquement enrichies par l'Histoire, ont fait de l'énoncé une tâche philosophique de premier ordre : *penser l'irréductible étrangeté qui marque l'Autre, tout Autre*. Et avec elle, la responsabilité morale comme structure essentielle, première, de la subjectivité. Ce n'était pas une question de réalisation personnelle, mais d'injonction imposée à nous tous, à suivre la trajectoire sur laquelle nous ont lancés le hasard et le destin.

L'un de mes plus chers professeurs avait coutume de dire que « l'on a le droit de diviser les humains uniquement entre ceux qui ont vécu la guerre et ceux qui ne l'ont pas vécue ». Aujourd'hui je sais que cette phrase m'a marquée et permis de comprendre d'où venait cette manière d'être, depuis un lieu de non-repos (ce que les premiers contacts avec l'éthique lévinassienne m'ont également permis d'approfondir) devenu permanent, comme un trait de caractère, car connu très jeune, et c'est précisément cela qui m'a amené jusqu'à la rédaction de cette thèse.

Ayant vécu les guerres yougoslaves et été témoin du processus de déshumanisation de l'Autre, qui en fut à la fois la cause et la conséquence, ainsi que les années postapartheid en Afrique du Sud, avec l'arrivée de

⁶⁹ Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Les concepts élémentaires de la sociologie*, 2. *Capital*, Paris, Seuil, p. 711. Selon Isabelle Kalinowski, la neutralité axiologique n'interdit nullement au chercheur une opinion personnelle quant à l'objet qu'il étudie. Isabelle Kalinowski, « Leçons wébériennes sur la science et la propagande », in Max Weber et Isabelle Kalinowski, *La science, profession et vocation. Suivi de « Leçons wébériennes sur la science & la propagande »*, Marseille, Agone, 2005.

Nelson Mandela au pouvoir, ce projet a lentement mûri en moi, pour élaborer un cadre politico-philosophique permettant de dépasser un cosmopolitisme abstrait – affirmant une humanité commune, un destin partagé ainsi que l'égle valeur morale des êtres humains, mais qui, tragiquement, souvent n'emporte pas l'adhésion – et d'aller vers une appréhension sensible de ces vérités éthiques et existentielles, qui puisse être mobilisée pour effectuer un changement de société.

Pour qu'il y ait compassion, il faut que se fasse sentir une forme ou une autre de manque. Pour qu'il y ait une sorte de transcendance laïque, une idée de l'infini qui nous dépasse, qui ne nous permet pas d'en faire l'expérience directe, il faut une relation. Que ce soit une relation avec un Autrui particulier, l'humanité entière, le monde, une idée ou une communauté, l'expérience, l'idée de l'infini se tient dans ce rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social : « le statut même de l'humain implique la fraternité et l'idée du genre humain⁷⁰ ». Ce qui relie Autrui et l'infini, c'est cette extériorité absolue. C'était l'une des principales conclusions du chef d'œuvre lévinassien *Totalité et infini*, ainsi que le cœur de ma thèse.

Ce genre de travail, ce choix de sujet qui met en difficulté – cela n'a jamais été un choix calculé, réfléchi, logistique (devenir commentateur d'un tel ou tel philosophe, ou d'une grande œuvre selon les besoins de l'époque), au contraire – je me suis vite rendu compte que le fait de travailler sur un concept était presque le plus grand « faux pas ». En plus de mêler le vécu personnel à un travail de doctorat, faire dialoguer le politique et le personnel et se laisser guider par le concept vers les auteurs promettait d'être un effort colossal et en même temps permettait d'espérer aboutir à une hypothèse solide et fondamentale. En conséquence, cette thèse a été une transformation inattendue de Soi. C'est précisément en me transformant, en l'écrivant, qu'elle a eu le plus d'effet sur ma vie, et j'ose espérer qu'elle en aura aussi sur la vie

⁷⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 236.

des autres, comme un œuvre d'art peut avoir une importance intime inestimable pour l'auteur, et en même temps porter un message universel.

Tout au long de ces années de recherches et de rédaction, l'idée de *devenir auteur*⁷¹ – d'être unifiée et originale, de tenter de produire un nouveau mode de comment la vie pourrait être vécue, un nouvel art de vivre, me suivait et me perturbait. C'était pour moi un rôle inéluctable de la philosophie, comme de l'art : ouvrir de nouveaux possibles, de nouvelles manières de vivre, d'être. C'est ainsi que la philosophie m'a permis de mettre des mots sur un vécu de longue date, et d'essayer de proposer un autre regard, une autre voie de possibles.

Néanmoins, ceci n'est pas encore une thèse sur le rapport à l'Autre, ou pas seulement : c'est une enquête sur la compréhension phénoménologique du *fonds commun*⁷² de l'humanité. Qu'est-ce qui explique que l'on se mette en danger sans réfléchir pour sauver un autre être, un inconnu, dans l'immédiateté vécue de la compassion ? Cette enquête tentera de justifier la mise en commun de pensées aussi dissemblables que comparables – comme Jean-Jacques Rousseau ou Martha Nussbaum, qui ont fait de la compassion le fondement de la sociabilité humaine, ou de ceux qui comme Friedrich Nietzsche, ont profondément haï ce sentiment – afin de nourrir une interrogation sur la manière de traiter et de transcender la division et la négation d'une humanité partagée, deux phénomènes engendrés par la violence et la construction d'une altérité et d'identités essentialisées.

J'ai pour habitude de répondre à la question « D'où venez-vous ? » avec une petite énigme, un jeu de devinette : « D'un pays qui n'existe plus. » C'est une réponse qui, je l'avoue, m'amuse, mais au-delà du plaisir momentané, le besoin plus profond qu'elle dissimule (ou dévoile ?) vient du fait que, malgré

⁷¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2001, p. 540.

⁷² Paul Audi, *Analyse du sentiment intérieur*, Lagrasse, Verdier, 2017.

mon passeport serbe, je me permets de m'identifier toujours, plutôt, comme yougoslave. Dans cette ouverture géographique, cet élargissement identitaire, il ne s'agit pas principalement de nier un patriotisme ou la Nation, mais tout simplement, honnêtement, d'avoir la liberté de rappeler que le sentiment de chez-soi, de l'appartenance à une Terre, à une culture, une famille, ne peut pas être imposé de l'extérieur, même si c'est le cas pour tant de nous. Les frontières, elles, peuvent être imposées, mais ce sentiment, difficilement. Elles touchent à l'identité qui distingue et nomme, aux dépens de l'identité qui unifie. Elles façonnent un idéal, rassemblent et arment.

À travers le concept de la compassion et avec son usage politique, cette thèse tâchera de démontrer que ce sentiment d'appartenance, au-delà de la Nation, à l'humanité entière, est aujourd'hui nécessaire et mobilisable à travers l'idée de la seule appartenance que nous avons tous reçue en partage, et qui n'est pas socialement construite – celle qui nous rattache à l'espèce humaine, vulnérable et mortelle. C'est également un appel à déconstruire, à *se déconstruire de* tous les « nous » socialement construits (le genre, la race, etc.)⁷³, grâce à un accompagnement, une filiation psychanalytique, ou à un élargissement de l'imaginaire à travers la littérature ou les arts.

Cette rencontre entre philosophie, psychanalyse et littérature m'intéresse au plus haut point, dans le sens d'une confrontation de points de vue, d'hypothèses. Je dis bien « hypothèses », car il n'est pas question de certitudes ni de système démonstratif. Les ressources psychanalytiques seront mobilisées dans le même but que les littéraires et philosophiques, pour raconter une histoire de plus sur la condition humaine, décrite par des auteurs doués d'une attention à l'Autre fine, profonde et détaillée. Pour l'heure, je mets donc mon « je » entre parenthèses pour de nouveau laisser place au « nous » des universitaires, en choisissant de penser avec eux la question de la compassion.

⁷³ Voir, à ce sujet, Marc Crépon, *Le consentement meurtrier*, *op. cit.*

S'autoriser de ces seules références pour fonder une relecture complète de ce concept paraîtra dès lors bien présomptueux. Je vous livre donc ce rapport, non pas comme contribution à la connaissance humaine, car mes connaissances sont infimes, mais comme contribution à l'expérience humaine. Des erreurs d'une sorte ou d'une autre seront présentes certainement, mais la vérité de l'expérience reste malgré tout inchangée.

*
**

À présent, notre esprit se trouve à formuler l'hypothèse que définir la compassion risque d'appauvrir sa conceptualité, de contourner en partie la richesse des significations qu'elle peut dégager. Autant dire que reconduire sa conceptualité dans la *praxis* implique vraisemblablement d'éluder des horizons spéculatifs qu'elle conserve. Car il semble tout à fait possible que son application soit plus large que les règles qui la rendent pensable et dicible.

Par conséquent, ce qui ne peut être dit ni pensé dans les limites fixées par la rationalité de l'être devient expression de l'inacceptable, de l'absurde, d'une folie qui doit être écartée. Dès lors, deux possibilités s'offrent à la pensée : exclure la compassion de toute spéculation philosophique, en assignant la sensibilité, en la réduisant au contexte religieux ou à la psychologie – c'est la voie qu'empruntent la plupart des philosophies occidentales –, ou bien admettre la possibilité que sa conceptualité puisse transcender les bornes de l'identité immédiate – c'est la voie que nous escomptons explorer.

PARTIE I
DE LA CRITIQUE À LA CRISE

Introduction

Par où commencer, alors, si ce n'est par la critique ?

Au ^{xx}^e siècle, la philosophie morale a souvent nié la vulnérabilité inhérente à l'être humain, ou, pire, a tenté de l'évacuer⁷⁴ – impossible tâche, qui finit par se retourner contre elle-même. Voici où nous en sommes aujourd'hui. Nous avons tout fait pour nier notre vulnérabilité, nos fragilités, nos interdépendances, jusqu'à arriver à un point de non-retour. Mais encore faut-il comprendre le *comment* et le *pourquoi* de la posture qui nous y a conduits. Comment sommes-nous parvenus à nier la vulnérabilité, et avec elle le corps vulnérable ?

Dans la tradition philosophique occidentale, le corps a rarement été pensé comme point de départ possible et légitime d'une philosophie morale. De surcroît, le *devenir-tout-puissant* de la technoscience et le rêve posthumaniste font aujourd'hui du corps un « problème » à résoudre. Il existe dans la tradition philosophique une négation du corps : négation de tout ce qui

⁷⁴ Si nous consultons, par exemple, les dictionnaires de philosophie du ^{xx}^e siècle, mais aussi des ouvrages plus récents, nous constatons l'absence quasi totale de notions telles que « l'attention », « l'émerveillement », « l'amour », « le courage », « la vulnérabilité » ou « la compassion ». Voir, par exemple, Paul Edwards (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1-9, New York, Macmillan, 1967 ; Jürgen Mittelstraß (dir.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Mannheim/Wien/Zürich, Bibliographisches Institut, 1980 ; Sylvain Auroux, *Dictionnaire. Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990 ; Robert Audi (dir.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1997 ; Hans Jörg Sandkühler (dir.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999 ; Michel Blay (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse/CNRS Éditions, 2003 ; Istituto della Enciclopedia Italiana, *Filosofia*, Rome, Fondata da Giovanni Treccani, 2010 ; Alex Barber et Robert J. Stainton (dir.), *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics*, Oxford, Elsevier, 2010. Parmi les exceptions, nous pourrions citer ces quelques exemples : la notion de pitié figure dans James M. Baldwin (dir.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, Bristol, Thoemmes Press, 1998 ; une entrée est dédiée à la notion de *care* dans Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2019 ; *l'Enciclopedia Filosofica*, vol. 3, Padova, Bompiani, 2006, quant à elle, intègre la notion de compassion. Voir également, à ce sujet, Laure Barillas, « La philosophie française et la vulnérabilité : histoire d'un oubli ? » [en ligne], *Doctorales 58*, actes n° 5, 2018 [consulté le 1^{er} octobre 2021], disponible à l'adresse : <<https://www.doctorales.fr/articles/actes-5/68-la-philosophie-francaise-et-la-vulnerabilite-histoire-d-un-oubli>>.

est physique, matériel et corporel. Cette négation n'est pas un fait donné, elle a une genèse. Les analyses auxquelles nous allons nous livrer ici nous permettront d'apercevoir l'ombre de la négation même du monde sensible et de la vie corporelle. C'est contre cette négation que déjà Merleau-Ponty se dressait en soulignant dans sa *Phénoménologie de la perception* que le corps propre n'est pas une chose, mais un moyen de manifester un sens, de le faire exister dans le monde.

Quel est le lien avec la crise du concept de la compassion que nous nous proposons d'élucider dans cette thèse ? La négation de nos vulnérabilités a-t-elle interdit l'expression de la compassion ? L'a-t-elle rendue superflue, indésirable et méprisable ? Nous avons sentimentaliser la compassion, l'avons réduite au pathos, en négligeant le fait qu'elle relève d'une puissance de discernement, d'un mouvement propre de la connaissance, d'un mouvement vers l'Autre, qui nous déplace moralement et psychiquement. Une *éthique de la corporéité* est nécessaire pour penser le moment présent, à contre-courant de presque toute l'histoire de la pensée occidentale, durant laquelle a prévalu une posture de détachement de l'homme face à son propre corps, face au moment présent, face à lui-même et face à la nature. Aujourd'hui cette tendance s'est aggravée avec une violence qui met en péril les êtres les plus fragiles et menace de s'étendre à tous. En définitive, l'officialisation de l'Anthropocène n'a fait que poursuivre la domination de l'homme sur la nature, et non la dénoncer.

Avant d'étudier en quoi une culture, voire une politique de la compassion, pourrait parvenir à transformer l'imaginaire et à concrétiser un changement de paradigme nécessaire, commençons par appréhender les risques inhérents à la mise en œuvre de la compassion, afin de comprendre à partir de quels registres critiques on l'a condamnée dans l'histoire de la philosophie.

1. La genèse de la crise

1.1. Plaidoyer pour une néo-modernité de la compassion

La compassion est une énigme. Incluse dans les doubles mouvements de la distance et de l'intimité, de l'accueil et du don, des mots et du silence, elle se manifeste à nous plus particulièrement dans le temps de la naissance et celui de la mort. Elle a ses degrés d'intensité, et n'est pas sans présenter de risques, mais n'en est pas moins une force symbolique, un pouvoir susceptible de transformer les êtres et le monde. Comment en approcher la singularité ? L'approche est risquée pour qui désire la cerner. Il semble qu'il en va de même de quelques autres notions : l'attention, l'émerveillement, l'amour, le courage, la vulnérabilité. Toutes se trouvent à la marge des concepts arraisonnés par la grande histoire de la pensée et contre lesquels la philosophie s'est gardée. La compassion oblige à une souplesse inédite car elle ne se laisse pas définir sous l'angle de la seule valeur, ni contenir dans la description du phénomène.

Dans les pages qui suivent, nous proposerons une genèse de la crise contemporaine du concept, non pas exhaustive, mais néanmoins *paradigmatique*⁷⁵, et surtout indispensable à la formulation de notre hypothèse initiale, qui postule que cette catégorie de compassion est en crise, et que c'est en comprenant les différentes critiques ici élaborées que nous

⁷⁵ Agamben établit sous le modèle de la thèse certaines des caractéristiques qui, selon lui, définissent le paradigme : le paradigme est d'abord une forme de connaissance qui n'est ni inductive ni déductive, mais analogique, allant de singularité en singularité ; en neutralisant la dichotomie entre le général et le particulier, le paradigme remplace la logique dichotomique par un modèle analogique bipolaire ; le cas paradigmatique devient ainsi tel en suspendant et, en même temps, en exposant son appartenance au tout, de sorte qu'il n'est plus possible de séparer exemplarité et singularité ; par conséquent, le tout paradigmatique n'est jamais présumé aux paradigmes, mais leur reste immanent. En définitive, il n'y a pas d'origine ou d'archétype dans le paradigme : chaque phénomène est l'origine, chaque image est archaïque, et l'historicité du paradigme n'est ni dans la diachronie ni dans la synchronicité, mais dans un croisement entre les deux. Voir, à ce sujet, Giorgio Agamben, « What Is a Paradigm? », *Filozofski Vestnik*, vol. 30, n° 1, 2009, p. 107-125.

parviendrons non seulement à appréhender la crise en tant que telle, mais aussi à en comprendre les sources. Avant d'aborder la genèse de cette crise, nous nous pencherons d'abord sur le concept de compassion d'aujourd'hui, fortement marqué par l'emprise intellectuelle du postmodernisme. En effet, paraphrasant le philosophe italien Antonio Gramsci⁷⁶, nous définissons la crise du concept de compassion comme la phase de transition où l'ancien concept – moderne – de compassion s'éteint, et où le nouveau – néo-moderne – ne peut naître. Pendant cet interrègne, nous assistons à des phénomènes aberrants des plus divers, qui se sont reflétés dans le développement postmoderne de ce même concept. La crise est donc appréhendée comme une transition, un moment de passage d'un ancien monde conceptuel qui peine à s'effacer à un nouveau qui peine à s'ébaucher.

Le concept de modernité, comme celui de progrès, est un des principaux fondements d'une pensée humaniste et progressiste. Historiquement, il renvoie au déclin de l'âge de la « tradition » et de la religion en faveur de la science et de la rationalité, perçues comme des facteurs de progrès social, ce qui précisément nous intéressera dans la compréhension de la compassion. La postmodernité est identifiée comme le successeur de la modernité et semble en signifier la fin, en tant qu'elle repose sur de nouveaux fondements épistémiques et remet en question les grandes valeurs modernes : le progrès, l'universalisme, la raison, etc. Le préfixe « post » nous signale en effet que nous sommes dans une ère à laquelle nous ne savons pas encore donner de nom, et qu'elle est encore – paradoxalement – rattachée à l'âge précédent.

Assurément, toute poussée moderniste s'accompagne d'un certain antimodernisme, essentiellement théorique – que traduisent les diverses manifestations de désillusion quant à la révolution industrielle, la pensée

⁷⁶ Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, Cahier 3, § 34, 1983, p. 283.

contre-révolutionnaire, le romantisme politique, etc. —⁷⁷, mais depuis la seconde moitié du XX^e siècle, le projet de la modernité se voit de plus en plus fréquemment contesté par un nouvel argument langagier. Avec l'échec des projets révolutionnaires, le concept de postmodernité va s'accélérer surtout dans les esprits intellectuels, devenant peut-être la pensée dominante à partir des années 1990, affirmant l'idée de la fin des idéologies et des *métarécits*, voire des systèmes narratifs qui visent à expliquer la totalité de l'histoire humaine. Selon les penseurs qui soutiennent cette thèse, cela se produit parce que, dans le contexte de l'imprévisibilité biotechnologique, « la fonction narrative perd ses foncteurs, le grand héros, les grands périls, les grands périple et le grand but⁷⁸ ». La caractéristique de la postmodernité est en effet une forme de sacralisation des sociétés informatisées du présent, et de l'existant en général, mais aussi une réflexion sur la bonne gouvernance de cet existant, au détriment d'une vision de transformation qualitative de la société.

La modernité, en revanche, prétend qu'une connaissance universelle est possible, qui, une fois atteinte, vaut pour tous les hommes, à tout moment. Selon le prisme moderne, la connaissance est une représentation directe et non déformée de la réalité extérieure au sujet. Dans cette perspective, la vérité est disponible et peut être démontrée sous une forme non déformée. Un point de vue d'observation objectif est possible, à partir duquel on peut juger de la légitimité d'aspirations concurrentes, de même qu'on peut atteindre une connaissance universelle non contingente. Cette connaissance est cumulative et ne se disperse pas à l'acquisition de nouvelles connaissances. Parce qu'il existe une connaissance impartiale et fiable de la vérité, le progrès et l'émancipation sont liés à la croyance moderne dans le rationalisme. La

⁷⁷ Voir, sur ce point, Vincent Citot, « Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *Le Philosophoire*, vol. 25, n° 2, 2005.

⁷⁸ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1998, p. 7-8.

modernité présuppose donc l'existence d'un contenu invariable, d'une essence, tandis que le postmodernisme s'oppose à l'essentialisme.

L'épistémologie de la postmodernité et la compréhension postmoderne de la compassion se fondent ainsi sur une critique du « fondamentalisme » et du « totalitarisme » de la modernité, ainsi que de l'idée d'une vérité objective raisonnablement accessible⁷⁹. À l'inverse de la dialectique moderne, le postmoderne conçoit le passé comme une construction délibérée plutôt que comme un enchevêtrement objectif d'événements passés. Le constructivisme social contemporain en général – auquel souscrit le postmodernisme – cherche à s'inscrire dans la tradition du scepticisme sur la base des hypothèses épistémologiques suivantes : les hommes ne perçoivent pas la réalité telle qu'elle est en elle-même, mais construisent des modèles de la réalité, dont l'objectivité et la vérité ne peuvent être examinées directement. En remplaçant la critique anarchiste des dogmes modernistes par un relativisme démesuré, il apparaît que la postmodernité finit par abolir de fait la différence entre le vrai et le faux.

En tant que réaction indifférenciée à différentes versions de la vision quasi déterministe dans le progrès (optimisme technologique, hégélianisme, marxisme et autres), le postmoderne exprime et mobilise donc un sentiment contre le global. C'est-à-dire qu'il ne se contente pas de dénoncer les prédictions manquées des grandes théories, mais que toute la tradition de l'esprit critique, en tant que prémisse de la pratique émancipatrice, est proclamée comme la source du mal général de la modernité (Jean-François Lyotard décrit par exemple Auschwitz comme un résultat des Lumières⁸⁰,

⁷⁹ Les raisonnements ci-après proviennent principalement des analyses du sociologue yougoslave Todor Kuljic, spécialiste de la postmodernité. Voir, à ce sujet, Todor Kuljic, « Postmoderna i istorija » [Le postmoderne et l'histoire], *Sociologija*, vol. 45, n° 4, 2003, p. 289-302.

⁸⁰ Voir, à ce sujet, Jean-François Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

tandis que François Furet découvre dans les passions égalitaires la source du despotisme⁸¹).

Sur le plan théorique, justement, il s'explique en grande partie par l'imputation de tous les traumatismes du *xx^e* siècle aux valeurs modernes : guerres, Holocauste, bombe atomique, Tchernobyl, etc. Le prométhéisme moderne porterait la responsabilité de toutes ces catastrophes ; et finalement, ce sont la *Raison* elle-même et l'idéologie du *Progrès* qui seraient les causes de la *folie* totalitaire et de la vaste *régression* en quoi elle consiste⁸².

Cette abolition relativiste de l'utopie – dont le postmoderne est porteur – a donc pour conséquence l'attribution d'un pouvoir normatif à l'existant. C'est pourquoi, selon Habermas, le postmodernisme est, par essence, une apologie de l'existant et une forme de *nouveau conservatisme*. Contrairement au conservatisme classique, qui transfère l'existant dans le futur, le postmodernisme tire de l'existant ce qui devrait être, mais c'est pour le moment présent, pas pour le futur. L'homme postmoderne avance dans un monde sans vérités, ni critères ni perspectives idéales, mais aussi sans espoir ni vision. En ce sens, la critique de la société – se basant sur les critères de la rationalité – se trouve étouffée, tandis que le relativisme postmoderne a, comme l'a souligné le sociologue allemand Werner Seppmann, « hissé la tromperie et l'auto-tromperie au rang de principe méthodologique⁸³ ».

Selon Habermas, le conservatisme du postmoderne se reflète également dans son attitude non critique à l'égard de la tradition, à laquelle le postmoderne libère de l'espace lorsqu'il est privé de manière relativiste des

⁸¹ Chez François Furet, par exemple, on observe cette tendance dans *La Révolution en débat*, Paris, Gallimard, 1999.

⁸² Vincent Citot, « Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », art. cit., p. 63.

⁸³ Cité dans Todor Kuljic, « Postmoderna i istorija » [Le postmoderne et l'histoire], art. cit., p. 301.

critères de la science et du progrès⁸⁴. Le postmodernisme est ainsi largement traditionaliste, puisqu'il assure indirectement la protection des traditions. En effet, *puisque'il n'existe pas de critères universels, n'est-il pas déraisonnable de critiquer les traditions ?* C'est précisément à cause de l'impossibilité de critiquer la tradition que, pour le postmoderne, le seul *ici* et *maintenant* est l'existant. *L'existant est omnipotent*, car il ne peut être dépassé, ni critiqué de manière suffisamment profonde. Toute forme d'utopie, de progressisme et d'humanisme est discréditée par la postmodernité comme une *obsession de l'unité*.

La permanence de la discontinuité et la surestimation du « particulier », l'absolutisation de la perception et de la description, ainsi que la critique de la causalité, construisent la perspective d'une immédiateté téméraire qui a le « bon sens » de son côté. Mais il serait faux de prétendre que le postmodernisme n'a pas de vision politique simplement parce qu'il est constitué d'un ensemble de pistes subjectives (l'absence de vision se distingue du pluralisme principiel des formes de vie et de l'opacité discursive comme attitude épistémologique). La multitude désordonnée est liée presque exclusivement par une orientation antitotalitaire fondamentalement vague, dépourvue d'une vision alternative de l'avenir.

Contrairement aux positions prémodernes, l'épistémologie de la postmodernité part de l'optimisme cognitif, comme c'est le cas pour la modernité, et de *la reconnaissance de l'esprit comme seule autorité légitime qui libère des autorités arbitraires et irrationnelles*. Cependant, au lieu de la pensée dialectique de la modernité, le postmodernisme se fonde sur un scepticisme cognitif qui, dans ses versions extrêmes, nie la possibilité de distinguer la *vérité* de l'*illusion*. La pensée dialectique de la modernité a été refoulée par l'autosuffisance conceptuelle de la postmodernité, qui se

⁸⁴ Sur ce point, voir Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

manifeste par la prise en compte prioritaire du fragmentaire et du subjectif. Cela a relégué non seulement la compassion, mais aussi les soins, la sollicitude et l'éthique des soins à la sphère du privé – ou à une morale psychologisante qui aurait l'avantage d'être vertueuse et de ne rien changer –, soit à des domaines partialisés ou au « pouvoir spectaculaire » dans l'espace public.

En effet, dans son livre *La société du spectacle*, Guy Debord décrivait déjà dans les années 1960 les contours d'une nouvelle société émergente, celle du spectacle, dans laquelle le règne autocratique de l'économie de marché avait atteint un statut de souveraineté irresponsable :

Le pouvoir du spectacle, qui est si essentiellement unitaire, centralisateur par la force même des choses, et parfaitement despotique dans son esprit, s'indigne assez souvent de voir se constituer, sous son règne, une politique-spectacle, une justice-spectacle, une médecine-spectacle [...] ⁸⁵.

Le postmodernisme est bien en quelque sorte le reflet intellectuel de cette évolution, incarnant, selon les termes de Fredric Jameson, « la consommation de la pure marchandisation comme processus⁸⁶ ». Tandis que la totalité et les tentatives de concevoir des lois sociales sont considérées comme inutiles ou idéologiquement répressives, l'« immédiatement percevable », le « petit » et le « fragmentaire » sont désormais les nouveaux piliers « authentiques » de cette nouvelle pensée dominante.

À la lumière de ce cadre historique, nous pouvons constater que nos sociétés sont saisies par la nouvelle vision – postmoderne – de la compassion, largement liée au spectacle et au spectaculaire et générant le spectacle de la misère et des bons sentiments. Dans son livre *In Defense of Sentimentality*, le philosophe états-unien Robert Solomon a très bien montré

⁸⁵ Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, p. 10.

⁸⁶ Fredric Jameson, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, Beaux-arts de Paris, 2012, p. 16.

qu'une atmosphère ambiguë vis-à-vis de la compassion caractérise notre vie politique et, plus généralement, la philosophie morale et politique – où le statut de la compassion serait « tout sauf évident », arguant que dans la politique contemporaine, la compassion est un sentiment « ridiculisé », voire abhorré⁸⁷.

Dans cette vague, les sentiments et les émotions que Spinoza définissait comme des « passions tristes » envahissent l'espace public. Comme le suggère Myriam Revault d'Allonnes⁸⁸, ce « tournant compassionnel » suit le déclin de la théorisation marxiste, qui privilégiait la lutte des travailleurs contre les maux de l'exploitation, les inégalités sociales et les injustices. Avec le recul du mouvement ouvrier, l'action humanitaire – dont la plupart des citoyens n'ont connaissance que par les médias – devient le cœur des aspirations altruistes, et est considérée comme donnant à chacun la possibilité de se cultiver en s'émouvant de sa propre pitié face au spectacle de la souffrance d'autrui⁸⁹.

Le « zèle compassionnel » envers les dominés devient alors un outil de légitimation politique et s'exprime de manière perpétuelle à travers les propos adressés aux populations en souffrance, ou aux « exclus » (terme qui regroupe en réalité des situations très diverses : maladie, chômage, privation ou absence de citoyenneté, statut de réfugié, etc.). Ce à tel point qu'aucun responsable politique, de quel camp qu'il soit, ne semble pouvoir s'en dispenser, sinon en fait du moins en parole⁹⁰. Le souci compassionnel apparaît donc par le biais d'outils développés dans le cadre de la médecine et du travail (pour le rendre plus efficace), mais aussi par des paroles et des

⁸⁷ Robert Solomon, *In Defense of Sentimentality*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 43.

⁸⁸ Nous nous appuyons ici particulièrement sur la réflexion de Myriam Revault d'Allonnes, présentée dans son livre *L'homme compassionnel*, Paris, Le Seuil, 2008.

⁸⁹ Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993, p. 8.

⁹⁰ Au cours des trente dernières années, le mot compassion a été utilisé près de 3 000 fois dans le quotidien *Le Monde*, ainsi que par différents acteurs du champ politique français, de l'extrême droite à la gauche radicale. Nicolas Sarkozy, l'ancien président français, ainsi que Martine Aubry, l'ancienne première secrétaire du Parti socialiste, ont même officiellement placé la compassion au cœur de leur programme politique.

actions spectaculaires dont la visée n'est plus le changement structurel des fondations qui sont à l'origine de la souffrance des dominés, mais la pitié enfermée en elle-même, et la philanthropie, qui délégitime l'action publique, favorise les préférences des plus riches et leur sert à s'acheter une bonne conscience.

Le vocabulaire de la lutte des classes et du conflit social en général, par ailleurs dominant dans la société moderne, a ainsi cédé la place à celui des « fractures », de l'« exclusion », de l'« insécurité », etc., que la généralisation de la compassion rendrait obsolète. Ces termes, désignant moins l'action de dominer que le fait d'être dominé, et ce même *passage au passif*, sont le reflet langagier d'un processus social en cours. La société postmoderne crée ainsi l'*homme compatissant* à la place de l'*homme compassionnel*⁹¹, en exploitant la compassion à des fins d'instrumentalisation des passions collectives. Mais en se focalisant sur l'instrumentalisation de la compassion, pourrait-on conclure, comme l'a fait Myriam Revault d'Allonnes – et avant elle Hannah Arendt –, que ce phénomène social n'a pas sa place en politique ?

L'un des enjeux principaux de notre travail est de proposer une réflexion néo-moderne sur le phénomène de la compassion et son importance politique, qui permette de sortir des impasses de la postmodernité. Notre souci est d'éclairer en quoi la compassion serait utile pour lutter contre cette permanence de la discontinuité postmoderne, en préservant la continuité de la vie, pour lui permettre de se projeter dans le monde. Contrairement à la postmodernité, qui est une rupture, une perturbation importante par rapport à la modernité, c'est-à-dire à la fois un rejet et un dépassement de la modernité, la néo-modernité est ici vue comme la réformation ou le renouvellement de la modernité sur la base d'une épistémologie des fondements connus intégrant toutes les critiques fondées de la modernité et adaptée à un temps historique particulier, le XXI^e siècle.

⁹¹ Myriam Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, *op. cit.*, p. 9.

Dans ce cadre, nous voudrions faire de la compassion le ressort anthropologique par lequel sont révélées les vérités qui intéressent l'existence humaine. Pour ce faire, nous allons tout d'abord nous intéresser à la genèse, aux critiques et aux ambiguïtés relatives à la compassion.

1.2. Le rôle du sentiment dans la connaissance du monde

Depuis le Moyen Âge, Norbert Elias a identifié un mouvement historique qu'il a appelé le « processus de civilisation », soit un mouvement généralisé dont le pivot serait constitué par le renforcement de la maîtrise de soi. Cette évolution se caractérise par un contrôle croissant des affects, et de ce fait par la dérive vers une société de plus en plus surveillée. La société et l'individu connaîtraient ainsi les mêmes changements, non seulement le passage d'un niveau affectif à l'autre, mais aussi la séparation croissante entre l'homme et la nature, qui se traduirait par un contrôle et une privatisation du corps. En substance, Elias soutient la thèse selon laquelle l'histoire européenne depuis la fin du Moyen Âge – voire « l'enfance de l'homme européen », plus tard civilisé par la modernité – est marquée par une évolution de l'affect (la nature) vers la raison (la culture). Dans une telle perspective, l'histoire moderne de l'Occident apparaît comme une rationalisation de ce que l'être humain conserve de naturel et d'émotionnel.

Comme certains auteurs l'ont justement relevé⁹², le schéma éliasiens repose sur une vision des émotions que Robert Solomon a baptisée « le mythe des passions⁹³ » : les passions naîtraient en nous contre notre volonté et sans le contrôle de la raison. Mais ce schéma n'est-il pas réducteur ?

⁹² Sur ce point, voir Piroska Nagy, « Présentation. Le Moyen Âge en émoi », *Critique*, vol. 716-717, n° 1-2, 2007, p. 6.

⁹³ Robert C. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett, 1993 [1976], p. 77.

Au-delà d'autres binômes étudiés par les chercheurs, le clivage émotion vs raison demeure l'une des fondations les plus durables de la pensée occidentale, où reposent nos comportements mentaux et sociaux essentiels. La question est donc de savoir si le contenu de la morale est connu par le sentiment ou par la raison. Quel rôle les sentiments jouent-ils dans notre expérience du monde, de nous-mêmes et des autres ? Le sentiment a-t-il principalement un caractère épistémologique ou réceptif ? Ou bien les sentiments comportent-ils également des aspects plus actifs ? Sommes-nous responsables de nos émotions, et dans quelle mesure le sentiment dépend-il de la façon dont nous, en tant que sujets conscients, prenons position dans le monde ?

Comme le remarque Arendt, les sciences politiques, considérant ces questions comme « pré-scientifiques », les ont négligées. Et c'est précisément sur de telles questions que nous voulons nous concentrer ici, en nous intéressant à la nature politique de la compassion, qui traduit cette sensibilité qui porte les peuples du XVIII^e siècle en direction de la revendication d'égalité, parce qu'ils trouvent dans cette vertu toutes les raisons d'être de l'égalité, et ensuite de la solidarité⁹⁴.

Au III^e siècle avant J.-C., le philosophe chinois Mencius a été le premier penseur à souligner l'importance des sentiments dans l'éthique, tandis que dans le monde occidental, on la retrouve – d'une manière élaborée et développée – chez David Hume au XVIII^e siècle⁹⁵. Certes, il existe une riche littérature en philosophie classique traitant de l'émotion, notamment Aristote, les stoïciens, Descartes, Spinoza ou William James, qui ont tous apporté une

⁹⁴ Claudine Haroche, « La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII^e siècle », art. cit., p. 12.

⁹⁵ Voir, à ce sujet, David Hume, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londres, Thomas Longman, 1740 ; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Londres, A. Millar, 1748 ; David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Londres, A. Millar, 1751 ; Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, 1997, Stanford, Stanford University Press.

contribution significative. On peut également mentionner Søren Kierkegaard, Edmund Husserl, Alan Watts, Friedrich Salomon Perls, Jacques Derrida ou Martha Nussbaum.

Au cours des dernières décennies, et grâce à la révolution des sciences cognitives, ces questions ont de plus en plus attiré l'attention des philosophes. Il est désormais largement admis que les sentiments et les émotions sont essentiels à notre expérience du monde, car ils révèlent notre situation concrète dans celui-ci. Néanmoins, cette connaissance par le sentiment est rarement théorisée pour elle-même, mais plutôt à l'occasion de réflexions sur les trois grands objets de la connaissance par le sentiment : la *morale*, l'*art* et la *politique*. Ce point de vue est souvent présenté par l'accent mis sur le fait que les sentiments révèlent et correspondent à des valeurs spécifiques – ou au domaine des valeurs, plus généralement –, et non pas par la capacité du sentiment à appréhender et faire connaître certaines choses, ni comme manière principale, première et spontanée de notre rapport au monde.

Ce qui est alors en question ici c'est l'attribution – à travers la phénoménologie – d'un sens à la genèse des sentiments : un sens moral, voire même politique. La passivité et l'immédiateté du sentiment moral garantissent l'absence de toute considération personnelle dans la formation du sentiment comme connaissance du monde. C'est pour cette raison que nous allons ici tenter de comprendre pourquoi le co-sentir propre à l'être sensible a fini par acquérir le statut contesté qui est aujourd'hui le sien, afin de pouvoir exposer ultérieurement la question du fondement des lois morales. Car notre réponse automatique, notre manière de recevoir les informations et les événements, dépend de nos émotions. Ce que l'on perçoit et conçoit évoque des émotions en nous. Les émotions représentent donc notre réponse immédiate au monde, notre attitude spontanée, qui est là avant même que l'occasion de réfléchir ne se présente.

L'importance du sentiment comme étant l'une des sources de la connaissance du monde évolue à travers les siècles, en fonction de l'esprit du temps des différentes époques. Nombreux sont les termes employés pour décrire les sentiments qui nous poussent à l'ouverture sur le monde, sur l'Autre. Tout commence probablement dans l'attention portée à l'Autre, cette attention qui est en même temps un geste moral, et qui permet le développement de cette attention en sympathie, empathie, sollicitude ou encore compassion. La concurrence lexicale est rude, et parfois peu utile, mais nous pourrions tenter de tracer quelques premières apparitions étymologiques de la racine de ce mot qui décrit le rapport à l'Autre. Commençons donc à retracer et revisiter quelques étapes de cette longue histoire de changements de l'affectivité, pour comprendre comment, au fil du temps, l'idée d'une connaissance du monde par le sentiment a été tantôt écartée, tantôt réhabilitée.

Nous voudrions entamer notre réflexion en adoptant un cadre large, au risque de nous imposer un long détour : celui qui consiste à esquisser à grands traits l'histoire d'un changement dialectique de paradigme quant à la place accordée aux sentiments dans la morale, avant d'en venir à cette même place en politique. Le destin éthique et politique de la compassion ne saurait être, en effet, détaché de cette histoire. Dans le chapitre suivant, nous chercherons par conséquent à thématiser certaines des périodes les plus significatives dans l'analyse et la compréhension de la place accordée au sentiment. Il ne s'agira en aucun cas d'une approche exhaustive, mais plutôt d'une approche qui rend plus visible et cohérent ce qui sera l'armature de cette thèse – le rôle de la compassion dans la compréhension de la subjectivité, ainsi que sa place légitime dans la sphère publique.

1.2.1. Le Moyen Âge, l'homme à l'image de Dieu

En Occident, dans la conception médiévale de la connaissance, le christianisme introduit une problématique théologique de la ressemblance de l'homme avec Dieu, créé à son image⁹⁶. Dans cette perspective, la religion est un outil de salut, c'est-à-dire quelque chose de différent de la quête de la connaissance. Par exemple, le théologisme pur de saint Pierre Damien équivaut à une négation radicale de la philosophie chrétienne, puisque sa raison d'être est d'abattre la philosophie au profit de la théologie⁹⁷. Le chrétien n'a en effet qu'un seul objectif dans sa vie : assurer son salut, et c'est par la foi qu'il y parvient. Vouloir appliquer la raison à la foi revient donc à menacer cette dernière⁹⁸ ; ne reste plus qu'à proscrire au chrétien la poursuite de la connaissance rationnelle, initiative dangereuse et contraire à la voie du salut.

Le rapport entre la *ratio* et les sentiments en ce qui concerne la connaissance est néanmoins beaucoup plus complexe chez les philosophes chrétiens. De saint Augustin à Descartes, en s'appuyant sur saint Paul, les philosophes du Moyen Âge reconnaissent implicitement la possibilité d'une connaissance rationnelle. En effet, malgré la dénonciation par saint Paul de la fausse sagesse des philosophes grecs, celui-ci ne blâme pas la raison dans la mesure où il veut reconnaître aux Gentils une certaine connaissance naturelle de Dieu. Par l'affirmation selon laquelle la puissance éternelle et la divinité de Dieu se laissent découvrir directement à travers le spectacle de la création, saint Paul reconnaissait chez les Grecs une connaissance purement

⁹⁶ On s'appuie ici sur les recherches d'Étienne Gilson dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969.

⁹⁷ Sur ce point, voir aussi Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921, p. 30-38.

⁹⁸ Le terme « émotion » apparaît tardivement dans les langues vivantes : après le Moyen Âge pour le français « esmotion », avec le sens premier et révélateur d'« agitation populaire ». Quelles sont donc ces émotions que le Moyen Âge ne nomme pas ? Il s'agit bien des sentiments ou de l'affectivité dans un sens large, dont les humeurs, les dispositions affectives et les différentes passions. Piroska Nagy, « Présentation. Le Moyen Âge en émoi », art. cit., p. 7.

rationnelle de Dieu, et en même temps établissait le fondement de toutes les théologies naturelles qui se développeraient plus tard dans le christianisme. D'autre part, « en déclarant que les Gentils [...] sont à eux-mêmes leur propre loi, parce que leur conscience les accusera ou les excusera au jour du jugement, saint Paul admet implicitement l'existence d'une morale naturelle ou, plutôt, d'une connaissance naturelle de la loi morale⁹⁹ ».

De ce fait, la philosophie chrétienne prend pour objet l'ensemble des vérités rationnelles ayant été découvertes, approfondies ou tout simplement conservées par le recours de la révélation à la raison. Nous devons reconnaître sans équivoque que la révélation n'a de sens que par son rapport intrinsèque avec la raison. La question n'est pas de prétendre que la foi est une catégorie de connaissance supérieure à celle de la connaissance rationnelle. Bien au contraire, il apparaît que la croyance est la simple substitution à la connaissance et que, dans la mesure du possible, substituer la science à la croyance apporte toujours un avantage à la compréhension. Chez les penseurs chrétiens, la hiérarchie des modes de connaissance est toujours la foi, la raison, la vue de Dieu.

Il ne s'agit pas non plus de cautionner une idée menant à une impasse et selon laquelle on peut accepter par la foi l'argument principal avant d'en arriver au raisonnement scientifique. Procéder à partir d'une croyance afin d'en déduire le contenu ne permet en effet jamais de dégager que des croyances. Or, bien que la théologie prétende être une science, elle ne se fixe aucunement comme finalité de convertir en intelligence la croyance qui lui permet de suivre ses principes, car cela conduirait à briser son propre objet. Par ailleurs, le philosophe chrétien, tout comme le théologien, ne tentera pas de faire passer la foi pour une connaissance exclusivement rationnelle par le biais d'une étrange alchimie qui viserait à associer des éléments antinomiques. La question que se pose tout simplement le philosophe chrétien

⁹⁹ Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, op. cit., p. 22-23.

est de savoir si, parmi les propositions qu'il croit vraies, il ne s'en trouve pas un certain nombre que sa raison pourrait juger véridiques. Dans la mesure où le croyant fonde ses affirmations sur ce que sa foi lui confère d'intime, il demeure un simple croyant et n'est pas encore parvenu au domaine de la philosophie, mais aussitôt qu'il découvre parmi ses croyances des vérités qui puissent être des objets de science, alors il se transforme en philosophe.

Les philosophes chrétiens sont donc des penseurs qui opèrent dans un cadre très étroit, et qui se préoccupent exclusivement de problèmes dont la résolution est essentielle à des fins religieuses. Ceux d'entre eux dont l'intérêt s'étendait à l'ensemble du domaine philosophique ne produisaient pas pour autant de fruits remarquables en dehors de leurs réflexions religieuses¹⁰⁰. La foi joue un rôle prépondérant chez tous les philosophes chrétiens, et constitue un facteur limitatif, du fait qu'ils œuvrent dans un domaine soumis à l'influence principale de la religion : qui se rapporte à la doctrine de Dieu, de l'homme et des rapports entre lui et Dieu.

1.2.2. *L'âge classique et une apologie du sentiment*

Au cours de la période classique, on assiste à une certaine mutation de la noblesse féodale, d'abord en Italie puis dans toute l'Europe, qui évolue vers une forme d'*aristocratie de cour*. Dans ce contexte politico-historique, on délaisse les valeurs nobiliaires au profit de la « civilité »¹⁰¹.

La connaissance par le sentiment désigne une connaissance immédiate qui échappe aux preuves d'ordre factuel et rationnel¹⁰². À l'âge classique, son

¹⁰⁰ Étienne Gilson soutient ainsi la thèse que la grandeur philosophique de saint Augustin ne réside pas dans le fait qu'il est un interprète et un commentateur de référence d'Aristote, mais plutôt dans ces brillantes interprétations, par lesquelles, élargissant la démarche d'Aristote, il le dépasse. Quoi qu'il en soit, ces idées portent presque toujours sur Dieu, sur l'âme ou sur le rapport de l'âme à Dieu. Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁰¹ Voir, sur ce point, Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, *op. cit.*

¹⁰² Identifié par Pascal comme « l'acte du cœur ».

rôle principal est de permettre aux esprits les plus simples et les plus ignorants d'être convaincus des vérités de la religion. C'est dans les *Pensées* de Pascal, que se déploie pour la première fois de façon suivie une *apologie du sentiment*, comme principe de la foi, mais nécessitant un enseignement de la tradition ecclésiale¹⁰³. Pour Pascal, la raison et le cœur sont deux moyens d'accès à la vérité : nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. Mais la raison et le cœur ne connaissent pas la même chose. Le cœur permet de connaître « les premiers principes », ce dont la raison est incapable : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point¹⁰⁴. »

Le XVII^e siècle place le sentiment dans une sorte de flou sémantique : le mot dénote alors une opinion dans le vocabulaire courant, et une perception sensible dans le vocabulaire savant. Cependant, si le sentiment occupe cette place à la fin du XVII^e siècle, la raison prend le relais dans les théories des facultés centrées sur le rapport entre raison et sensations, et bien que l'usage varie, on peut affirmer qu'il en est distinct. Elle représente en effet une impression sensible indissociable de l'activité des sens. Elle ne se confond pas non plus pour autant avec les émotions et les passions.

Si les auteurs de l'école écossaise, tels que Shaftesbury et Hutcheson, privilégient toujours le sens ou le sentiment moral, Marivaux, Rousseau et Diderot quant à eux utilisent le mot « sentiment » pour signifier une forme de sensibilité qui ne se termine pas dans l'âme comme est supposée le faire la passion, mais qui se tourne vers le monde ainsi que vers les autres hommes et leurs agissements. Elle constitue une expérience très spécifique, volontaire, accessible aux objets dont elle capte la valeur. De ce fait, elle accède souvent

¹⁰³ « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi. Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 473.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 690.

à un statut qui est refusé aux passions et aux émotions, à savoir celui de *criterium* du vrai, du bien et du beau¹⁰⁵.

En publiant le *Discours de la méthode* en 1637, René Descartes ouvre la voie à une nouvelle philosophie et à une nouvelle science, qui serviront de base à la construction intellectuelle de la philosophie des Lumières au siècle suivant¹⁰⁶. Dans cet ouvrage, il suggère la dissociation radicale du corps et de l'âme et admet par ailleurs le renversement de ce qu'il affirmait auparavant avec la formule *cogito ergo sum*, à savoir que l'existence est antérieure à la pensée, ce qui impliquerait que la formule *sum ergo cogito*, invertie, serait également correcte. Dans un ouvrage ultérieur, *Les Passions de l'âme*, publié en 1649, Descartes en dénombre quarante, et définit six passions fondatrices ou primitives : l'amour, l'admiration, le désir, la haine, la joie et la tristesse, dont découlent toutes les autres¹⁰⁷.

René Descartes opère ainsi probablement la première explication et classification des passions de la modernité et annonce le progrès philosophique et scientifique de cette dernière. Même si le rationalisme du XVII^e siècle est d'un postulat à la fois métaphysique et religieux par lequel on se réclame de Dieu comme étant le gardien souverain des vérités rationnelles, il constitue, avec « la fondation de la Philosophie et de la Science modernes à cette époque, grâce à l'œuvre de Descartes et Pascal, [...] un apport fondamental qui rendra possible l'avancée postérieure de la Philosophie des Lumières et de la Modernité depuis le XVIII^e siècle¹⁰⁸ ».

¹⁰⁵ Voir, à ce sujet, Laetitia Simonetta et Gabrielle Radica, « Culture et Sentiment au XVIII^e siècle » [en ligne], *Implications philosophiques*, 18 février 2017 [consulté le 19 août 2021], disponible à l'adresse : <<https://www.implications-philosophiques.org/culture-et-sentiment-au-xviii-e-siecle>>.

¹⁰⁶ Voir René Descartes, *Discours de la méthode*, *op. cit.*

¹⁰⁷ Voir René Descartes, *Les Passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1998 [1649].

¹⁰⁸ Jesús Camarero, « Le rationalisme français et la théorie des émotions », *Cédille*, n° 6, 2010, p. 56.

Le principe métaphysique et religieux que l'on trouve chez les auteurs classiques peut-il subsister au XVIII^e siècle ? Il ne saurait sortir indemne du combat que mènent les philosophes des Lumières contre les religions révélées, qui échappent à l'examen rationnel, et contre les systèmes métaphysiques abstraits qui s'émancipent du rapport à l'expérience pour élaborer leurs théories. Contre les approches rationalistes et légalistes de la morale, Pascal initie cependant toute une tradition de pensée qui fait passer au premier plan la connaissance du sens de la vie et de sa valeur, fondée sur le sentiment du cœur : « Le cœur serait inséparablement connaissance et amour, permettant aux ignorants de croire en Dieu et de l'aimer sans lumières, par sentiment¹⁰⁹. »

Le sentiment, ainsi logé dans le cœur, s'élève aux vérités métaphysiques de la foi tout en s'inscrivant contre les prétentions de la théologie spéculative, en crise depuis le début du XVII^e siècle¹¹⁰. Ce cœur désigne une instance en droit indépendante du corps, qui n'est pas définie par son ancrage physiologique dans la mesure où il relève d'un ordre différent de celui du corps. C'est là, il nous semble, la véritable rupture qu'induit le sentiment tel qu'il est compris au XVIII^e siècle à partir de la philosophie de Malebranche : celui-ci en fait une affection essentiellement liée au corps, un mode de l'union de l'âme et du corps. Il identifie le sentiment à un mode de connaissance des vérités premières, d'un point de vue logique – il fait connaître les premiers principes¹¹¹ – mais aussi ontologique – il instruit des vérités nécessaires à l'existence humaine.

¹⁰⁹ Les croyants à qui « Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés ». Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁰ Cela favorise la séparation entre l'exercice de la raison et la foi, qui relève plutôt du cœur chez Descartes, ainsi que chez Pascal. Voir, par exemple, Henri Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972, p. 304-309.

¹¹¹ « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. » Blaise Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 202-203.

1.2.3. Les moralistes français et écossais du XVII^e et XVIII^e siècle

Le courant moraliste était le caractère le plus distinctif de l'esprit français du XVII^e et XVIII^e siècle. Il comprend des écrivains marqués par une forme de pessimisme ou de remise en question des valeurs et du sens, qui poursuivaient une tradition dans la littérature française trouvant son origine dans les *Essais* de Michel de Montaigne¹¹² et qui s'attachent à décrire le caractère moral de l'humanité, à fournir des règles prescriptives, incarnées sous forme de maximes, pour guider la *vie bonne*. C'est dans les *Essais* qu'apparaît pour la première fois la posture moraliste. Si l'on joint également *Les Passions de l'âme* de Descartes à l'écriture moraliste, c'est parce qu'elles représentent un projet d'apologie du christianisme. Le point commun avec les moralistes classiques réside dans l'utilisation de la forme brève, maxime, fragment ou aphorisme. Nous avons pu ainsi annexer aux moralistes des philosophes aussi divers que Schopenhauer et Nietzsche¹¹³.

Ce qui appartient essentiellement et uniquement à la raison et ce qui en conséquent est uniforme chez tous les peuples, ce sont les devoirs dont nous sommes tenus envers nos semblables. La connaissance de ces devoirs et ce qu'on appelle Morale [...]. Peu de sciences ont un objet plus vaste, et des principes plus susceptibles de preuves convaincantes. Tous ces principes aboutissent à un point commun, sur lequel il est difficile de se faire illusion à soi-même ; ils tendent à nous procurer le moyen d'être heureux, en nous montrant la liaison intime de notre véritable intérêt avec l'accomplissement de nos devoirs. [...] C'est à des motifs purement humains que les sociétés ont dû leur naissance ; la religion n'a eu aucune part à leur première formation. [...] Le philosophe ne se charge que de placer l'homme dans la société et de l'y conduire ; c'est au Missionnaire à l'attirer ensuite aux pieds des autels¹¹⁴.

¹¹² Voir Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, 2007 [1580].

¹¹³ Nous renvoyons au livre de Robert Pippin, *Nietzsche, moraliste français*, Paris, Odile Jacob, 2006.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 57-58.

La morale ainsi coupée d'un fondement théologique a désormais pour tâche essentielle d'être le fondement de l'obligation et d'indiquer à l'individu sa position au sein de la société. Elle détermine une attitude politique, qu'elle soit active – quand on considère que les passions doivent être éduquées – ou nulle – quand on mise sur l'autorégulation des passions par l'économie politique, en vertu de la logique de l'échange¹¹⁵.

Si un lieu a permis de constituer le champ d'expérimentation d'une possible connaissance par le sentiment, il se trouve parmi les écrits écossais de philosophie morale du XVIII^e siècle¹¹⁶. Dans son ouvrage *Theory of Moral Sentiments*¹¹⁷, Smith par exemple évoque l'existence de deux grands principes chez tout homme : l'*amour de soi* et l'*intérêt pour les autres*, ce dernier étant à la base de la pitié et de la compassion. Il insiste sur l'existence d'un principe d'intérêt envers ce qui arrive aux autres, même s'il évoque aussi la possibilité que chacun l'éprouve à des degrés différents. Le fait est qu'il peut arriver qu'à la simple vue, on soit touché, mais que les sentiments soient toujours faibles. Par l'imagination seule, on se fait passer pour celui qui souffre, on peut ressentir ce qu'il ressent, être touché de la même manière, car « aucune expérience immédiate [ne nous apprend] ce que les autres hommes ressentent¹¹⁸ ».

Ce principe d'intérêt pour l'autre – à savoir cette sympathie ou compassion – requiert des éléments de compréhension de la situation permettant uniquement l'identification : « Notre sympathie pour la douleur [...] d'autrui est même très faible, tant que nous en ignorons les motifs : ces plaintes vagues qui n'expriment que l'angoisse de celui qui souffre excitent

¹¹⁵ L'Histoire raisonnée mentionne par exemple Mandeville, Rousseau lui-même, ou encore Montesquieu. Ernst Cassirer, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 406.

¹¹⁶ Voir Laetitia Simonetta, *La connaissance par sentiment au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2018.

¹¹⁷ Voir Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments*, *op. cit.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 2.

plutôt notre curiosité sur sa situation et une disposition lointaine à compatir avec lui, qu'une véritable sympathie [...]»¹¹⁹.

Selon Claudine Haroche¹²⁰, Adam Smith trace en fait un modèle de fonctionnement des interactions en société. Tout être humain est à la fois spectateur et acteur : les efforts à fournir pour comprendre, ressentir et partager les émotions de l'autre sont différents selon que l'on est spectateur ou acteur. Ces efforts génèrent deux types de sentiments, de douleur ou de joie. Il fait l'éloge de celui qui, en tant qu'acteur, ne montrera que de son âme, de son cœur, ce qui peut être partagé par les autres. Pour voir renaître l'harmonie des sentiments entre les hommes, il est donc essentiel de trouver un juste équilibre entre ces principes antagonistes de la nature humaine. Proscrire les exagérations, ne s'abandonner qu'à des émotions et des sentiments modérés et bénéfiques : tels sont les idéaux du comportement psychologique.

Dans son ouvrage intitulé *L'éducation sentimentale*, le philosophe espagnol Julián Marías Aguilera a bien remarqué que l'attention « dédiée au XVII^e siècle aux passions de l'âme se prolonge dans le siècle suivant, mais une focalisation différente prédomine et l'on préfère alors une autre appellation : les sentiments. [...] dans son traitement des restes du rationalisme persistent, mais il y a une influence manifeste de l'empirisme, qui domine la pensée anglaise et n'en fait pas moins dans la philosophie des Lumières qui lui doit beaucoup¹²¹ ».

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹²⁰ Claudine Haroche, « La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII^e siècle », art. cit., p. 19.

¹²¹ Cité dans Jesús Camarero, « Le rationalisme français et la théorie des émotions », art. cit., p. 58.

1.2.4. L'époque des Lumières en France : contre les systèmes métaphysiques abstraits

Depuis le XVIII^e siècle, la raison issue des Lumières est devenue un cadre intellectuel pour l'homme lui permettant de sortir des obscurités qui l'entourent, et le principal vecteur de compréhension du paradigme dominant qui régira l'esprit du temps du monde occidental jusqu'à l'ère postmoderne. La raison est à la fois une attitude épistémologique qui intègre l'expérience et une norme d'action morale et sociale. En outre, la raison devient ce qui différencie l'homme de l'animal, la faculté de parvenir à la connaissance de ce qui est universel, la force de l'esprit et la capacité d'agir. La raison constitue donc un principe fédérateur et modérateur, en opposition à la passion qui divise l'être humain et le conduit aux excès de l'irréflexion¹²². En 1733 déjà, dans les *Lettres philosophiques*, consacrées à Descartes et à Newton, Voltaire se livre à une critique de la philosophie de Descartes, dont il souligne les grands mérites, tout en n'hésitant pas à attaquer vivement certains points essentiels de la théorie cartésienne :

Il se trompa sur la nature de l'âme, sur les preuves de l'existence de Dieu, sur la matière, sur les lois du mouvement, sur la nature de la lumière ; il admit des idées innées, il inventa de nouveaux éléments, il créa un monde, il fit l'homme à sa mode, et on dit avec raison que l'homme de Descartes n'est en effet que celui de Descartes, fort éloigné de l'homme véritable. Il poussa ses erreurs jusqu'à prétendre que deux et deux ne font quatre que parce que Dieu l'a voulu ainsi¹²³.

En même temps, durant cette période, le sentiment revêtit un aspect qui va bien au-delà du seul intérêt philosophique et s'inscrit dans l'histoire de la pensée, constituant un fait social – selon l'expression durkheimienne – qui envahit le théâtre, la littérature, mais surtout le discours politique pendant la

¹²² Jesús Camarero, « Le rationalisme français et la théorie des émotions », art. cit., p. 57.

¹²³ Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986 [1733], p. 100-101.

Révolution française. En dépit des réserves des Lumières à l'égard d'un sentiment religieux échappant à l'examen rationnel, le sentiment fait l'objet d'un intérêt croissant au XVIII^e siècle, intérêt qui contribue à sa théorisation philosophique. Une constante des philosophies des Lumières sera néanmoins leur réticence à faire du sentiment un principe de connaissance. L'esprit dominant de l'époque véhicule l'idée que toute connaissance doit être susceptible d'être reliée à des faits, et de se justifier par des déductions argumentées, ce qui aboutit à la réflexion que la connaissance du monde par le sentiment est hautement problématique.

Faisant fond sur le déplacement opéré par Malebranche du plan transcendant au plan immanent, la connaissance par le sentiment n'a plus au XVIII^e siècle pour visée de saisir les vérités religieuses, mais l'âme telle qu'elle est unie au corps, à savoir la connaissance de nos affects¹²⁴. « Il faut [...] découvrir les substituts rationnels de ces notions religieuses qui, pendant si longtemps, ont servi de véhicule aux idées morales les plus essentielles¹²⁵. » Il s'agit bien d'un passage du niveau transcendant au niveau immanent, ce qui amène la connaissance à changer, mais certainement pas son point de départ, celui de l'expérience intérieure. En conséquence, la connaissance par le sentiment apparaît en tant qu'entité indépendante, séparée de la sensation et de la raison, permettant aux hommes de se connaître soi-même, mais également de prendre conscience de leur relation à Dieu et à l'ordre des vérités morales.

Aux origines de toute interrogation sur le co-sentir se trouve la question de la sociabilité, thème de réflexion qui n'a cessé de préoccuper, notamment, le XVIII^e siècle, et qui devient davantage problématique et problématisé dans nos sociétés contemporaines multiculturelles. Qu'est-ce qui fait tenir les

¹²⁴ Voir Maurice Merleau-Ponty, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.

¹²⁵ Émile Durkheim, *L'éducation morale (cours de 1902-1903)*, Paris, PUF, 2012, p. 7-8.

individus au sein d'une communauté, d'une société ? Par exemple, la compassion se présente comme l'une des modalités les plus notables de ce qu'au XVIII^e siècle les philosophes empiristes ont appelé la *sympathie*, et de ce que, plus tard, au XIX^e siècle, les esthéticiens allemands ont abordé en termes d'*Einfühlung*, traduit en français comme *empathie* ou *intropathie*.

Comme nous l'avons déjà souligné en introduction, la sociabilité est étroitement liée à la civilité, laquelle se manifeste et se construit depuis le début du XVI^e siècle. On y trouve surtout un intérêt accordé aux qualités nécessaires – voire aux vertus sociales – à la sociabilité qui sous-tend la société. Les réflexions du siècle des Lumières ont un haut degré d'exigence : elles visent à explorer la nature humaine, l'idée même d'humanité, ainsi que les principes fondateurs de la nature humaine, afin de déterminer les lois naturelles. La finalité de ces réflexions est de plus en plus politique : comment, devant le recul de la religion et le progrès d'une raison critique, d'un esprit libre, maintenir le lien social ; par quels moyens empêcher l'anomie d'une société qui se compose d'individus prochainement « libres et égaux »¹²⁶ ?

Apparaît tout un ensemble de questions qui ne sont plus centrées sur les vertus religieuses, mais sur les vertus sociales – liées aux qualités et dispositions naturelles de chaque individu – ainsi que sur les principes fondamentaux qui déterminent le comportement des gouvernés et des gouvernants : parmi ceux-ci, la bienveillance, la sympathie, mais aussi la commisération et la pitié.

Comment concilier le souci de conservation de soi avec la compassion, l'amour de soi avec l'amour du semblable, un amour qui n'est plus exclusivement inscrit dans la religion, enjoint par celle-ci : un amour social et politique de l'autre. Du même, du frère, de l'égal¹²⁷.

¹²⁶ Voir, à ce sujet, Claudine Haroche, « La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII^e siècle », art. cit.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 13.

Pour comprendre ces exigences, il faut notamment revenir sur le rôle déterminant attribué par Rousseau à l'éducation morale et politique, à ses yeux inséparables l'une de l'autre, et sur sa théorie des passions et de la raison sensitive. Rousseau adopte le point de vue opposé à celui de ses contemporains, dans la mesure où il se méfie de la raison, à laquelle les Lumières accordent une si grande importance. En essayant de dégager les constituants élémentaires de la sociabilité sur la base des critères qui définissent la nature humaine, Rousseau est le premier à avoir érigé la compassion en catégorie politique¹²⁸. À rebours de l'optimisme rationaliste – porté surtout par le courant cartésien –, il observe que plus la civilisation et la raison avancent, plus les hommes se révèlent égoïstes et calculateurs, et force est de constater que lorsque nous raisonnons exclusivement en fonction de la rationalité, notre intérêt rejoint difficilement celui des autres. Un homme « rationnel », par exemple, ne se précipitera pas au secours d'un inconnu en danger, car la *ratio* ne l'y incite pas.

Rousseau plaide donc en faveur de la compassion pour les raisons mêmes qui conduisent habituellement à la rejeter : provenant de la sensibilité et non de l'intelligence, la compassion atteste d'un authentique regard sur l'autre. Pour cette raison, elle constitue le seul moyen d'établir un lien politique. De plus, la compassion est la seule réponse pertinente à la misère typiquement moderne, car elle représente la dernière chance de réaliser une authentique communauté avec nos concitoyens, dans un monde qui, à certains égards, devient de plus en plus brutal et inhumain. Rousseau propose une réflexion déterminante sur la connaissance morale au XVIII^e siècle, au sein de laquelle le sentiment occupe une place ambiguë. Il considère que la nature humaine est fondamentalement disposée au bien, mais il constate que la condition humaine est mauvaise.

¹²⁸ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 115.

Ainsi, le rôle de l'éducation est de cultiver cette bonté en tant que tendance naturelle. Il ne s'agit pas toutefois d'un retour à l'état de nature, mais bien au contraire de perfectionner l'état civil¹²⁹. Il refuse de réduire le sentiment aux simples affections de plaisir ou de douleur et confère à celui-ci le statut de perception dotée d'une certaine objectivité. Pour Rousseau, le sentiment précède le raisonnement dans la connaissance du monde et des rapports humains. Il n'est pas rationaliste, à la différence de ses contemporains, et en soulignant l'importance des sentiments, Rousseau s'oppose à l'influence des plus grands penseurs de son époque, tels que Voltaire, Diderot, ou Montesquieu. Exposée dans le *Discours sur l'origine des inégalités entre les hommes* et reposant sur la thèse que l'être humain est bon par nature, la philosophie de l'éducation de Rousseau trouve son point de départ dans son anthropologie et est approfondie et précisée dans *Émile ou De l'éducation*.

L'intérêt de la théorie de l'homme qu'il élabore dans l'*Émile*, selon laquelle il convient de suivre le développement des opérations de l'âme suivant la marche de la nature, est de faire apparaître à un stade précis du développement de l'enfant la sensibilité dans le sens qui nous intéresse, en un sens moral distinct de la faculté organique de sentir¹³⁰. À mesure qu'Émile multiplie ses relations, « le sentiment de ses rapports à autrui s'éveille, et produit celui des devoirs et des préférences ». Ensuite, seulement, ses sentiments se généraliseront et s'abstrairont pour former les idées morales – telle que l'idée abstraite d'humanité :

¹²⁹ Voir, à ce sujet, Armand F. Mettraux, « Rousseau et Voltaire. La guerre des philosophes », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, no 2, 1999, p. 273-291.

¹³⁰ Il y a déjà longtemps que les commentateurs ont invité à dépasser cet antagonisme, en montrant que le sentiment et la raison collaboraient ensemble dans la vie morale. Voir, à ce sujet, Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948 ; Roger Masters, *La philosophie politique de Rousseau*, Lyon, ENS Éditions, 2002 ; Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008.

Ce ne sera qu'après avoir cultivé son naturel en mille manières, après bien des réflexions sur ses propres sentiments et sur ceux qu'il observera chez les autres, qu'il pourra parvenir à généraliser ses notions individuelles sous l'idée abstraite d'humanité, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espèce¹³¹.

En fait, Rousseau considère qu'il existe une normativité morale antérieure au contrat social, celle du présumé état de nature¹³². Il distingue la pitié qui précède le contrat social de celle altérée par la société. La référence à la nature a toujours, chez Rousseau, valeur de norme : les sentiments naturels ont toujours droit. La voix de la nature qui s'exprime dans le sentiment intérieur est un garde-fou contre les sophismes de la raison et la dépravation des mœurs. Avec Rousseau, le sentiment intérieur de la conscience se sécularise : il n'est plus la voix de la raison divine en l'homme – comme pour ses contemporains –, mais l'expression naturelle de l'amour de soi et de ses semblables.

Le contexte culturel de l'époque conduit ensuite à étendre la connaissance par le sentiment au-delà de la sphère psychologique, jusqu'aux objets que sont les valeurs morales ou les œuvres d'art. Ainsi une nouvelle conception philosophique du sentiment se développe en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Il y eut ainsi les *vitalistes* de l'école de Montpellier, autour du médecin Théophile de Bordeu, qui attribuaient le sentiment à certaines parties matérielles de l'organisme. À partir de 1751, Bordeu, dans son ouvrage *Recherches anatomiques sur la position des glandes*¹³³, accorde la sensibilité aux organes et situe l'organisme vivant dans un essaim d'abeilles dont la vie provient de toutes les vies particulières. Une des caractéristiques du vitalisme est de prendre en compte le fait que la

¹³¹ Jean-Jacques Rousseau, *L'Émile ou De l'éducation*, op. cit., p. 520.

¹³² Voir, à ce sujet, Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012.

¹³³ Voir Théophile de Bordeu, *Recherches anatomiques sur la position des glandes*, Montana, Kessinger Publishing, 2010 [1751].

matière constituant les corps vifs n'est pas un élément statique et est susceptible de porter le facteur déclenchant de la cohésion de ces êtres.

Donc, dans cette vision, la sensibilité – voire la qualité agissante de la matière – procure aux organismes vivants leur unité, ce qui nous permet de concevoir qu'existe une forme de jugement indépendante d'un principe actif spirituel. Et ce jugement ou cette évaluation propre à la sensibilité – cette « intelligence purement animale » – est ce qui donne aux vivants la notion de son existence. Le sentiment chez les vitalistes est envisagé comme étant le comparable chez l'animal à l'intelligence chez l'homme, ce qui permet notamment aux animaux d'exercer un certain nombre de fonctions cognitives. De manière plus concrète, le plaisir et la douleur sont les deux sensations élémentaires de la sensibilité animale. Cette affectivité primordiale est indissociable, selon Fouquet, de la substance des nerfs qui fait la base de tous les organes. Et c'est cette même substance qui est à la source de la vie des organes : leur fonction se traduit chaque fois par une manière de réaction de désir ou de rejet envers l'objet qui touche l'organe¹³⁴.

Laetitia Simonetta a démontré que les sentiments – pour la majorité des empiristes du XVIII^e siècle qui retrouvent la morale dans les affections que sont la bienveillance et la sympathie spontanément ressenties – ne constituent que des passions nouvelles, orientées vers une vérité morale (tel est le cas de Voltaire, de Diderot, ou encore de Hume)¹³⁵. Les sentiments ne représentant initialement que des instincts sociaux de conservation, il appartiendra alors à la raison de rectifier les affects primordiaux afin qu'ils soient dirigés de manière stable vers le bien ou l'utilité réelle. Bien que Rousseau réfute contre ce même courant le fait que les valeurs morales soient liées à notre sensibilité et que notre sensibilité instantanée nous incite à la vie sociale, il estime

¹³⁴ Sur ce point, voir Henri Fouquet, « Sensibilité, Sentiment (Médecine) », in Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert (dir.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, t. XV, Neuchâtel, Samuel Faulche, 1765, p. 38-52.

¹³⁵ Laetitia Simonetta, *La connaissance par sentiment au XVIII^e siècle*, op. cit.

également que les sentiments moraux résultent de passions primitives et physiques instruites par la raison.

1.2.5. Le XIX^e siècle, la notion d'Einfühlung

Le XIX^e siècle est imprégné de l'idée d'un processus permanent de rationalisation accrue de la moralité dans la civilisation moderne. Il s'agit du temps où la vision mécaniste et évolutionniste du monde est bien établie, celle d'un monde où Dieu est quasi inexistant, d'un monde qui se résume à la matière soumise à des lois sociales, d'un monde dans lequel nous ne connaissons que les faits, ce qui exclut toute conception de caractère métaphysique, toute vision d'absolu, et par conséquent toute idée de Dieu. Les grands classiques de la sociologie, Marx, Durkheim et Weber, cherchant à différencier leur pensée des époques précédentes, fortement marquées par la religion et la métaphysique, considéraient les émotions comme des affaires individuelles – sur lesquelles aucune explication des conflits et faits sociaux ne pouvait être fondée – et très éloignées de la pensée rationnelle et sociale¹³⁶. Nous sommes donc dans un esprit du temps dominé par l'idée des Lumières selon laquelle la raison et les émotions s'opposent, et la connaissance du monde ne peut s'atteindre que par la raison.

Emmanuel Kant fournit déjà l'une des réponses les plus pointues à la problématique du sens pratique de la raison chez l'homme moderne :

Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de

¹³⁶ Les passages qui suivent s'appuient en partie sur la recherche de Piroska Nagy : « Présentation. Le Moyen Âge en émoi », art. cit.

s'en servir sans la conduite d'un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières¹³⁷.

Mais, existe-t-il – dans ce contexte particulier – des réflexions sur les passions comme source de connaissance du monde ? Ces réflexions sont animées non seulement par le dilemme raison vs sentiment, mais aussi par le fait que certaines théories font référence à des mécanismes sous-jacents à l'expérience interpersonnelle, souvent décrits à travers le terme d'*empathy* – traduction anglaise du terme allemand *Einfühlung* –, suggérant un mécanisme psychologique commun censé sous-tendre l'empathie interpersonnelle. Ce qui est en jeu dans ces réflexions, c'est donc la question « éternelle » concernant la relation *ratio*/sentiment, ainsi que la question de la possibilité d'un sentiment altruiste et, en ce sens, moral envers la personne qui souffre.

Les progrès de la science au XIX^e siècle ont notamment permis à Charles Darwin d'opérer une révolution copernicienne dans la définition des émotions humaines. En utilisant la technique du questionnaire et l'observation des manifestations émotionnelles de différentes espèces animales à travers des photographies, dans son ouvrage *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, datant de 1873, il propose en particulier une longue énumération de près de cinquante émotions, qui définissent autant d'êtres humains¹³⁸. Ce travail s'inscrit de façon plus générale dans le cadre de sa théorie évolutionniste des espèces. En effet, d'après lui, les expressions émotionnelles des humains adultes reflètent la continuité de systèmes comportementaux complexes issus d'autres espèces animales. Elles seraient une sorte de comportement rudimentaire, résidu d'un système comportemental plus complexe qui aurait été modifié au cours de l'évolution. Ainsi, les émotions auraient une qualité adaptative primitive qui serait reliée

¹³⁷ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 2006 [1784], p. 43.

¹³⁸ Voir Charles Darwin, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, Rivages, 2001 [1873].

tant au passé de notre espèce en termes d'évolution qu'à notre histoire personnelle¹³⁹.

Darwin se base sur trois principes essentiels pour expliquer sa démarche : a) les habitudes connexes (les manifestations émotionnelles sont à la source d'actes utilitaires qui accompliraient une fonction adaptative vis-à-vis de l'environnement) ; b) l'antithèse (les états affectifs sont fréquemment marqués par des expressions motrices antagonistes) ; et c) l'action directe sur le cerveau (l'effet de « débordement » et de dérivation de la force nerveuse est généré par la stimulation)¹⁴⁰. Les deux derniers principes sont en accord parfait avec la théorie de l'évolution. Mais en ce qui concerne le premier des trois principes explicatifs des émotions, les mécanismes ne sont plus en accord avec le principe général de la théorie de l'évolution. C'est ce que Darwin appelle les « habitudes associées utiles » : les habitudes ou les comportements liés aux émotions sont si communs qu'ils surviennent même dans des situations qui ne nécessitent pas un tel modèle de réponse. Ils relèvent d'un automatisme produit par le cerveau primitif, lui aussi résultat de l'évolution, mais qui développe des processus associatifs pouvant échapper au contrôle du cerveau rationnel. Il s'agit là de thèses qui conduiront aux nouvelles connaissances de la neurobiologie à la fin du XX^e siècle.

À cette époque, on assiste à la naissance du concept d'*Einfühlung*, théorisé dans le cadre de l'esthétique allemande du XIX^e et du début du XX^e siècle, notamment par Theodor Lipps¹⁴¹. Celui-ci élabore ce concept dans le contexte intellectuel particulier du XIX^e siècle – que Léo Freuler désigne comme la « crise de la philosophie¹⁴² » – qui est, comme nous l'avons déjà

¹³⁹ Voir, à ce sujet, Keith Oatley et Jennifer Jenkins, *Understanding Emotions*, Oxford, Blackwell, 1996.

¹⁴⁰ Charles Darwin, *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, *op. cit.*

¹⁴¹ Voir, à ce sujet, Robin Curtis et Richard G. Elliott, « An Introduction to *Einfühlung* », *Art in Translation*, vol. 6, n° 4, 2014, p. 353-376.

¹⁴² Léo Freuler, *La crise de la philosophie au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 1997.

souligné, très hostile à la métaphysique. En effet, le grand enjeu de la philosophie occidentale durant cette période a été de répondre à la contestation que représentait l'absolutisation de la raison – en France particulièrement – à travers le développement du positivisme et de la sociologie, qui prétendaient construire des lois sociales universelles à partir de modèles issus des sciences naturelles. Se situant entre la philosophie et la psychologie, la théorie de Lipps comporte ainsi un aspect métaphysique, mais aussi une dimension pratique : elle vise à décrire l'activité et la vie *du moi*.

Tout en définissant sa psychologie comme une « phénoménologie », Theodor Lipps discerne plusieurs niveaux dans le moi, et prétend mettre en évidence le rôle structurant d'un moi *absolu, supra-individuel, ou transcendant* – celui de la raison législatrice – qui, dans ses œuvres dernières, est considéré comme le siège d'une volonté raisonnable, et qui fait l'objet d'une « psychologie pure ». Le concept d'*Einfühlung* revêt une importance déterminante pour cet auteur et traduit la volonté de marquer la connaissance et la moralité dans la vie du moi. Même s'il n'est pas le père de cette notion – Robert Vischer en faisait déjà un élément majeur de sa réflexion esthétique¹⁴³ –, Lipps a amplifié son champ d'application en se préoccupant de ses aspects éthiques. Pour lui, l'*Einfühlung* est un mode de connaissance essentiel, au même titre que la perception des objets externes et la perception interne. Ce mode de connaissance propre nous rend en effet capables de mieux comprendre les autres, et est également à l'œuvre dans la vision esthétique.

En outre, l'*Einfühlung* perçu comme jugement esthétique contient une dimension affective et corporelle, et engage la totalité du sujet, par une dynamique sensible qui lui est propre. Par la même, nous nous projetons dans l'Autre ou dans un œuvre d'art, nous imprégnons l'objet de vie, et c'est cette

¹⁴³ Robert Vischer, « On the Optical Sense of Form. A Contribution to Aesthetics », in Harry Francis Mallgrave et Eleftherios Ikonomou (éd.), *Empathy, Form, and Space. Problems in German Aesthetics, 1873-1893*, Los Angeles, The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1993 [1873], p. 89-123.

vie qui en fait un analogue de nous-mêmes¹⁴⁴. En théorisant ainsi l'*Einfühlung*, Theodor Lipps se rattache à toute une réflexion sur la sympathie ou l'empathie considérée en tant que principe éthique, celle des Lumières anglaises et écossaises, mais aussi celle de Schopenhauer.

Schopenhauer comprend la compassion comme la capacité de « voir à travers le voile de Maya¹⁴⁵ », à travers le monde en tant que représentation, en tant que volonté. Lorsque nous voyons à travers la représentation de l'autre, nous découvrons une souffrance qui ne peut être différenciée de la nôtre, et nous souffrons donc avec lui : *com-passion*. Schopenhauer comprend la compassion comme la reconnaissance de son identité métaphysique avec l'autre. Pour beaucoup, l'idée même d'une telle métaphysique est un pas trop loin. Selon Schopenhauer, l'expérience de la compassion est enracinée dans une expérience des sentiments de l'autre qui n'est pas médiée par une reconstruction psychologique imaginative. La philosophie de la perception de Schopenhauer et la tradition phénoménologique fournissent des ressources pour une théorie qui inverse l'ordre explicatif de la compassion et de l'identification : nous n'avons pas de compassion parce que nous nous identifions à quelqu'un, mais nous nous identifions à quelqu'un parce que nous avons de la compassion.

1.2.6. Le xx^e siècle et ses philosophies hantées

Le xx^e siècle est probablement celui qui a été le plus marqué par la peur des émotions, l'envie de les évacuer de la sphère publique, car il s'est vu ravager par la force destructrice de la mobilisation des émotions et des pulsions à des fins mortifères. C'est de la période de la montée du fascisme en Europe et du nazisme en Allemagne que date la découverte tardive et

¹⁴⁴ Voir, sur ce point, Agard Olivier, « De l'*Einfühlung* à la sympathie. Lipps et Scheler », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 96, n° 4, 2017, p. 461-476.

¹⁴⁵ Maya est une figure divine des religions indiennes qui crée et entretient l'illusion trompeuse selon laquelle la réalité est constituée d'individus séparés, isolés les uns des autres.

jusqu'à ignorée de l'importance de l'émotion, de l'imaginaire social et de l'irrationnel dans les processus sociaux. Il faut néanmoins signaler les efforts consentis par un certain nombre d'intellectuels pour clarifier et élever le niveau de la polémique en dotant le mouvement d'une signification sociale ; au nombre desquels figure Hannah Arendt, qui, dans *Les origines du totalitarisme* (1953), interprète le totalitarisme comme la cristallisation de plusieurs éléments – l'antisémitisme et le racisme modernes, l'impérialisme, le nationalisme réactionnaire – et le présente comme une expérience destructrice du politique.

En outre, la critique de la raison déployée par Theodor W. Adorno et Max Horkheimer à partir des années 1940 vise à appréhender des phénomènes politiques et sociaux inédits, autour d'un questionnement directeur : au moment où se déploie une rationalisation sociale croissante, un irrationalisme virulent prépare l'irruption du fascisme en politique et l'allégeance aveugle des masses à un dirigeant ; peut-on expliquer cet irrationalisme indépendamment de la rationalisation sociale, ou doit-on supposer que cette dernière a joué un rôle dans le déploiement de l'irrationalisme qu'elle doit désormais combattre ? Pour répondre à cette question, nous faisons appel à un autre dispositif théorique, celui de la psychanalyse freudienne. Freud a redonné primat à la « vie d'affect¹⁴⁶ », et ébranlé l'ancienne souveraineté de la conscience, qui se croyait à la racine de l'action. Ce croisement entre psychanalyse et critique de la raison est au cœur des préoccupations d'Adorno et de Horkheimer. Dans son livre *La psychologie de masse du fascisme*¹⁴⁷, le psychanalyste Wilhelm Reich rappelle que :

Hitler [...] a souvent répété en effet qu'il est inutile d'aborder la masse avec des arguments, des raisonnements logiques et surtout scientifiques,

¹⁴⁶ « La psychanalyse revendique sans la moindre équivoque le primat des processus d'affect dans la vie d'être ». Sigmund Freud, *Oeuvres complètes*, vol. XII, Paris, PUF, 2005, p. 109.

¹⁴⁷ Voir Wilhelm Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1979.

qu'il fallait au contraire laisser de côté les preuves, l'érudition, et préférer l'usage des symboles, notamment sexuel, et des croyances raciales, précisément binaires, renvoyant à un idéal de pureté¹⁴⁸.

Dans son ouvrage *Ci-gît l'amer. Guérir du ressentiment*, et plus précisément dans le chapitre intitulé « Le fascisme comme peste émotionnelle », Cynthia Fleury nous invite à comprendre pourquoi cette mystification des sentiments opère de façon plus efficace que la sollicitation de l'intelligence et des preuves scientifiques. La thèse n'est pas nouvelle, elle procède d'un héritage freudien concernant la construction des individus et l'investissement libidinal. Ce déficit de scientificité, Wilhelm Reich le soulignait déjà en 1933 : « Nous ne sommes pas d'ailleurs, des fervents de la pseudo-exactitude des statistiques qui passent à côté de la vie, tandis que Hitler a pu conquérir le pouvoir en méprisant la statistique et en exploitant la misère sexuelle du rebut de la société¹⁴⁹. »

L'enjeu est d'analyser ce qui se déploie chez l'individu, ou à l'inverse se bloque, lorsqu'il entre en relation avec ses émotions, et notamment ses émotions tristes. Reich montre comment, en négligeant systématiquement un certain type d'explications des comportements humains, notamment psychanalytique, nous produisons un soutien indéfectible à leur maintien dans la résistance et à « héberger le fascisme dans son propre Moi¹⁵⁰ ».

L'hypothèse de Reich, faisant étrangement aussi écho à nos époques, est celle d'une gestion de nos émotions par la technique, à défaut d'être analysées et canalisées par un travail noétique et éthique. L'homme a renoncé à se comprendre lui-même et a délégué aux machines le soin des âmes, de son angoisse, de ses émotions de vide, en somme il a

¹⁴⁸ Cité par Cynthia Fleury dans *Ci-gît l'amer. Guérir du ressentiment*, Paris, Gallimard, 2020, p. 154.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 155-156.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 173.

préférée inventer le divertissement – aurait dit Pascal – que d’assumer le face-à-face avec l’infini néant¹⁵¹.

Néanmoins, Reich croit à la responsabilité de l’homme et à la possibilité de retrouver le chemin de la « moralité naturelle ».

Même après la victoire militaire remportée sur le fascisme allemand, la structure humaine fasciste continuera à exister en Allemagne, en Russie, en Amérique et partout ailleurs. Elle continuera à prospérer de façon souterraine, se cherchera de nouvelles formes d’organisation politique et conduira inévitablement à une nouvelle catastrophe car [...] le savoir et la technique ne permettent pas encore d’entraîner un changement assez rapide dans la structure émotionnelle de l’homme¹⁵².

Quoi qu’il en soit, dans l’univers des réflexions savantes, on peut interpréter l’intérêt pour l’affectivité comme le signe d’un renversement de paradigme, fruit des évolutions sociales et scientifiques que nous avons connues. C’est ainsi que nous interprétons notamment l’ouvrage inachevé de Sartre, *Esquisse pour une théorie des émotions*¹⁵³, qui avait pour but de faire connaître en France la phénoménologie allemande, et tout particulièrement la pensée de Husserl, qui devait renouveler profondément les conceptions. Il s’agit d’un essai phénoménologique traitant de l’émotion, qui dans sa première partie défait les théories classiques, puis, dans une deuxième partie, les théories psychanalytiques, pour en arriver à la troisième et dernière partie, où il expose sa théorie phénoménologique des émotions. Il définit l’émotion non comme un simple mécanisme affectif, mais comme un « mode d’existence de la conscience ». Se réclamant ainsi ouvertement de la phénoménologie, Sartre entend restituer l’unité et la cohérence des comportements humains, en se démarquant des théories de la psychologie traditionnelle, qui, au mieux,

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁵² Wilhelm Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, *op.cit.*, p. 58.

¹⁵³ Publié en décembre 1939, ce texte devait figurer comme partie liminaire d’un grand livre, *La Psyché*; seulement, ce dernier ne sera jamais achevé. Seule cette partie sera donc publiée.

introduisent l'influence du psychique sur l'apparition des émotions, mais sans en cerner l'essence, et de l'approche psychanalytique, qui analyse l'origine du processus émotionnel comme se situant dans l'inconscient, hors de la conscience. L'ouvrage s'attache ainsi à montrer qu'un fait psychique comme l'émotion n'est pas une manifestation de désordre psychique, mais a une signification propre. Une vie émotionnelle non destructive requiert évidemment une collaboration avec la raison. L'émotion renvoie ainsi à la cohérence d'ensemble de la réalité humaine et à ses rapports avec le monde. Elle est un produit de la conscience face à la difficulté qu'elle perçoit du monde – elle transforme la perception que la conscience a du monde et de sa place dans le monde.

Au cours du dernier quart du xx^e siècle, la psychologie, les neurosciences, l'anthropologie mais aussi la philosophie ont accordé un nouveau statut à l'émotion¹⁵⁴. Les sciences sociales affirment – avec le courant cognitiviste de la psychologie – l'importance d'un élément cognitif dans les émotions¹⁵⁵. Les spécialistes en sciences économiques ainsi que les politologues ont noté le rôle des émotions dans nos choix stratégiques. Les philosophes britanniques de tradition analytique – tels que Ronald de Sousa, Robert Solomon et Jon Elster –, entre autres, ont mis en évidence que les passions motivent nos actions et sont liées à nos convictions, à tout ce qui détermine l'essence de notre vie. Une nouvelle conception de l'homme – « holistique » – se dessine ainsi, ouvertement revendiquée par tous les courants du New Age, qui voient dans notre époque un « âge de l'émotion » succédant à l'« âge de la raison » moderne¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Dans un livre qui a eu un grand écho en neurosciences, mais pas que, Antonio Damasio établit un lien physiologique entre les processus affectifs et cognitifs. Antonio Damasio, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.

¹⁵⁵ Elles soutiennent, avec le constructivisme social, la thèse d'une construction sociale des normes affectives qui règnent dans telle ou telle société et qui définissent la manifestation des émotions.

¹⁵⁶ Piroska Nagy, « Présentation. Le Moyen Âge en émoi », art. cit., p. 4-5.

2. Les ambiguïtés

2.1. Les deux compassions : Bergson et Zweig

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les émotions sont porteuses du sens, et sont indispensables au processus de prise de décision. Elles offrent la base du vivre ensemble et de la solidarité. Couplées à la raison, elles sont nécessaires au questionnement éthique ; seules, elles ne sont pas sans risque. Selon le psychologue canadien Paul Bloom¹⁵⁷, l'empathie, à la différence de la compassion, nous mène rarement au bien. Elle nous focalise sur les souffrances d'une personne en particulier en nous laissant indifférents – ou même en nous rendant hostiles – à toutes les autres. L'empathie serait partielle, bornée, capricieuse, aveugle aux conséquences de nos actes, facile à manipuler pour attiser la haine, etc. Des études neuroscientifiques confirment que l'empathie et la compassion correspondent à deux états cérébraux clairement différenciés. Qu'en est-il de la pitié et de la compassion ?

Comme l'a bien remarqué Emmanuel Housset, le paradoxe de la pitié réside dans le fait qu'elle est à la fois insoutenable et incontournable, menaçante et sécurisante¹⁵⁸. C'est de ce paradoxe qu'il faut partir si l'on ne veut pas se borner à une éthique formelle, à une élaboration abstraite du devoir, qui se réalise sans considération de notre investissement dans le monde, mais bien plutôt élaborer une éthique concrète, prenant pour point de départ l'expérience humaine elle-même. En réalité, la pitié amène à s'interroger sur l'éthique même, dans la mesure où elle nous contraint à nous

¹⁵⁷ Voir Paul Bloom, *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*, *op. cit.*

¹⁵⁸ Emmanuel Housset, « The Paradoxes of Pity », in Carlo Leget, Chris Gastmans et Marian Verkerk (dir.), *Care, Compassion and Recognition. An Ethical Discussion*, Leuven, Peeters, 2011, p. 71-87.

interroger sur le moment où est élaboré le « tu dois », soit sur le moment où naît réellement le respect de l'autre. La pitié, au fond, peut se présenter aussi bien comme la base de ce respect que comme la forme de son refus. Dans toutes ses formes, la pitié constitue une épreuve extrême, car en elle nous pouvons être aussi proches de l'autre que nous pouvons être l'étranger le plus absolu.

La pitié, elle, manifeste notre humanité lorsqu'elle est une attention à la particularité irremplaçable de notre prochain, lorsqu'elle ne considère pas l'autre uniquement comme un spécimen particulier de l'espèce humaine, mais bien comme une singularité absolue, comme un récit incomparable à aucun autre. Respecter l'homme comme étant mon semblable, comme ayant en commun avec moi la dignité de tout être humain, requiert déjà une écoute de la raison, mais ne nécessite pas de compassion. La compassion n'est pas indispensable à la reconnaissance de l'autre en tant que personne, mais elle est indispensable à la rencontre avec un autre sujet : sans elle, l'autre demeure pour moi une idée, une fonction, un rôle, et se trouve ainsi donné comme une essence générale singularisée par sa place dans le monde humain¹⁵⁹.

[L]a souffrance nous fait naturellement horreur. Il est possible que ce sentiment d'horreur se trouve à l'origine de la pitié ; mais un élément nouveau ne tarde pas à s'y joindre, un besoin d'aider nos semblables et de soulager leur souffrance¹⁶⁰.

C'est pourquoi, pour Bergson, la compassion sans action reste un vœu pieux.

Paul Audi le rappelle en ces termes dans *L'empire de la compassion* :

L'idée essentielle de Bergson à savoir que compatir sans agir n'est qu'une parodie de la compassion, une dérision de la morale ; que la compassion qui n'entraîne pas dans son expression même le « porter secours à... » n'en est pas une, tout simplement ; que de la même façon que science

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, Paris, PUF, 2001, p. 16.

sans conscience n'est que ruine de l'âme, compassion sans action n'est qu'imposture du cœur¹⁶¹.

Cette nécessité de distinguer entre deux sortes de pitié fait aussi la trame du roman de Stefan Zweig, *La Pitié dangereuse*.

[I]l y a deux sortes de pitié. L'une, molle et sentimentale, qui n'est en réalité que l'impatience du cœur de se débarrasser au plus vite de la pénible émotion qui vous étreint devant la souffrance d'autrui, cette pitié qui n'est pas du tout la compassion, mais un mouvement instinctif de défense de l'âme contre la souffrance étrangère. Et l'autre, la seule qui compte, la pitié non sentimentale mais créatrice, qui sait ce qu'elle veut et est décidée à persévérer avec patience et tolérance jusqu'à l'extrême limite de ses forces, et même au-delà¹⁶².

Pour tenter de comprendre la nature de la compassion comme action, nous nous proposons de nous concentrer sur un secteur d'activités particulier, l'un de ses gestes les plus ordinaires et créateurs : le soin.

2.2. Le problème de la temporalité : l'annonce au malade

Le soin n'est pas seulement la réponse technique et éthique aux besoins de l'homme qui souffre, mais, à travers des expériences, des relations et des pratiques multiples, une dimension constitutive de la vie humaine, individuelle et collective. Il fait l'objet aujourd'hui des débats les plus vifs, de la médecine jusqu'à la philosophie morale et politique en passant par les sciences humaines et sociales, la littérature et les arts¹⁶³.

Parmi les pratiques du soin, il en est une à laquelle il convient, dans la perspective qui est la nôtre, d'accorder une attention toute particulière :

¹⁶¹ Cité par Paul Audi dans *L'empire de la compassion*, Paris, Pocket, p. 36, 2021.

¹⁶² Stefan Zweig, *La Pitié dangereuse*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶³ Texte de présentation du Séminaire international d'études sur le soin 2019-2020, organisé par le Centre Georges Canguilhem (université Paris-Diderot), le CIEPFC (ENS), ETHOS (université de Lausanne), l'Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles et le Centre de ressources national Soins Palliatifs.

l'annonce de sa maladie grave à un patient. Nous la tenons en effet pour l'une des situations dans lesquelles la compassion porte tout son poids. D'une telle annonce, c'est peu dire qu'elle est aussi délicate à prononcer que difficile à entendre.

Voilà pourquoi la parole et les gestes font partie du soin : ils sont à la fois un acte médical à part entière et une séquence du soin, un moment en soi au sein de la continuité de la relation médicale. Le geste de la parole partage alors les tensions et les limites du soin, il les révèle aussi en partie. La situation si problématique de l'annonce met ainsi en pleine lumière les difficultés propres à ces actes si profondément humains, ici intimement imbriqués : soigner, parler, toucher, dans lesquels une compassion active est engagée. Martin Dumont le rappelle dans un ouvrage décisif à cet égard, *L'annonce au malade* : « Elle est scandaleuse car les mots, qui s'opposent habituellement à la violence, ici la portent¹⁶⁴. » Voilà le risque que tout geste compassionnel porte en lui – la possibilité de se retourner en son contraire, la violence. Non seulement du fait du risque lié à sa temporalité, mais aussi de sa performance même, qui peut être la source d'une humiliation ou violence. « S'il faut que je sois compatissant, je ne veux au moins pas que l'on dise que je le suis ; et quand je le suis, que ce soit à distance seulement¹⁶⁵. » Exhiber sa compassion risque de l'appauvrir ou de placer l'Autre, celui avec qui nous compatissons, en situation d'infériorité, perçue ou réelle. C'est précisément toute la critique sartrienne de la compassion dans *Réflexions sur la question juive*, où en analysant le port de l'étoile jaune, Sartre décrit la présence d'autrui comme faisant partie de la conscience que nous avons de nous-mêmes et du monde, et que c'est sous son regard, en réciprocité mais pas forcément en solidarité, que nous nous construisons.

¹⁶⁴ Martin Dumont, *L'annonce au malade*, Paris, PUF, 2015, p. 46.

¹⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., p. 350.

Oui mon cher lieutenant, il faut savoir dominer sa pitié, sinon elle cause plus de dégâts que la pire indifférence. Cela, nous le savons, nous autres médecins, et les juges aussi le savent, et les huissiers et les prêteurs. S'ils cédaient tout à la pitié, plus rien ne marcherait. C'est une chose dangereuse que la pitié, terriblement dangereuse ! Vous voyez vous-même le mal qu'a causé votre faiblesse¹⁶⁶.

2.3. Soignants et soignés : le partage et l'acceptation de sa propre vulnérabilité

Tout acte de soin présuppose une part irréductible d'ignorance et de vulnérabilité : on ne sait jamais ce qui est soignable ou non, on ne sait jamais les effets que produiront nos soins. Et si les philosophes ont voulu imposer le silence à l'ignorance, tout soignant sait que face à ce que nous ne pouvons pas dire, nous pouvons encore le parler d'un sourire, d'un regard. La compassion se répand dans des gestes singuliers, précis et mesurés, sans s'exhiber nécessairement. La compassion n'est-elle pas aussi ce témoin de nos éphémères solidarités ? Cette compréhension profonde immémoriale de la douleur humaine ? Ce premier geste fondamental d'une politique démocratique qui renoncerait à toute domination et commencerait dès la première rencontre avec autrui ?

Dans un monde qui valorise l'efficacité technique, la rentabilité, le chacun pour soi, il devient de plus en plus difficile de défendre les valeurs du soin, le don de soi, la disponibilité envers celui qui souffre. Aller vers l'autre ne semble pas aller de soi.

Personne ne peut affirmer qu'il ne passera jamais de l'autre côté de la barrière des bien portants. Personne ne peut prétendre qu'il ne se retrouvera pas un jour sur un lit d'hôpital, ni assis au chevet d'un proche malade ou près de sa fin. Ce jour-là, nous voudrions non seulement des soins efficaces mais des soins humains. Nous avons soif de ce regard, de

¹⁶⁶ Stefan Zweig, *La Pitié dangereuse*, op. cit., p. 108.

ce sourire, de ce geste qui disent l'attention et le respect. De ces petites choses qui donnent le sentiment intime que l'on reste un être humain¹⁶⁷.

Comment prendre en compte cette dimension humaine essentielle à tout soin, ce « presque-rien », cette qualité d'attention, ce regard, cette présence silencieuse, cette lenteur, cette disponibilité dans l'instant présent ? Une révolution de la relation humaine doit se produire au-delà de la technique, quelle que soit la réalité des problèmes administratifs ou budgétaires. Chaque patient devrait pouvoir trouver sa place et se sentir accepté en tant qu'être humain par le système médical. Ne faudrait-il pas davantage former les soignants à la rencontre avant de les former à la technicité du soin, les confronter à la fin de vie et aux soins palliatifs, dès le début de leur formation ? Car ce qui lie tous les humains, c'est aussi leur vulnérabilité, le propre de notre humanité.

On peut faire la synthèse des diverses spécificités de la compassion en signalant qu'elle est la source du vrai respect, du fait qu'elle consiste en fait en une patience, mais une patience qui n'est pas un endurcissement, et qui n'est pas non plus la faculté de tout supporter. De ce point de vue, il faut bien admettre que la compassion incarne la négation du nihilisme, étant donné qu'elle libère d'une vie close aux autres et axée sur la survie de son propre moi. On peut donc interpréter la compassion comme étant la mise entre parenthèses de la seule attention à soi, ce qui rend possible une vie d'attention à ce qui nous est présent et dont nous devrions tenir compte¹⁶⁸.

L'expérience de la compassion nous permet ainsi d'apprendre que la raison d'être de notre être ne réside pas là où nous sommes, mais là où nous faisons quelque chose en réponse à l'appel de notre prochain. La compassion est donc un engagement de patience par lequel nous permettons à l'autre le temps de la parole pour pouvoir mieux le comprendre, et qui par ce biais rend

¹⁶⁷ Marie de Hennezel, *Le souci de l'autre*, Paris, Pocket, 2005, p. 11.

¹⁶⁸ Voir, à ce sujet, Emmanuel Housset, « The Paradoxes of Pity », art. cit.

accessible une collectivité qui n'est ni une collectivité de nature ni une collectivité d'intérêts, mais qui consiste en cette proximité dans laquelle nous nous réjouissons et pâtissons à travers l'autre. Le paradoxe déterminant de la pitié consiste ainsi à être un sentiment qui ne nous emprisonne pas en nous-mêmes, mais qui au contraire nous fait nous dépasser en dilatant notre sensibilité jusqu'à ce lointain qu'est l'autre, et ceci avant toute résolution¹⁶⁹.

2.4. La médecine à l'épreuve de la mort

Un autre de ces moments décisifs qui donnent à penser l'épreuve de la compassion est l'accompagnement des mourants. Accompagner les autres, soutenir le désir de vivre – ou de mourir – de l'autre, c'est, en effet, aider l'autre à « accoucher de lui-même », mais c'est aussi apprendre de soi-même. La mort totalise le « sérieux » de l'existence, et les soins de fin de vie permettent d'accepter et d'accueillir la vulnérabilité fondamentale du vivant. Les soins palliatifs ne sont pas seulement le lieu d'un combat contre la mort, mais la manifestation d'une attention envers le malade, qui n'est pas seulement un mourant, mais plutôt, comme le dit Ricœur, un « vivant jusqu'à la mort », qui peut ainsi se retrouver, un temps encore, du côté de la vitalité et non pas de la morbidité.

La fin de vie vient révéler à la fois l'extrême limite de la médecine, sa défaillance, son impuissance face à la mort, et en même temps elle en révèle l'essence et le sens. Les médecins ont en effet pour vocation de guérir. Maîtrisent-ils pour autant la mort ? Ils ne sont, en réalité, que très peu formés à la mort et vivent souvent comme un échec l'impossibilité de guérir leurs patients. Or, alors même que la mort semble évacuée de nos sociétés, ressentie comme un échec, les soins palliatifs ouvrent à une prise en compte d'une dimension fondamentale du soin : son incertitude, son humanité. La fin

¹⁶⁹ *Ibid.*

de vie, les soins palliatifs révèlent cette ambivalence entre deux pôles du médical : sa part techno-scientifique et sa dimension relationnelle de *care*, d'écoute et d'accompagnement. Ils viennent finalement rappeler que la médecine est elle-même fondamentalement palliative, puisque personne – en l'état de nos connaissances – n'échappera à la mort, quelque niveau de technicité médicale que l'on ait atteint.

Nous pouvons alors étendre la notion de « soins palliatifs », qui désigne un seul service spécialisé, à celle de « culture palliative » propre au médical. En effet, l'expérience de l'accompagnement de la mort met fin à un certain nombre de certitudes sur la médecine, à l'idée de sa toute-puissance, et en appelle à une responsabilité éthique. Elle nous permet d'apprendre à ne rien faire, d'apprendre une certaine qualité de présence afin d'aider à mourir pleinement vivant. Mais cela nécessite de faire le deuil d'une certaine idéalisation de la médecine et implique de sortir du déni de la mort, pour questionner la perspective de sa mort. Pourquoi, en effet, ne devrions-nous poser la question de la mort et de la nécessité d'un soin compassionnel qu'à son extrême fin, qu'en fin de vie ?

Il s'agit d'une position d'équilibriste entre subjectivité compatissante et objectivité apathique. Il est nécessaire alors pour le soignant voué à parts égales à l'absence de compassion, qu'exige son statut de technicien, et à la compassion infinie, qu'exige son statut d'être humain, de s'avouer impuissant et ignorant. Accepter l'équivocité irréductible du sentiment de pitié comme de l'exigence compassionnelle, c'est accepter de porter les deux à la fois, accepter d'être tout simplement humain ou citoyen.

2.5. La distance intime, présence et compassion

Nombreux sont les médecins qui pensent ne pas avoir le temps de la compassion. Or, si débordés soient-ils, certains trouvent le temps de s'asseoir

quelques minutes au chevet de leurs patients. Ce simple geste donne au patient le sentiment que l'on est disponible pour lui ; la personne malade a besoin de se sentir partenaire de ses soins, de sentir qu'elle n'est pas seule, qu'elle est soutenue et accompagnée. La solidarité entre patients montre bien l'importance d'une parole, d'une écoute. C'est cette hospitalité, cette bienveillance, qui peuvent permettre au patient de se sentir plus fort, de reprendre espoir. Voilà le propre d'une médecine humaine : se préoccuper du malade avant de se préoccuper de sa maladie.

À l'hôpital également, la question de la compassion peut être replacée au centre des antinomies de la gestion du temps infirmier, dans la tension entre l'attention exclusive à la singularité d'un individu et des exigences communes de justice. « Parce que si tu veux, même en étant dans une relation singulière avec une personne, tu as pas que cette personne à t'occuper. Oui, il faut aller voir tous les autres. Même si j'essaie de faire une approche singulière, particulière de chacun, malgré tout, tu sais que les autres attendent et que j'ai des trucs à faire, des injections ; les journées sont quand même rythmées par des gestes techniques », nous dit Christine (entretien, 16 juin 1993). Ce qui est dû à un autrui singulier/ce qui est dû à tous les autres : le travail infirmier est traversé à certains de ses moments clés par « la comparaison de l'incomparable »¹⁷⁰.

La rencontre avec la vulnérabilité de l'autre permet une expression de ses émotions, une compassion sans débordement. Quand nous ne pouvons plus rien faire techniquement, il reste encore un soin à donner. On peut rester présent, rester vrai et accompagner, dans une écoute attentive et compassionnelle des besoins de l'autre. Assumer l'humilité du « je ne sais pas » permet d'entamer une relation de confiance, et de pallier l'asymétrie inhérente à la relation médecin-patient. Le patient sait qu'il peut compter sur un soignant « vrai », un soignant qui sait se montrer impuissant, vulnérable, en un mot : humain. Ce qu'il importe alors de rappeler, c'est qu'on ne ressent pas

¹⁷⁰ Philippe Corcuff, « De la thématique du "lien social" à l'expérience de la compassion. Variété des liaisons et des déliaisons sociales », *Pensée plurielle*, vol. 9, n° 1, 2005, p. 129.

de compassion pour l'homme dans sa globalité, ni même pour une personne, mais uniquement pour une autre chair, qui, dans sa singularité, m'est proche tout en restant toujours éloignée de moi.

Une telle proximité ne réduit pas la séparation entre deux identités, car compatir n'est pas appréhender l'autre comme un alter ego, mais bien entendre ce que sa douleur a de singulier et en même temps de difficilement communicable. Si, dans cette perspective, la compassion peut engendrer le respect, c'est un respect empreint de modestie, de retenue, qui vise également à écouter la spécificité de l'autre sans le résumer à un semblable. Voilà le nouveau paradoxe de la compassion : elle constitue un échange qui, loin de vouloir éliminer la séparation des intériorités, la présuppose tout simplement, puisqu'il n'y a aucune cohabitation proprement humaine possible sans la reconnaissance de cette altérité¹⁷¹.

Ici aussi il s'agit de se laisser instruire par l'expérience, par la mise entre parenthèses de délimitations hâtives telles que l'égoïsme et l'altruisme, comprises la majorité du temps de manière psychologique, à savoir en tant que modalités d'un sujet, ce qui aboutit à occulter le fait que la compassion ne se rapporte ni à moi ni à l'autre, mais ne peut être appréhendée qu'à partir de la manifestation même de la rencontre. Ainsi, les paradoxes de la compassion révèlent la difficulté extrême, mais aussi la nécessité, de ne pas immédiatement interpréter la pitié sous l'angle psychologique, de ne pas en faire d'entrée une construction du Moi, étant donné que, comme nous allons le voir dans la deuxième partie de cette thèse, la compassion est une modalité d'être au monde qui précède le Moi¹⁷².

De fait, la compassion n'est pas avant tout un acte délibéré, elle ne résulte pas en premier lieu d'une décision, mais elle me submerge, elle représente un mode d'exposition à l'autre, qui n'est plus simplement un corps

¹⁷¹ Emmanuel Housset, « The Paradoxes of Pity », art. cit.

¹⁷² *Ibid.*

en face de moi, mais qui est une chair, une sensibilité qu'il m'est donné d'éprouver. Il apparaît alors, et c'est en soi un paradoxe, que la compassion est préalable à la distinction du « je » et du « tu », et donc préalable à l'intersubjectivité. La compassion étant un sentiment qui ne se contente pas de puiser sa source en moi comme le fait la honte, elle est la façon dont je suis projeté en dépit de moi-même dans le vécu d'autrui et à partir de laquelle la différenciation entre mon parcours et le sien peut être réalisée. Elle me met ainsi en question, elle fait de moi une question, puisque je ne peux connaître qui je suis que dans ma réaction aux possibilités que la compassion semble révéler en moi : c'est à partir d'elle que je pourrai me concevoir comme dur ou sensible. De ce fait, la pitié rend l'homme lui-même paradoxal en ce qu'elle l'oblige à ne plus se concevoir comme une chose dotée d'une conscience, à se dégager de cette abstraction d'une intériorité close, d'un « je » dépourvu de monde qui se demanderait comment accéder à un autre « je »¹⁷³.

Vivre de façon éthique ne peut pas se résumer à se conformer à des directives externes, mais implique d'assumer les conditions réelles de notre existence afin de se poser la question de ce que nous devrions faire ici et maintenant. En prenant la compassion comme expérience primordiale qui permet d'ouvrir l'espace de la rencontre et du dialogue, il est question de trouver des normes éthiques qui ne seraient pas uniquement formelles, ni des habitus sédimentés au fil des générations. En effet, les normes éthiques ne sont vivantes, c'est-à-dire agissantes, que si elles ne sont pas des manières d'être purement habituelles. Aussi la compassion semble-t-elle dire ce qu'est le « sentir » : être à la fois au plus intime de soi et le plus extérieur à soi. Toute sensation, et particulièrement la compassion, se situe à la fois au plus intérieur et au plus extérieur, et voilà pourquoi elle permet à un devoir d'exister¹⁷⁴.

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ *Ibid.*

Le devoir d'aimer ou d'aider son prochain ne peut pas provenir d'une expérience exclusivement réflexive, du simple fait de se faire spectateur de soi-même puis d'autrui, puisque le prochain n'est pas un objet de spectacle – comme le voulait Sartre –, mais constitue ce qui se saisit de moi dans la manifestation immédiate d'un sentiment. Seul un vécu transitif peut faire naître un devoir, car en faisant appel à moi hors de moi-même, il me met dans la capacité de porter secours à l'autre avant toute règle d'égalité ou de mutualité¹⁷⁵. Ce faisant, ne s'expose-t-on pas au reproche de ne plus penser qu'en termes d'humanité souffrante, de traiter les individus comme des « victimes » et de leur dénier ainsi leur aptitude à la responsabilité et à la liberté ? Il est temps pour nous de rentrer dans l'examen des critiques les plus sévères qui furent adressées à la compassion.

¹⁷⁵ Emmanuel Housset, « The Paradoxes of Pity », art. cit.

3. Les critiques

3.1. L'oubli de la vulnérabilité

La première critique adressée à la compassion est celle qui consiste à la considérer comme une passion triste, qui suppose une certaine passivité, et qui pour cette raison ne peut être utile à la construction du lien social. Pour Spinoza, la construction du lien exige de la joie, et les passions comme la pitié (ou la compassion), se situant du côté de la tristesse, ne peuvent participer qu'à une réduction de l'existence et non à son affirmation et à son accroissement. Les analyses de Spinoza sur la compassion, proches de celles de Nietzsche, laissent ainsi penser qu'être emporté par la compassion signifierait être diminué dans sa puissance d'agir, car selon ces deux philosophes, elle tend à nous laisser submerger par la souffrance de l'autre.

Dans *La Généalogie de la morale* et à travers sa théorie de la volonté de puissance, Nietzsche rejette ainsi la compassion en raison de sa prétendue négativité vitale – la compassion va contre la philosophie de la vie, la volonté de la vie. Un autre type de critique impossible à ne pas aborder est celle qui pointe la partialité de la compassion. En tant qu'elle repose sur l'identification à l'Autre, elle ne pourrait être que partielle. Si elle fait des préférences, elle ne peut avoir de portée universelle. Car nous ne ressentons pas de la compassion pour tout le monde ni en toutes circonstances, c'est en cela qu'elle serait trop contingente pour pouvoir être érigée en morale. La critique redoutable de la compassion reste néanmoins celle qui lui suppose la volonté, plus ou moins consciente, d'être une manifestation de supériorité, et reproche au regard compatissant d'induire par la même occasion un rabaissement de l'autre. Ce regard relève en ce sens de ce que Sartre a pu décrire comme un regard totalisant : ce n'est pas le regard de l'autre qui me libère et me permet

d'agir, écrivait-il, mais au contraire c'est ce qui m'assigne, ce qui me totalise, ce qui m'empêche d'être ce que je suis vraiment.

Une dernière critique enfin, sur laquelle nous souhaitons longuement nous étendre, a été formulée par Hannah Arendt, que sa crainte de l'intrusion et de l'instrumentalisation de l'émotion dans la sphère publique aura conduite à critiquer vivement la compassion, pour mieux « vider » le politique de tout contenu affectif. Elle est aujourd'hui suivie en cela par la philosophe Myriam Revault d'Allonnes, qui, dans *L'homme compassionnel*¹⁷⁶, reproche à nos sociétés contemporaines de se caractériser par ce qu'elle n'hésite pas à appeler un véritable « déferlement compassionnel ».

Aussi souvent idéalisée que combattue, la compassion reste ainsi ambivalente : comme toute relation, comme tout soin, elle peut se retourner en violence. La question sera donc de savoir comment la compassion, alors même qu'elle est toujours un regard sur l'autre, pourrait ne pas être aliénante, mais au contraire libératrice. Afin de tenter de répondre à ces questions, nous allons d'abord nous livrer à une enquête sur la place de la vulnérabilité dans la philosophie occidentale contemporaine, dans les éthiques du XX^e siècle. La première question sera de savoir quelle est la place de la vulnérabilité dans les pensées de la relation à l'autre. Il paraît évident que si nous entretenons une relation éthique à l'autre, si l'éthique existe, c'est parce que l'autre a besoin de nous, parce que nous sommes nous-mêmes, comme lui faillibles, fragiles, nus, exposés. Comment un tel renversement de perspective est-il possible par-delà les critiques de la compassion, sur quelle base se justifie-t-il, et quelle en est la signification philosophique profonde ? La thèse que nous voudrions soutenir est que ces critiques ont pour dénominateur commun l'oubli de la vulnérabilité. C'est pourquoi nous entrelacerons une première fois la restitution de ces critiques avec d'autres pensées qui, à l'inverse (et parfois contre elles) se sont attachées à lui redonner sa place – préparant ainsi le

¹⁷⁶ Voir Myriam Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, *op. cit.*

terrain pour cette « réhabilitation » éthique et politique de la compassion qui constitue notre objectif.

3.1.1. La philosophie occidentale et la vulnérabilité : histoire d'un oubli

Le premier constat que nous devons faire est que le terme « vulnérabilité » a été assez rarement employé dans le corpus de la philosophie morale du XX^e siècle. Quand il apparaît, son usage n'est pas systématique, il n'est pas repris ni thématiqué comme l'un des concepts fondamentaux de l'éthique. L'être humain est pourtant caractérisé par une double vulnérabilité constitutionnelle. Exposé par sa condition humaine dans sa dimension duale, à la mort et aux autres. On ne devient sujet, on n'acquiert une identité que par la reconnaissance d'Autrui. Le sujet est second, l'intersubjectivité est première. D'où cette vulnérabilité absolue qui tient à la possibilité de ne pas être reconnu.

Mais qu'entend-on exactement par vulnérabilité ? Nous la définirons, de manière minimale, comme la fragilité liée à la mortalité, à la corporéité et à la puissance d'agir – fragilité constitutive du sujet. Avoir et être un corps dans un environnement social, c'est être exposé au contact comme à la violence d'autrui. La question sera donc naturellement de savoir ce qu'il y a de différent, de plus ou de moins, dans le concept de vulnérabilité, par extension ou modification des concepts de mortalité, de finitude, de chair et de corps. Concédon, quoiqu'il en soit, que notre vulnérabilité réside dans l'exposition de chacun, tout d'abord à la douleur physique et à la maladie, ensuite à la souffrance psychique, enfin à la violence sociale. Telles en sont les trois dimensions.

Avant d'aller plus loin, écartons cependant un soupçon : celui d'une simple différence de terminologie entre les termes, d'une époque à l'autre, d'un continent à l'autre. « Vulnérabilité » serait-il tout simplement un terme plus récent et plus « anglo-saxon » pour désigner et penser la finitude ou la

mortalité ? Nous allons tenter de montrer que ce n'est pas le cas, à savoir qu'il existe bien une différence entre les termes qui ne se réduit pas à une question terminologique. Nous nous efforcerons donc de maintenir une différence entre la vulnérabilité et les concepts qui s'en rapprochent, comme la « mortalité », la « finitude », et même la « fragilité ». Notre méthode aura consisté, ce faisant, à tâcher de repérer les usages, soit du terme même de « vulnérabilité », soit des termes connexes, comme « fragilité », « nudité », « obligation », « visage », « souci », « soin », « attention », « sollicitude ».

Il va de soi que, devant l'ampleur de la tâche, plusieurs de ces usages nous auront sans doute échappé, mais, si partiel soit-il, cet arpentage nous aura permis de proposer un aperçu de la relation de la philosophie occidentale contemporaine au concept de vulnérabilité. Toutes les théories fondées sur l'idée d'une vulnérabilité constitutive postulent d'une manière ou d'une autre l'impossibilité de l'autosuffisance, ou l'absence de maîtrise. Dans le cas des théories de la reconnaissance, par exemple, le maintien de soi dépend de fait de la non-infliction de certains torts. Dans le cas des théories du *care*, l'assomption fondatrice est que la survie d'un être humain, ou le maintien d'une vie bonne, dépend de la réalisation, par d'autres, d'obligations positives, de l'effectuation de certains actes, bref, qu'il existe une dépendance à l'égard de fournisseurs de « soins ».

À cela ajoutons un autre point de méthode, qui n'est plus de l'ordre de la recension, mais de l'association d'idées : si les éthiques occidentales contemporaines ne parlent pas explicitement de soin, de sollicitude, de vulnérabilité, elles sont pourtant obsédées, au sens lévinassien du terme, par le concept de « responsabilité ». L'un des grands traits de la philosophie sartrienne est également fondé sur l'idée de la responsabilité : l'homme n'est pas déterminé parce qu'il n'a pas de nature ; il est ce qu'il se fait, un projet qui se vit subjectivement, son choix engage toute l'humanité ; d'où une perpétuelle angoisse en face de cette responsabilité totale. Ainsi la responsabilité nous

servira-t-elle d'indice pour nous mettre sur la piste de la vulnérabilité. Là où le concept de responsabilité apparaît, il faut se demander sur quel principe il repose, ce qui le fonde. Est-ce la vulnérabilité ? Un autre nom de la vulnérabilité, mais qui constituerait l'une des facettes du concept, ou bien radicalement autre chose encore ? Pour savoir ce qu'il en est de la vulnérabilité, nous nous poserons trois questions majeures : quelle est la définition du sujet, quelle est la place de l'autre et quelle est notre responsabilité à son égard.

De cette façon, nous encerclons en quelque sorte la vulnérabilité. Si elle doit apparaître, et si elle est présente, sous une forme ou sous une autre, elle se rendra visible dans ce champ des relations entre sujets, autrui, et responsabilité. Cette constellation des concepts élémentaires de l'éthique – liberté, responsabilité, sujet, autrui, violence – dans la philosophie occidentale permet de partir à la recherche de la vulnérabilité, de commencer à dire quelle y est sa place.

Pour ce qui est du corpus, nous assumons de n'étendre cette enquête qu'à trois œuvres, celles de Sartre, Levinas et Weil, ce pour plusieurs raisons. La première est matérielle : réduire l'ampleur de l'enquête. La seconde en est que ces philosophies sont de vrais systèmes d'éthique, elles proposent toutes une articulation des concepts de liberté, de responsabilité, proposent toute une définition du sujet et de ses rapports avec autrui. Puisque la question est « est-ce que la philosophie française a oublié la vulnérabilité, l'a ignorée, l'a refoulée, l'a occultée ? », il faut pouvoir trouver des lieux qui articulent explicitement et clairement le rapport du sujet à l'autre. Voilà pourquoi nous avons volontairement laissé de côté une grande partie de la philosophie française : les pensées de Camus, Bachelard, Merleau-Ponty, Deleuze, etc., parce que la méthode exige un corpus qui articule explicitement les concepts éthiques fondamentaux, qui permette de savoir où se trouve ou devrait se trouver la vulnérabilité – et ce qui en occupe la place.

3.1.2. Responsabilité et finitude, ou soin et vulnérabilité ?

La vulnérabilité, c'est ce qui appelle le *care*, le soin. La responsabilité, c'est ce qui appelle la relation éthique à l'autre. L'une des questions auxquelles nous serons confrontée dans ce travail est celle de savoir s'il pourrait y avoir en quelque sorte une compatibilité, ou une communauté, entre, d'une part, ce qu'est la finitude pour la philosophie contemporaine occidentale, et, d'autre part, ce qu'est la vulnérabilité pour l'éthique du *care*, entre responsabilité et soin. La finitude est alors la déclinaison métaphysique de la vulnérabilité qui ne fait pas l'impasse sur l'incarnation. Le *care* serait la forme concrète de la responsabilité métaphysique. La question qui se profile, à travers cette place difficilement assignable de la vulnérabilité, c'est celle qui consisterait à savoir si c'est la prédominance de la métaphysique ou de l'ontologie qui expliquerait l'absence de la vulnérabilité dans les philosophies morales du XX^e siècle¹⁷⁷.

Au nombre des enjeux de cette enquête, on devra compter la question de savoir si la responsabilité peut être autosuffisante, si elle peut être son propre principe. En effet, si la vulnérabilité est difficile à saisir dans la philosophie occidentale contemporaine, la question est bien de savoir sur quoi fonder l'éthique. Si ce n'est pas à proprement parler parce que l'autre est vulnérable que j'en suis responsable, qu'est-ce qui fonde cette responsabilité ? L'un des problèmes que nous rencontrerons tient par ailleurs au caractère hyperbolique de ces éthiques : je suis responsable de tout, pour tous et partout, mais dans les faits ce fardeau de la responsabilité est trop lourd à porter pour un seul individu. Nous verrons si le paradigme de la vulnérabilité permet de sortir d'une éthique hyperbolique où le sujet doit faire preuve de qualités hors du commun pour se montrer à la hauteur de la relation à l'autre, jusqu'au sacrifice de soi, comme c'est le cas des philosophies de Weil et Levinas.

¹⁷⁷ Laure Barillas, « La philosophie française et la vulnérabilité : histoire d'un oubli ? », art. cit.

Plusieurs hypothèses traditionnelles ont été proposées pour comprendre cet oubli de la vulnérabilité, mais qui chacune, pour des raisons différentes, ne semblent pas suffire à expliquer la place de la vulnérabilité dans la philosophie française. Cette omission tient-elle à la domination du modèle de l'autonomie du sujet ? C'est peut-être le cas dans la pensée de Sartre, mais cela ne vaut pas pour celle de Levinas, ni de Weil. Est-ce l'oubli du corps qui en constitue la raison ? Ces « philosophies morales » auraient-elles le propre de s'adresser au sujet rationnel et non au sujet incarné ? Cela ne tient pas. Qu'il s'agisse de la phénoménologie lévinassienne, avec la place qu'elle reconnaît au besoin, à la nourriture, à la fatigue, à la paresse, ou de l'ontologie phénoménologique sartrienne, avec l'importance qu'elle accorde au corps¹⁷⁸, qu'il s'agisse enfin de la philosophie des besoins fondamentaux de Simone Weil, le corps est au contraire partout dans les éthiques de la philosophie française au XX^e siècle. S'agit-il de la négation des sentiments moraux ou de l'affectivité morale ? Ce point reste plus compliqué à examiner, et nous y reviendrons.

Ces hypothèses nous paraissent donc insuffisantes. Au cours de ce travail, d'autres sont apparues – développées auparavant par la philosophe Laure Barillas¹⁷⁹ – que nous énumérerons ici avant d'en pousser l'analyse théorique :

1) La vulnérabilité est peut-être pensée de manière implicite dans ces pensées de la relation ou elle reçoit d'autres noms que celui de la vulnérabilité, mais qui rejoint ce que le concept a d'essentiel : tel est le cas, à titre d'exemple, chez Simone Weil, où nous allons voir que l'attention accordée au malheur de l'autre se rapproche de la compassion ou du souci de l'autre dans les théories du *care*.

¹⁷⁸ Les descriptions phénoménologiques du corps dans son œuvre ont été souvent négligées par les commentateurs. Néanmoins, Sartre est presque catégorique sur ce point : l'homme existe d'abord corporellement, c'est la modalité première de toute situation particulière.

¹⁷⁹ Laure Barillas, « La philosophie française et la vulnérabilité : histoire d'un oubli ? », art. cit.

2) La vulnérabilité existe en tant que telle, est nommément présente, mais elle ne fonde pas, à strictement parler, la responsabilité et le rapport à l'autre : c'est l'analyse que nous ferons du rôle de la responsabilité dans la pensée d'Emmanuel Levinas. La responsabilité, toujours infinie, reste sans raison ni justification : ce serait perdre l'hyperbolisme de la responsabilité que de la faire passer sous la dépendance de la vulnérabilité, dans la mesure où faire de l'éthique une conséquence, même de la vulnérabilité universelle, revient déjà à en faire non plus une fin absolue, mais un moyen.

3) Les postures morales de la philosophie française contemporaine attribuent à l'ego une responsabilité démesurée – relation unilatérale dans laquelle la réciprocité du rapport éthique est très secondaire : c'est ce que nous verrons à l'œuvre chez Jankélévitch, et aussi en partie chez Sartre.

4) Toutes ces éthiques ont en commun la problématique de l'existence. Devons-nous alors penser que l'oubli ou la reformulation de la vulnérabilité pourraient résulter de cette posture existentielle de réflexion, de la représentation de la vie comme existence ? L'existence omet-elle la vie dans ses dimensions sociales et corporelles ?

3.1.3. Le malheur, l'autre nom de la vulnérabilité : Simone Weil

Notre première hypothèse est donc que si la vulnérabilité n'apparaît pas dans la philosophie française, c'est qu'elle reçoit d'autres noms que celui de vulnérabilité. Que son invisibilité tient à un problème de terminologie et non pas d'oubli ni de refus du concept. C'est dans cette perspective que nous voudrions à présent nous attarder sur la philosophie de Simone Weil. Il nous semble, en effet, qu'elle accorde une place importante à une forme de vulnérabilité, quand bien même elle ne la nomme pas en tant que telle. En croisant ses deux concepts que sont l'obligation et l'attention, il apparaît que leur fondement s'apparente à la vulnérabilité. Nous en voulons pour preuve deux livres en particulier : *L'enracinement* et *Attente de Dieu*. À cela s'ajoute,

en guise d'indice, la multiplicité des usages contemporains de cette pensée, des emprunts et références disséminés dans la pensée du soin.

Repartons donc d'*Attente de Dieu* pour découvrir la place de la vulnérabilité dans sa pensée. Toute l'œuvre de Simone Weil, à l'image des engagements qui ont fait la trame de sa vie, peut être comprise comme un effort pour prêter attention au malheur. Pourquoi ? Parce que le malheur produit de l'invisibilité, et qu'il faut un surcroît d'attention pour arriver à le voir. C'est aussi ce qui rend la compassion difficile : le malheur rend les malheureux invisibles. Voilà pourquoi le concept d'attention est absolument premier – et c'est ce qui l'apparente au concept de soin, au souci de l'autre que mettent en avant les théories du *care*. Ainsi donc de ces deux passages d'*Attente de Dieu* :

Ce n'est pas seulement l'amour de Dieu qui a pour substance l'attention. L'amour du prochain, dont nous savons que c'est le même amour, est fait de la même substance. Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux. La capacité de faire attention à un malheureux est chose très rare, très difficile ; c'est presque un miracle ; c'est un miracle. Presque tous ceux qui croient avoir cette capacité ne l'ont pas. La chaleur, l'élan du cœur, la pitié n'y suffisent pas¹⁸⁰.

La plénitude de l'amour du prochain, c'est simplement d'être capable de lui demander : « Quel est ton tourment ? » C'est savoir que le malheureux existe, non pas comme unité dans une collection, non pas comme un exemplaire de la catégorie sociale étiquetée « malheureux », mais en tant qu'homme, exactement semblable à nous, qui a été un jour frappé et marqué d'une marque inimitable par le malheur. Pour cela il est suffisant, mais indispensable, de savoir poser sur lui un certain regard. Ce regard est d'abord un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est, dans toute sa vérité. Seul en est capable celui qui est capable d'attention¹⁸¹.

¹⁸⁰ Simone Weil, « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », in *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 85-97.

L'attention peut s'expliquer comme étant le contraire du mépris. Elle crée ; elle a le souci et la volonté d'affirmer l'existence de l'autre. Afin de comprendre ce qu'est l'attention pour Simone Weil, il convient de revenir à sa définition du malheur, qui s'avère très puissante et complexe. Dans *Attente de Dieu*, le malheur n'est pas désigné comme une simple disposition de l'âme, mais comme sa destruction. La force détruit la subjectivité humaine¹⁸². Le malheur advient et envahit l'âme quand il touche un aspect physique, psychique et social. Le malheur atteint ces trois dimensions, et c'est en cela qu'il est très intéressant pour notre enquête sur la vulnérabilité : le malheur « c'est à la fois la douleur physique, la souffrance psychique et la déchéance sociale »¹⁸³. Cette dimension sociale est essentielle, puisque cette définition rejoint les trois dimensions de la vulnérabilité que nous avons définies au début de notre réflexion. En fait, le malheur chez Simone Weil, c'est la vulnérabilité actualisée dans tous ses risques potentiels¹⁸⁴. Le malheur vient contredire une relation primitive de bienveillance : nous percevons la dualité de l'expérience humaine, sa fragilité radicale, nous sommes des corps physiques malgré tout, et en même temps nous sommes pris dans des relations de bienveillance qui peuvent se retourner dans la violence. « Bien que le terme fragilité n'apparaisse que rarement en tant que tel, toute sa pensée est une philosophie du soin, de l'attention aux autres et à leurs besoins¹⁸⁵. »

¹⁸² Dans *L'Iliade ou le poème de la force*, *op. cit.*, p. 3 se trouve la célèbre phrase de Simone Weil : « Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'Iliade, c'est la force. La force qui est maniée par les hommes, la force qui soumet les hommes, la force devant quoi la chair des hommes se rétracte. L'âme humaine ne cesse pas d'y apparaître modifiée par ses rapports avec la force ; entraînée, aveuglée par la force dont elle croit disposer, courbée sous la contrainte de la force qu'elle subit. [...] La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose. Quand elle s'exerce jusqu'au bout, elle fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu'un, et, un instant plus tard, il n'y avait personne. »

¹⁸³ Laure Barillas, « Chapitre 5. Douleur et souffrance : quelle place pour le soin ? », in Rozenn Le Berre (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2020, p. 85.

¹⁸⁴ Laure Barillas, « La philosophie française et la vulnérabilité : histoire d'un oubli ? », art. cit.

¹⁸⁵ *Ibid.*

Il en résulte une véritable remise en cause de l'autarcie morale. C'est ce qui est particulièrement explicite dans *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. La première partie énonce la proposition suivante : l'homme doit reconnaître des devoirs absolus et s'en acquitter, au sacrifice de son âme si nécessaire, plutôt que de définir des droits à partir et du fait de sa subjectivité intrinsèque. Ses besoins appellent une obligation absolue, et c'est l'obligation absolue d'éviter le malheur. L'objet de l'obligation doit être conçu sur le modèle du besoin vital de l'être humain, lequel a pour modèle la satisfaction de la faim physique. Elle établit la liste des devoirs envers l'être humain, par analogie avec les besoins matériels. Les besoins de l'âme sont ceux sans lesquels l'âme ne peut pas survivre. Ainsi sont pris en compte les deux autres aspects de la vulnérabilité, ses dimensions psychique et sociale. La vulnérabilité physique est attestée, elle ne peut être remise en cause, la faim, la maladie nous le rappellent sans cesse. Mais il importe d'insister sur les deux autres dimensions, psychique et sociale. C'est ce que fait Simone Weil dans les deux parties suivantes de *L'enracinement*.

On voit bien que toute sa pensée témoigne de l'effort de se mettre à la place de l'autre, d'éprouver sa souffrance, de répondre à sa vulnérabilité, d'y prêter attention et d'agir. Sa philosophie est à la fois métaphysique, politique, morale et sociale. Et c'est là aussi une différence importante qui la distingue des éthiques occidentales du XX^e siècle, cette prise en compte du malheur social, de la réalité de la souffrance sociale. Le remède au malheur comme déchéance sociale, c'est l'attention et la reconnaissance. Il suffit de prêter attention pour voir, pour reconnaître, et en reconnaissant, rendre une dignité et une valeur.

3.1.4. *Souci, nudité, fragilité, faim, pauvreté, fatigue : Levinas*

Après cette première hypothèse de la présence de la vulnérabilité, qui lui donne un autre nom, nous allons tenter d'envisager une deuxième hypothèse, qui consiste en une présence nominale de la vulnérabilité, sans que celle-ci ne soit pour autant fondatrice dans l'éthique. La configuration philosophique que nous envisageons à présent fait de la vulnérabilité un fait premier, mais qui ne conditionne pas en tant que tel le rapport éthique. C'est ce que nous allons soutenir dans ce deuxième moment de notre réflexion, en nous consacrons à la lecture de l'œuvre de Levinas. Ce que nous voulons cerner et déterminer, ce sont les raisons pour lesquelles cette responsabilité, qui est toujours hyperbolique, et qui doit répondre à l'appel d'autrui – appel qui vient de sa vulnérabilité – n'est pourtant pas une conséquence de sa vulnérabilité.

Nous avons bien reconnu la vulnérabilité sous les traits du malheur chez Simone Weil. Dans le cas de Levinas, la tâche s'avère peut-être plus délicate. Le concept est présent, il est nommé, il est même récurrent, mais il ne semble pas correspondre tout à fait à la définition ni à l'usage que les théories contemporaines font du concept de vulnérabilité¹⁸⁶. La situation de Levinas est, en effet, plus ambiguë : la vulnérabilité est omniprésente – dans la fatigue, l'exposition, le visage – et révèle la vulnérabilité du sujet. Mais cette vulnérabilité ne constitue pas pour autant le point de départ du lien éthique. En effet, je ne suis pas responsable de l'autre parce qu'il est vulnérable, je le suis parce qu'il est autre, et irrémédiablement autre.

La responsabilité lévinassienne se fonde sur l'altérité, et non sur la vulnérabilité. Je peux souffrir pour autrui, me sacrifier pour lui, mais je ne suis pas prioritairement responsable de lui parce qu'il souffre. C'est un point très important, et sur lequel nous nous attarderons dans la deuxième partie de cette thèse. La responsabilité chez Levinas est « sans pourquoi », pour

¹⁸⁶ Voir notamment les travaux d'Estelle Ferrarese, qui distingue la vulnérabilité de la fragilité mais insiste sur la nécessité des deux notions en éthique.

reprendre le titre d'un livre d'Agata Zielinski. Levinas renverse le rapport de la fragilité et de la responsabilité : l'autre vient, j'en suis responsable, et je fais l'épreuve du besoin et donc de ma vulnérabilité. La responsabilité est première, la vulnérabilité, comme la liberté, est seconde.

Le visage manifeste la vulnérabilité, c'est une partie du corps nue, exposée. Le corps est engagé dans la responsabilité, qui n'est pas une expérience du devoir moral, mais une expérience corporelle de la rencontre avec la vulnérabilité d'autrui. C'est donc la vulnérabilité de l'autre qui m'oblige. La responsabilité est le renoncement à sa propre puissance pour rendre droit à la vulnérabilité de l'autre. L'épiphanie du visage tient à ce que Levinas appelle humilité, dénuement, nudité, qui sont tous les noms de la vulnérabilité. Pour bien saisir cela, il faut revenir aux définitions que Levinas donne de la liberté, de la responsabilité, du sujet et de l'autre. Nous commencerons par la définition de l'autre, pour respecter le mouvement de sa pensée, qui inverse l'ordre de préséance entre moi et l'autre. Levinas parle plus volontiers de l'Autre que d'autrui. Autrui est trop indéterminé, trop peu engageant. Une chose importante à préciser d'entrée de jeu, et sur laquelle nous reviendrons, c'est que Levinas pense l'autre comme infini et non comme relation. L'autre ne peut être réduit au Même. Et c'est parce que l'autre est radicalement différent, irréductiblement autre, qu'il m'est étranger et extérieur, et que j'en suis responsable. L'extériorité a donc un sens hautement éthique chez Levinas.

Ensuite vient le sujet. Le sujet ne devient sujet que par l'amour du prochain. Je ne suis moi-même que dans cet amour de l'autre. Être responsable de l'autre, c'est être moi-même. La subjectivité est l'embrassement de cette responsabilité-pour-autrui. Ce qui tient le moi, ce qui en fait l'unicité, c'est qu'il doit répondre à l'appel de la responsabilité, lui et personne d'autre. La responsabilité est donc le premier processus de subjectivation. On n'a plus affaire à un sujet constituant, mais à un sujet constitué. Car si l'éthique prend le pas sur l'ontologie, autrui aussi doit être premier avant le sujet. Il y a donc

une passivité fondamentale de la subjectivité qui doit agir pour autrui, sans devoir ni savoir moral.

Pour Levinas, il y a d'abord une responsabilité, et ensuite une intentionnalité, une conscience. C'est le contraire chez Sartre, comme nous allons le voir, pour lequel advient d'abord le surgissement de la conscience, ensuite la liberté et la responsabilité. La responsabilité est la réponse chez Levinas parce que le sujet est en retard, il est devancé par cette responsabilité. La responsabilité précède le sujet. Il n'y a pas de moment du choix comme chez Sartre où la responsabilité s'exprime, il y a un appel et une réponse. Nous trouvons ici l'inversion du projet cartésien, et sartrien, même husserlien : ce n'est plus la conscience ou le moi qui donne l'Autre, c'est l'Autre qui me produit et me constitue comme sujet. C'est la raison pour laquelle Levinas décrit la subjectivité comme « hospitalité ».

Notre naissance constitue le premier acte d'hospitalité, pas psychologique, mais ontologique existentielle : nous venons d'un autre, nous sommes portés, dans notre constitution même par une mère. Dans ce cas, l'hospitalité première vient avec la naissance. Elle est la condition même de la vie. D'autre part, nous sommes des êtres promis à la mort et l'hospitalité, face à cela, nous rappelle que nous sommes des êtres mortels, que notre finitude fait de nous des passeurs ici-bas¹⁸⁷.

L'hospitalité renvoie à la vulnérabilité des vies sans soutien. Entendre l'appel, c'est être affecté par cette vulnérabilité, impulsion hospitalière qui commence dans le « pâtir ». Il s'agit alors de reconnaître comme socialement indispensables les activités qui soutiennent les relations de dépendance entre les individus, depuis les soins parentaux jusqu'aux soins médicaux, en passant par l'éducation. Pour cela, il est nécessaire de repenser le sujet humain depuis sa vulnérabilité, car cela permettrait de révéler que l'homme ne peut à lui seul former son monde, sans prendre appui sur autrui. C'est bien

¹⁸⁷ Anne Dufourmantelle, « L'hospitalité, une valeur universelle ? », *Insistance*, n° 8, 2012, p. 60.

avec et grâce à l'intervention d'un Autre que nous nous rendons capables et autonomes.

Ceci étant établi, nous pouvons repartir sur la trace de la vulnérabilité. Des traces de la vulnérabilité, autres que celles explicites et nominales du concept, on en rencontre beaucoup dans de nombreux textes, à commencer par l'une de ses premières œuvres, écrites en captivité : *De l'existence à l'existant*. La responsabilité-pour-autrui de Levinas est une réponse à la mortalité et à la nudité, à la fragilité dans le visage de l'Autre. Le visage est l'expression de cette faiblesse, de cette nudité, de la pauvreté de l'homme. Le sujet de Levinas ressent cette inquiétude devant la nudité de l'autre et sa mort prochaine. C'est ainsi qu'il faut comprendre la phénoménologie de la fatigue, de la fragilité, de la paresse qu'il esquisse dans *De l'existence à l'existant*. Dans ce livre, dans lequel on sent nettement l'influence de Heidegger, Levinas décrit le sujet comme ontologiquement fatigué. C'est un sujet marqué par l'impossibilité d'être qui se manifeste. « La paresse en tant que recul devant l'acte est une hésitation devant l'existence, une paresse d'exister¹⁸⁸. »

On est déjà ici sur la piste de la responsabilité : le sujet n'est pas premier, il n'est ni principe de soi, ni origine. On voit déjà que ce n'est pas la liberté qui est première, mais plutôt l'empêchement, l'impossibilité qui sont premiers. La vulnérabilité se manifeste ensuite frontalement dans le besoin, et le besoin premier, c'est la faim : « La faim est le besoin, la privation par excellence [...] ¹⁸⁹. » Chercher un abri, ressentir la faim : tout cela révèle la dépendance de l'homme au monde. C'est cela qui est étonnant : la solitude d'exister consiste à ressentir le besoin, besoin que personne ne peut satisfaire à ma place, mais cette solitude, plutôt que d'être une autonomie, est l'expérience fondamentale d'une vulnérabilité. S'ensuit que le rapport du sujet à lui-même est la rencontre de la vulnérabilité. Voilà le sens à donner à la phénoménologie du besoin.

¹⁸⁸ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 37.

¹⁸⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1990, p. 83.

Dans *Autrement qu'être*, les termes employés par Levinas changent et accentuent cette hyperbole de la responsabilité : nudité, otage, substitution. Agata Zielinski note que dans cette définition, la subjectivité devient sujétion – « j'existe à partir d'autrui » – et cette sujétion est à la fois vulnérabilité et passivité. Dans *De l'existence à l'existant*, la vulnérabilité provient de l'incapacité du sujet à être ce qu'il doit être ; dans *Autrement qu'être*, la vulnérabilité vient de la relation à l'autre. Je ne saisis plus ma propre vulnérabilité par le rapport à l'existence, mais bien dans le rapport à l'autre. « La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité [...]»¹⁹⁰. »

Avant de devenir une relation éthique, cette passivité du sujet est l'équivalent de la corporéité : c'est parce que j'ai un corps que je peux souffrir, mourir, avoir faim, être malade. Ici, on retrouve d'une certaine façon la responsabilité à partir de la vulnérabilité que pensent les théories du *care*, mais qui n'est qu'un premier moment, un usage subjectif de la vulnérabilité pour Levinas. C'est une mention de la vulnérabilité qui permet de comprendre le soi, pas de fonder la relation à l'autre. La vulnérabilité du sujet chez Levinas est la plus patente dans *Autrement qu'être*, où apparaît le terme d'« exposition ». Une caractéristique très importante de la responsabilité pour autrui, c'est qu'elle est fondamentalement asymétrique. « Je suis responsable plus que les autres. » Levinas insiste beaucoup sur cette asymétrie de la responsabilité¹⁹¹, en particulier dans *Au-delà du verset* :

Ma responsabilité s'étend jusqu'à la responsabilité que peut prendre l'autre homme. Moi, j'ai toujours une responsabilité de plus qu'autrui, car

¹⁹⁰ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou, Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 85.

¹⁹¹ Levinas, en s'inspirant d'une pensée de Dostoïevski, écrit que « nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres ». Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Le Livre de Poche, 1982, p. 95. Sartre reprend cette idée en ajoutant que l'homme est responsable de ce qu'il est et de ce qu'il fait, puisqu'il « n'est rien d'autre que ce qu'il se fait ». Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, Folio, 2010, p. 30.

de sa responsabilité je suis encore responsable. Et, s'il est responsable de ma responsabilité, je suis encore responsable de la responsabilité qu'il a de ma responsabilité [...]. À l'infini, derrière la responsabilité reconnue à tous pour tous, surgit le fait que je suis encore responsable de cette responsabilité [...]¹⁹².

Ce qui est fondamental dans cette non-recherche de la symétrie, de la réciprocité dans la responsabilité, c'est que la responsabilité est absolument injustifiée, absolument sans fondement. Le visage de l'autre m'interpelle. Rien ne conditionne ma responsabilité, pas même le visage, qui me rappelle à l'ordre, mais qui ne fonde pas à proprement parler la responsabilité.

La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous [...]; la relation avec l'autre est une relation avec un mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité [...] qui constitue tout son être¹⁹³.

La responsabilité infinie de Levinas naît d'une confrontation au fragile, au vulnérable, au précaire. Cette figure de la responsabilité est capitale dans la philosophie morale : cette expérience de responsabilité, par laquelle je répons à la fragilité de l'autre par une obligation de le secourir ou de le protéger, ne doit pas être confondue avec une réaction de pitié, de compassion, ou de sollicitude, n'est pas un effet de débordement du sentiment, une générosité de l'imagination, un élargissement du cœur. Pour Levinas, la responsabilité, précipitée par l'exposition d'une vulnérabilité, ne va pas se signaler par un épanchement, par une douceur de souffrir dans et pour l'autre ; cette responsabilité ne se manifeste pas comme dans le cas de la compassion par une participation sensible, une dilatation du cœur et un partage, mais au contraire par un poids, une charge ressentie et l'expérience de l'incapacité à se défausser sur un autre de ce poids. Ce n'est pas une

¹⁹² Emmanuel Levinas, *Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 104.

¹⁹³ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1985, p. 63.

réaction à la plainte mais une sommation à répondre qui me fixe dans un statut de sujet.

Par sa vulnérabilité, autrui a une emprise sur moi. Il ne s'agit pas d'avoir pitié de la vulnérabilité d'autrui. C'est son altérité qui fonde ma responsabilité ; c'est même sa hauteur, sa transcendance, son caractère premier. Dans la compassion, je suis responsable à partir de moi, le premier mouvement vient de moi, tandis que la responsabilité lévinassienne me rend responsable pour autrui, à cause de lui, de son altérité, et non de sa vulnérabilité. Il en va de même pour l'amitié ou la sympathie. La relation éthique est fondée sur cette asymétrie, cette disproportion qui doit être préservée¹⁹⁴. C'est loin de ce que Ricœur fait dans *Soi-même comme un autre* : la sollicitude est pour lui une relation réciproque, une responsabilité mutuelle. La vulnérabilité d'autrui inspire alors la compassion, je me laisse affecter par ce qu'il ressent. Ricœur explicite une dimension laissée implicite par Levinas : c'est l'expérience de ma propre vulnérabilité, dans le moment du besoin, de la faim, qui me permet de comprendre la vulnérabilité d'autrui.

Après cette confrontation entre la théorie de Levinas et celles du *care*, il est temps de passer à la troisième hypothèse.

3.1.5. Sartre et l'égologie première, la vulnérabilité seconde

L'hypothèse suivante, et qui partage l'asymétrie de la théorie lévinassienne, est celle d'une forme d'égologie qui, telle qu'elle se présente dans les théories morales françaises, revient à reléguer la vulnérabilité au second plan. Plutôt que de la relation à l'autre, c'est de la responsabilité écrasante d'un ego, seul agent moral, que tout dépend¹⁹⁵. Et c'est ce phénomène que l'on voit à l'œuvre dans l'éthique sartrienne. Nous allons voir

¹⁹⁴ Nous aborderons la question de l'asymétrie dans la deuxième partie de cette thèse, en partant de l'asymétrie dans la relation médecin-malade afin de postuler que c'est précisément la compassion qui égalise la relation, et rétablit la symétrie de relations initialement asymétriques.

¹⁹⁵ Laure Barillas, « La philosophie française et la vulnérabilité : histoire d'un oubli ? », art. cit.

que finalement, à sa manière, Sartre, avec la fragilité, ne néglige pas la vulnérabilité, mais ne lui confère pas un rôle fondateur.

Comme pour Levinas, pour comprendre ce qui arrive à la vulnérabilité dans ces éthiques, il faut redéfinir les relations du sujet, de l'autre, de la responsabilité et de la liberté. Sartre propose une conception morale de la liberté qu'il est difficile de distinguer de la responsabilité, dans la mesure où toutes deux se rapportent au sentiment d'être l'auteur de ses actes. Je suis toujours responsable de mon être-pour-autrui. La contingence, la situation, la facticité vont, paradoxalement, faire du pour-soi un être responsable. C'est toujours autour du pour-soi que se joue la responsabilité : le pour-soi est responsable pour deux raisons : parce qu'il est seul, délaissé, sans Dieu, et parce qu'il y a Autrui. Pour Sartre, c'est parce qu'autrui est là que je suis responsable et non pas responsable pour autrui. Cela fait une différence considérable. C'est là sans doute la responsabilité radicale et totale, puisque le pour-soi responsable doit être compris comme étant responsable de ce qu'il a fait, de ce qu'il s'est fait être, mais aussi et surtout de ce qu'il n'a pas fait. Cette radicalité commune avec celle que définit Levinas s'en sépare pourtant d'une façon décisive. Pour Sartre, c'est le moi qui vient encore en premier.

Autrui chez Sartre est un *alter ego*, mais c'est aussi un point de fuite, c'est ce qui me constitue comme objet. Autrui me fait découvrir que je ne suis pas le seul à avoir un monde. Ce faisant, il ne m'aide pas à porter le fardeau de ma liberté, au contraire, il l'accroît. La bienveillance est absente du regard de l'autre, qui me juge, me fait honte, me méconnaît. Autrui me fait violence ; c'est la malédiction de l'altérité. Le sujet est radicalement, intégralement responsable devant les autres de ce qu'il n'a pas causé (la situation). Sartre s'inscrit de ce point de vue dans la tradition réflexive : on va à l'autre à partir du soi. Le sujet sartrien est donc premier, cela est clair, et cela tranche nettement avec l'ordre énoncé par Levinas, qui fait suivre l'Autre du sujet, de la responsabilité, puis de la liberté. Il semble qu'il y ait néanmoins une place

pour la fragilité dans la morale sartrienne, et ce lieu se trouve dans les *Cahiers pour une morale*¹⁹⁶.

En effet, dans *L'être et le néant*¹⁹⁷, le sujet, le pour-soi, est défini comme incapacité à s'égaliser, à coïncider avec soi. On peut se demander s'il n'y a pas en même temps dans cette incapacité un signe de l'ouverture du pour-soi, une « décompression d'être », une ouverture sur autre chose que soi, et aussi un signe de la fragilité d'un sujet qui ne peut pas être ce qu'il est. Ne pourrait-on pas voir dans ce paradigme de l'incoïncidence, propre à la tradition réflexive, quelque chose qui tient de la fragilité, ou qui ressemblerait à la vulnérabilité (même si, encore une fois, la morale de Sartre n'est foncièrement pas un souci des autres) ? Les *Cahiers pour une morale*, ouvrage posthume de Sartre, repartent de ce constat du conflit entre les consciences pour élaborer une morale concrète qui dépasse cet état conflictuel. Sartre ne renonce jamais au modèle de l'autonomie : au contraire, la morale authentique est l'expression de l'autonomie. Il n'y a pas chez Sartre d'asymétrie morale, mais il y a une exigence de compréhension mutuelle.

Le terme de vulnérabilité n'est présent que sur une page des *Cahiers*, tandis que celui de fragilité apparaît souvent. Il en résulte un glissement important entre la thématique de l'enfer de l'autre telle qu'elle se retrouve dans *L'être et le néant* et sa place dans les *Cahiers pour une morale*. Le sujet y découvre la fragilité de la liberté qui se dévoile à lui, et cette vulnérabilité apparaît dans son corps. L'altérité radicale de *L'être et le néant* est dépassée par la saisie commune de notre fragilité et de notre finitude.

Ainsi l'être de l'autre c'est *mon affaire*. Mais en outre, si je veux que le projet soit réalisé par un homme, c'est que je veux qu'il soit victoire sur la fragilité. Ainsi j'assume cette fragilité. Elle devient *précieuse*. En termes de morale classique, je dirais qu'elle a une valeur. Elle est à la fois l'outil

¹⁹⁶ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁹⁷ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

originel et l'obstacle nécessaire. Et c'est sous ce double point de vue que je la valorise¹⁹⁸.

Le sujet de la morale devient alors le gardien de la fragilité de l'autre. Je suis celui qui voit dans son dos, qui assure ses arrières. C'est le concept de serviabilité que développe Sartre, en lui donnant un sens coupé de sa définition apparentée à la politesse. Il prend l'exemple, toujours dans les *Cahiers pour une morale*, de l'homme qui court pour attraper un bus. En lui tendant la main, je lui permets de faire le choix de réaliser son action : je préserve son autonomie, je reconnais sa liberté sans être dominée par elle. Ainsi le terme de « fragilité » est-il utilisé dans les *Cahiers* comme synonyme de finitude et de mortalité. Rien, pour autant, n'entame la primauté de l'ego :

C'est donc moi qui dévoile-crée la fragilité de l'autre. Ainsi la finitude qui vient par moi à l'autre c'est qu'il est, par rapport à ce que n'éclaire pas son projet, comme l'être qui n'est pas un autre être (il a le non-être de l'être), et sa fragilité, c'est qu'en dépassant l'être qu'il a à être, il ne dépasse pas tout l'être qu'il est¹⁹⁹.

Pour Sartre, la présence d'autrui fait partie de la conscience que j'ai de moi-même et du monde, et de ce que c'est sous son regard, en réciprocité, mais pas forcément en solidarité, que je me construis. Nous retrouvons la même asymétrie de la responsabilité écrasante pour le sujet. Le mystère déraisonnable et même injuste de la responsabilité métémpirique réside en ceci qu'elle n'est pas une charge dont l'un peut se décharger sur l'autre, ni un service dont le responsable peut être dispensé par son voisin²⁰⁰. Nous constatons ainsi que chez Sartre c'est toujours autour du « moi », de l'individu, du cogito que tout pivote, motif pour lequel Autrui est synonyme d'une «

¹⁹⁸ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 522.

¹⁹⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le Néant*, op. cit., p. 516.

²⁰⁰ Vladimir Jankélévitch, *Le sérieux de l'intention. Traité des vertus*, op. cit.

dépendance » et non, par exemple, d'une co-appartenance ou d'une communauté.

3.2. La pitié est-elle monstrueuse ?

3.2.1. *Tératologie de la pitié : Victor Hugo*

La compassion somme l'autre souffrant d'exposer sa souffrance, elle risque de ce fait de nier son droit à la pudeur fondamentale et de lui imposer d'être identifié à sa souffrance. Néanmoins, Hugo réclame *la substitution de la question sociale à la question politique*²⁰¹. Ici se joue l'un des passages de la pitié ou de la compassion – peut-être le premier – de la sphère privée à la sphère publique. « *Substituer* signifiant remplacer pour jouer le même rôle, Hugo pense, comme beaucoup sous la monarchie de Juillet, que le problème majeur de celle-ci – celui qu'il faut politiquement dénouer – ne réside pas dans ses institutions, mais dans la configuration désastreuse de la société²⁰² », telle qu'elle implore la pitié, à travers les questions sociales.

La démocratie peut fort bien composer avec une monarchie constitutionnelle censitaire, pense alors Hugo, mais non avec la souffrance de ceux que la société, dans son faux ordre et ses pseudo-valeurs, exclut ou viole. D'où le caractère particulier du pathétique dans son œuvre, comme, à bien des égards, mais dans une moindre mesure, dans celle des autres romantiques de cette génération, en particulier chez Balzac et Dumas : un pathétique non pas édifiant et circonscrit à la sphère des nobles cœurs – comme celui des années 1760-1810 –, mais invitant à la révolte, ou du moins au changement, et « immense » – sans limites, infinie²⁰³.

²⁰¹ Voir Victor Hugo, *Les Contemplations*, éd. Ludmila Charles-Wurtz, Paris, Le Livre de Poche, 1972 [1856].

²⁰² Claude Millet, « Commençons donc par l'immense pitié (Victor Hugo) », art. cit., p. 10.

²⁰³ *Ibid.*, p. 10.

On sait que la génération romantique précédente est passablement épouvantée par ce pathétique tératologique, que semble animer une compassion malade à l'égard des monstres les plus répulsifs, des êtres les plus bas. Dans son *Essai sur la littérature anglaise*, Chateaubriand s'horripile de cet amour pour les bancroches, qui porte le pathétique de la « nouvelle école » – et c'est manifestement Hugo qui est tout particulièrement visé – à privilégier les êtres les plus dégoûtants. À cette logique de l'égoïsme comme à celle de la pitié bien choisie des premiers romantiques, Hugo oppose précisément un travail paradoxal sur la limite, en forçant la compassion, qui procède du rapprochement et de l'identification, qui consiste à élire pour objet ces figures de l'horreur la plus répulsive, qui spontanément suscitent rejet et distance²⁰⁴.

Ce pathétique hugolien prolonge à l'infini les imaginaires qui assurent l'identification compassionnelle, en même temps qu'il fait de cette dernière l'expérience de la distance la plus extrême et la plus grotesque.

Ayant conscience de l'ampleur et de l'envergure des critiques que provoque la compassion, notre questionnement ne nous conduit pas à chercher à les ignorer, pas plus que nous ne voulons laisser de côté les ambiguïtés inhérentes au concept. Notre souci, au contraire, est de les affronter et les comprendre à seule fin d'enrichir la définition du concept. L'agencement de l'opposition entre ces deux chemins nous conduira au cœur de notre problématique.

La philosophie voit en la compassion un élément particulièrement dangereux en ce qu'elle prétend pousser à la droiture sans faire intervenir la réflexion ni la raison. Ajoutons que la compassion est un phénomène irrépressible et démesuré : elle peut ainsi nous amener à compatir avec le pire des criminels uniquement parce que, du fait d'une situation donnée, nous ressentons de la sympathie envers lui. *A contrario*, nous pouvons nous montrer dépourvus de compassion du simple fait que, toujours de manière circonstancielle, le malheur d'autrui ne nous touche pas. Notre faculté d'être

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 11.

sans pitié, de rester indifférent, est quelquefois aussi surprenante que notre faculté d'être saisi par la flamme de l'émotion, et nous sommes portés à croire qu'elle ne détient aucune aptitude au jugement²⁰⁵.

Si nous souhaitons à travers cette thèse valoriser la portée philosophique, éthique et politique de la compassion, c'est parce que tout un pan de la philosophie classique occidentale semble l'avoir rejetée du côté des passions tristes et mauvaises auxquelles il ne faudrait jamais céder. Nous avons choisi de relever cinq arguments principaux ontologiques, moraux, éthiques, politiques et épistémologiques permettant de comprendre pourquoi « cette souffrance subie devant le spectacle de la souffrance d'autrui²⁰⁶ » a été si souvent dénigrée par la philosophie, avant de montrer sur quels points aveugles se fonde un tel droit à ne point compatir.

Pour Platon, par exemple, un homme raisonnable ne saurait ressentir de la pitié ni en susciter. Compatir est un danger permanent pour l'homme d'État qui souhaiterait être juste. La pire faute en politique n'est ni l'indifférence, ni l'insensibilité, mais la faiblesse. De plus, la compassion brouille l'esprit de celui qui l'éprouve en obscurcissant les distinctions de la rationalité. Elle nous fait confondre l'apparence et l'essence, la douleur et sa représentation, ma souffrance et celle d'autrui. La pitié est un miroir que l'on tend à l'autre sur sa souffrance, et l'on risque de l'y enfermer. C'est précisément ce que décrivait Sartre dans *Réflexions sur la question juive* en référence au port de l'étoile jaune. Bien plus que de témoigner d'une forme d'égalité, la pitié est une forme hypocrite de mépris qui condamne l'autre au nom de sa souffrance.

Alors même que la souffrance pour Nietzsche peut être l'affirmation d'une singularité, la pitié la banalise et traduit un mépris envers les vivants qui défendent les valeurs de la vie. Finalement, en éprouvant de la pitié on ajoute

²⁰⁵ Emmanuel Housset, « The Paradoxes of Pity », art. cit.

²⁰⁶ Marc-Henry Soulet, « Quand compatir tient lieu de faire. Les paradoxes sociologiques de la compassion », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 65, 2018, p. 25-46.

de la tristesse à la tristesse, de la souffrance à la souffrance. La pitié est une passion triste qui diminue notre puissance d'agir. Il y a toujours une part d'hypocrisie dans la pitié : autant chez celui qui la suscite – car on ne souffre jamais autant qu'on le prétend ou le souhaiterait – que chez celui-là qui la ressent avec une sorte de jouissance secrète égoïste : celle de se savoir épargné, de ne pas être à la place de celui qui souffre.

Ce qui me fait souffrir est ce qui m'est le plus personnel et le plus intime. La souffrance se définit par ce que j'ai à vivre et ce à quoi je ne peux que moi-même donner sens. En ce sens, ces souffrances sont pour chacun ce sur quoi va se construire une part de son identité. Dans la solitude ? Ce qui nous fait souffrir le plus profondément est inintelligible à presque tous les autres, inabordable. Est-ce à dire que, par son intrusion, la pitié dépouille toute souffrance de ce qu'elle a de plus personnel et de plus précieux – qu'elle nous la rend étrangère tout en nous suggérant que nous sommes incapables d'en faire quelque chose ? Qui sait si ma souffrance n'est pas le terreau d'une richesse supérieure à la platitude du bien-être ? Quant à la sphère publique, la compassion est-elle susceptible de nous permettre de mettre fin à la violence ? Certainement pas. Faut-il dire alors qu'elle élargit la compréhension et recueille le sens de l'ensemble des représentations de la souffrance qui précèdent son usage politique ? Pourrait-elle inclure ainsi une discussion critique du patriotisme, du cosmopolitisme et du messianisme ? Pitié, compassion, commisération : il n'y aurait rien à « reprocher » à ces sentiments en tant que tels. Ce sont des sentiments qui attestent un lien spontané au semblable, une communication intersubjective qui pourrait être au fondement de la vie en commun. Le problème ne viendrait donc pas des concepts, mais de leur usage.

3.2.2. Deux critiques radicales : Spinoza et Nietzsche

Des stoïciens à Hannah Arendt, tout en passant par Spinoza et Nietzsche, on se plaît à évoquer les critiques de la compassion ou, pour employer le mot le plus souvent utilisé par ses détracteurs, de la pitié. « La pitié, chez un homme qui vit sous la conduite de la raison, est en elle-même mauvaise et inutile », ce pourquoi le sage « s'efforce, autant qu'il le peut, de n'être pas touché » par elle²⁰⁷. « Quelque chose d'essentiel se dit là. La pitié est une tristesse, née par imitation ou identification, à la souffrance d'autrui²⁰⁸. »

Une grande partie de ces questions et, plus généralement du rejet de la pitié, se retrouvent chez deux de ses critiques majeurs, qui se rejoignent sur ce point : Spinoza et Nietzsche. Pour l'un et l'autre, le rejet de la pitié procède de la volonté, « pour le dire grossièrement, de ne pas ajouter de souffrance à la souffrance²⁰⁹ ». Dans ces domaines, ils se rapprochent des stoïciens, qui considéraient que celui qui éprouve de la compassion ou de la pitié souffre du malheur d'autrui, alors que nous sommes obligés d'être joyeux, car la joie est une croissance de la capacité d'agir, et la mélancolie, pour sa part, réduit notre capacité d'agir. Elle est néfaste, comme tous les sentiments qui sont le signe d'une impuissance de l'âme, tels que la colère, le mépris, la mélancolie ou la haine.

Pour Spinoza, il s'agit en outre « de ne pas laisser les affects dicter notre conduite, car ils ne sauraient nous instruire avec certitude de ce qu'il convient

²⁰⁷ *Éthique*, IV, prop. 50 (trad. Misrahi). Appuhn traduit *commiseratio* par *commisération*, ce qui est certes acceptable dans la mesure où Spinoza la définit comme étant « une tristesse née du dommage d'autrui » (*Éthique*, III, scolie de la prop. 27), « une tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons être semblable à nous » (*Éthique*, III, déf. 18 des affects), la traduction par *pitié* (pour laquelle ont opté la plupart des traducteurs : Guérinot, Caillois, Misrahi, Pautrat...) est tout aussi acceptable et sans doute plus fidèle à l'esprit de la langue.

²⁰⁸ Baruch Spinoza, *Éthique*, cité dans André Comte-Sponville, « 8. La compassion », in Comte-Sponville André (dir.), *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1999, p. 142.

²⁰⁹ Joëlle Burou-Strauser, « Entre scientisme et compassion : compréhension et co-action ? », *Psychotropes*, vol. 15, n° 2, 2009, p. 17.

de faire : seules la raison et la connaissance adéquate qu'elle permet peuvent nous faire connaître avec certitude ce qu'il est bon de faire²¹⁰ ». L'argumentation de Spinoza repose sur deux idées : d'une part les « passions tristes » sont toujours mauvaises, car elles « diminuent notre puissance d'agir ». D'autre part, la raison est toujours préférable aux passions, même bienveillantes : il est toujours préférable d'accomplir une même action par raison plutôt que par impulsion²¹¹ ». Spinoza considère que ni la sympathie, ni la compassion, ni la pitié ne peuvent rapprocher durablement les hommes, car l'élan qui les réunit n'est pas destiné à durer. Néanmoins, il précise que la pitié vaut mieux que son contraire et même que son absence : « Je parle ici expressément, de l'homme qui vit sous la conduite de la raison. Pour celui qui n'est mû ni par la raison ni par la pitié à être secourable aux autres, on l'appelle justement inhumain, car il ne paraît pas ressembler à un homme²¹². »

Pour peu qu'on s'y attarde, il apparaît que « c'est précisément ce que Spinoza et Nietzsche reprochent à la compassion qui conduit aujourd'hui à s'en méfier. Quand on critique aujourd'hui le "compassionnel", c'est pour y voir le règne de l'affectivité dénuée de toute capacité à l'action²¹³ » ; ou, plus généralement, « l'un des avatars de la société du spectacle. La représentation de la souffrance ou du malheur d'autrui et les effets complexes qu'elle produit sur le spectateur prendraient le pas sur l'analyse objective des situations et sur la réflexion qui permettrait d'agir²¹⁴ ».

Nietzsche, quant à lui, se montre légitimement prudent à l'égard d'une morale « pure », laquelle dissimule fréquemment une morale « trop humaine » :

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Baruch Spinoza, *Éthique, op. cit.*

²¹² *Ibid.*, p. 50. Voir aussi Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969, p. 145-148 et surtout p. 156-159.

²¹³ Joëlle Burou-Strauser, « Entre scientisme et compassion. Compréhension et co-action ? », art. cit., p. 17.

²¹⁴ *Ibid.*

si toutefois la compassion est une valeur et même celle du christianisme, ne l'est-elle pas en raison de son utilité ? La pitié n'est-elle pas considérée comme bonne pour la seule raison qu'elle nous est bénéfique ? Il en résulterait que la compassion n'est ni bonne « en soi » ni mauvaise « en soi », mais que celle-ci est mauvaise quand elle atténue le pouvoir et bonne quand elle le renforce. En matière de morale, par conséquent, la probabilité impose de ne pas distinguer le bon et le mal abstraitement – ce qui exclut de faire de la pitié un bien en soi²¹⁵.

Toute action qui se prétend altruiste est toujours plus intéressée qu'elle ne l'est supposée, à tel point que si l'altruisme est loué, ce sera souvent par pur intérêt individuel. La remise en cause de l'altruisme n'est donc pas une apologie de l'égoïsme, mais plutôt une manière de souligner l'ambivalence de cette vie morale : si un désir de bien peut se révéler mauvais, une mauvaise impulsion peut aussi contribuer à la recherche du bien. Chacun doit se rendre compte au moins une fois dans sa vie que le sentiment de compassion et la dureté ne sont pas nécessairement purs ou mauvais.

Au paragr. 132-136 de *l'Aurore*, Nietzsche entreprend une critique méthodique de la morale de la pitié proposée par Stuart Mill et Schopenhauer, la qualifiant de « derniers échos du christianisme dans la morale »²¹⁶. En réalité, il existe ce que Nietzsche considère comme « l'homme irréfléchi », aussi bien l'homme de la rue que le philosophe, qui est convaincu d'agir par compassion lorsqu'il épargne la noyade à quelqu'un ou qu'il soulage la souffrance d'un malade, alors que rien ne prouve qu'il ne pense pas qu'à lui-même. Bien souvent, nous faisons des actes soit par peur de la honte (que dirait-on de moi si je n'avais rien fait), soit par crainte de notre fragilité (je guéris la souffrance des autres puisque je suis incapable de la supporter), soit

²¹⁵ Les arguments suivants s'appuient essentiellement sur le raisonnement d'Emmanuel Housset, « The Paradoxes of Pity », art. cit.

²¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1989, p. 150.

enfin pour la glorification de faire l'homme fort, le sauveteur (je suis un humaniste). Nous devons donc nous garder de ceux qui souhaitent notre bien, du fait qu'ils ne cherchent souvent que leur intérêt propre. Par conséquent, il est tout à fait raisonnable de combattre la nécessité de la compassion (*Mitleid*) comme le fait Nietzsche, parce qu'en fait il n'y a pas de douleur commune.

Voilà pourquoi, aux yeux de Nietzsche, la compassion peut être interprétée comme le danger le plus redoutable. En effet, elle le devient quand elle se transforme en l'inverse de ce qu'elle prétend être : la manifestation du mépris, la préoccupation de réduire la valeur et la détermination de l'autre. Dans cette optique, les « bienfaiteurs » sont parfois plus menaçants que les adversaires, puisqu'ils nous empêchent de faire la preuve concrète de notre liberté, celle qui passe par la résistance à la douleur et au désavantage. Nietzsche refuse ici toute idée d'une société placée sous anxiolytiques ou analgésiques : la compassion deviendrait alors l'opium de l'individu. En ce sens, la religion de la pitié puiserait sa source dans la religion du bien-être, qui pousse à ne pas éprouver la souffrance et qui vise à toujours la juger mauvaise. À tout idéal de compassion chrétien, Nietzsche associe donc celui du médecin :

Mais celui qui veut, d'une manière ou d'une autre, servir l'humanité en médecin devra user de beaucoup de prudence envers ce sentiment [la compassion], – il le paralyse régulièrement au moment décisif et annihile son savoir et sa main habile et secourable²¹⁷.

Le médecin représente ainsi le prototype de l'homme noble, qui, non à peine, ne désire pas humilier, mais qui souhaite véritablement œuvrer pour soigner. En revanche, le compassionnel éprouve un indéniable bonheur dans la souffrance d'autrui, en ce qu'il y voit la source de sa capacité d'action. En dévalorisant la pitié, Nietzsche ira plus loin en disant que la compassion est

²¹⁷ *Ibid.*, p. 134.

une horreur de l'homme, écrivant dans *Le Crépuscule des idoles*²¹⁸ que « la pitié est la pratique du nihilisme » : elle est aussi menaçante pour une espèce que pour un individu, lequel peut soit tomber dans la mélancolie, ou en faire le thème de son bonheur à travers l'affirmation de sa qualité.

Nietzsche envisage la compassion comme la manifestation même du nihilisme, et bien qu'il y ait sans cesse dénoncé un Oui à autrui qui serait en fait un Non à autrui, il se satisfait néanmoins de cette dénonciation générique de la *caritas*, sans véritablement expliciter ce que devrait être le véritable Oui à autrui. Dès lors, si les interventions de Nietzsche nous permettent effectivement de nous émanciper d'une pitié dangereuse, qui n'est qu'une satisfaction de soi et un rejet d'autrui, qui n'est qu'une « peur féminine » de la détresse et non une détermination à s'en sortir, il faut admettre que Nietzsche ne précise pas ce que cette pitié des forts, cette pitié sans pathos, serait. On peut certes dire que dans *Humain, trop humain*²¹⁹, il retourne la pitié pour mettre en valeur la cordialité, ainsi que l'affabilité et la politesse du cœur, mais il s'agit là d'un bien piètre résultat qui débouche sur la contradiction d'une pitié qui ne subit pas.

Si la philosophie, de Sénèque à Spinoza en passant par Kierkegaard, a fréquemment présenté cette prétendue pitié comme étant un aspect de notre égoïsme, la critique la plus complète en a été faite notamment par Nietzsche. Cette critique continue de la pitié est associée à la critique du Moi : notre être se situe en dehors de ce soi-disant Moi, puisque notre conscience est bien trop étriquée pour saisir tout ce qui se réalise en nous, incluant nos instincts. Par conséquent, le cloisonnement associé au besoin de se posséder procure la sensation que c'est le Moi qui produit la réflexion, alors que c'est plutôt la réflexion qui est élaborée en moi, en tant qu'elle n'est pas simplement une

²¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, in Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, vol. 12, Paris, Mercure de France, 1908, p. 248.

²¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.

volonté de la conscience, mais également un événement du corps. Briser cette illusion d'un Moi substantiel amène en outre à se débarrasser de la morale traditionnelle, axée sur le Moi, et qui, sous prétexte de désintéressement, exprime l'égoïsme. Le refus de la pitié chez Nietzsche est donc, non pas le refus, comme chez Kant, de tout pathologique pour pouvoir faire acte de volonté pure, mais le refus de la morale de l'homme de bien, à laquelle il opposerait une éthique « au-delà du bien et du mal », qu'il désigne parfois comme « immoraliste », laquelle ne se traduit pas pour lui hors de toute loi et de tout ordre.

En effet, la critique profonde, et de plus en plus violente semble-t-il, de la compassion dans l'œuvre de Nietzsche consiste en une critique du christianisme appréhendé comme un idéalisme du peuple, et cela explique que Nietzsche mette en opposition, de manière souvent poussée, l'amour du prochain et l'amour du lointain. Par cette critique de la compassion, Nietzsche entend condamner la limitation du sentiment en général et de l'amour en particulier à la simple condition subjective, et pour cela attaquer le christianisme en son centre, autrement dit la définition de l'amour. Le ressort des interventions de Nietzsche est assurément de rejeter une confrontation trop réductrice de l'amour de soi et de l'amour des autres, de l'égoïsme et de l'altruisme, qu'il prête peut être indûment au christianisme, afin de revaloriser le corps et l'égoïsme, sans toutefois bouleverser la morale idéaliste.

La progression de cette violence dans le cadre de la critique de la compassion épouse la logique de la pensée de la volonté de puissance comme substance de l'être. En réalité, la compassion ne peut être qu'une négation de la vie en raison du fait que la volonté de puissance est perçue comme la forme primitive de l'affect et la réalité de toute affectation. Nietzsche demeure dans une situation d'opposition entre la conception de la vie en tant que dispositif de puissance et la détermination de la vie en tant que point faible et abandon. Le fait est que l'acharnement de Nietzsche envers le

christianisme en général et envers la pitié en particulier l'a privé de constater que la philosophie propre du christianisme a lutté bien avant lui contre l'idéal abstrait d'une vie exempte d'affects et a vu, contrairement à lui cette fois, dans la pitié une vérité de l'affect sans pour autant rétrécir la pluralité et la multitude des affects. Paradoxalement, l'enjeu de nos jours est de mener ce même combat pour sortir du clivage raison – sentiment. Il est, par-delà la critique nietzschéenne, de renouer avec le paradoxe déterminant de la pitié tient au fait qu'elle est par excellence des sentiments qui, éloignés de nous clore sur nous-mêmes, nous poussent à nous dépasser en élargissant notre sensibilité à un autre homme lointain, et cela avant même toute solution.

Voilà pourquoi on ne saurait exclure que la compassion vise seulement à se libérer de sa souffrance personnelle : on réagit à la souffrance d'autrui par un acte de désintéressement pour se libérer de sa propre souffrance liée au spectacle pénible que l'autre nous donne. En définitive, dans la compassion, c'est à l'autre homme que je ne pense pas, puisque je ne pense qu'à moi : je me fais plaisir à moi-même dans l'acte d'aider l'autre et l'autre n'est que l'occasion de ma propre satisfaction. Ainsi, dans cette mauvaise compassion il n'y a pas plus de partage de la souffrance que de lucidité sur l'autre : la compassion rend aveugle et, plus encore, elle est suspectée d'être une volonté de ne pas voir. Ainsi l'éloge de l'homme sans pitié dans *Aurore*²²⁰ doit-il se comprendre comme la critique de l'attendrissement sentimental qui n'est qu'une autre forme de l'égoïsme.

²²⁰ Friedrich Nietzsche, *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1989.

3.2.3. La critique de Hannah Arendt ou la visibilité de la compassion dans la sphère publique

Quand la bonté paraît à découvert, elle n'est plus bonté. [...] La bonté ne peut exister que lorsqu'elle n'est pas perçue, pas même par son auteur ; quiconque se voit exécuter une bonne action n'est plus bon [...].

H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*

Nous voudrions à présent accorder une importance particulière à une critique qui nous aura particulièrement interpellée au cours de notre recherche sur la compassion, tant elle lui dénie toute portée politique, à l'inverse même de notre projet : celle de Hannah Arendt. Selon Arendt, la compassion est « politiquement sans valeur » puisqu'elle ne peut pas être écoutée, mais aussi parce qu'elle ne peut pas être observée : la compassion ne peut pas être transposée en signes extérieurs et en expressions qui ont une pertinence politique, elle ne peut pas apparaître. En effet, les actes de compassion, comme tout autre acte motivé par la bonté, disparaissent dès qu'ils sont vus. Si par miracle, cette apparence se produisait, la compassion serait immédiatement anéantie²²¹.

Si profonde que puisse être une motivation, une fois extériorisée et soumise à examen, elle devient objet de suspicion et non d'éclaircissement ; lorsque la lumière du public tombe sur elle, elle apparaît et brille même avec éclat, mais à la différence des actes et des paroles qui sont destinés à se montrer, dont l'existence même dépend de l'apparence, les motifs sous-tendant de tels actes et de telles paroles sont détruits dans leur essence par le biais de l'apparence ; lorsqu'ils apparaissent, ils deviennent

²²¹ Bourgault Sophie, « Hannah Arendt, compassion et politique », art. cit.

de « simples apparences » derrière lesquelles d'autres arrière-pensées, telles que l'hypocrisie et la tromperie, peuvent à nouveau se dissimuler²²².

En s'efforçant de séparer la compassion de la politique, Arendt donne l'impression d'être en partie inspirée par une inquiétude d'inspiration chrétienne, qui veut que les actes de bonté, de charité et de compassion restent confidentiels et donc libres de toute fierté²²³. Pour Arendt l'invisibilité de la compassion demeure son problème majeur. Mais aussi évidemment la la peur de l'instrumentalisation de l'émotion dans la sphère publique pour des causes dangereuses, ce qui laisse ouverte une grande et importante question de cette thèse, et qui fera la transition entre la deuxième et la troisième partie – comment introduire de la nuance dans l'hypersensibilité pour éviter le totalitarisme et l'envahissement. Le pouvoir de se laisser affecter que Arendt a voulu évacuer de la sphère publique est pourtant d'une grande importance et sera abordé dans la troisième partie de cette thèse.

Assurément, tout acte a ses mobiles, comme il a son but et son principe ; mais l'acte lui-même, bien qu'il affirme son but et rende son principe manifeste, ne révèle pas la motivation intime de l'agent. Ses mobiles restent obscurs, ils ne brillent pas, ils restent cachés, non seulement à autrui, mais, la plupart du temps, à lui-même, à son propre examen. À partir de là, rechercher des motifs, exiger que tout le monde affiche en public sa motivation intime, revient à demander l'impossible et à transformer tous les acteurs en hypocrites ; dès que l'affichage des mobiles commence, l'hypocrisie se met à empoisonner tous les rapports humains²²⁴.

Arendt met souvent en garde contre l'irruption du Bien dans la sphère politique et constate qu'un projet politique qui se donne pour but de faire

²²² Hannah Arendt, « Chapitre II. La question sociale », in *De la révolution* [1963], tr. fr. Marie Berrane avec la collaboration de Johan-Frédéric Hel-Guedj, Gallimard, 2012, p. 144.

²²³ Bourgault Sophie, « Hannah Arendt, compassion et politique », art. cit.

²²⁴ Hannah Arendt, *De la révolution*, « Chapitre II. La question sociale », tr. fr. Marie Berrane avec la collaboration de Johan-Frédéric Hel-Guedj, Gallimard, 2012 [1963], p. 147.

directement le bien encourt le risque de se trahir ou renverser en son contraire. Mais nous conduit-elle vraiment à exclure toute motivation morale de l'action politique ? Si la philosophe renvoie la compassion au domaine privé, il sera également mis en avant dans la troisième partie le fait que son idéal politique demeure, malgré tout, un idéal émotionnel. Dès lors, quelle est la place, quelle est la valeur qu'Arendt attribue aux passions et aux émotions en politique – et plus spécifiquement à la compassion²²⁵ ? Cette question n'a de sens que prise dans un cadre plus large, qui prend la forme d'une autre question : quel principe, quel sentiment ou quelle réalité font tenir ensemble la communauté politique ? Comment se sentir liés et séparés par le monde que nous avons en commun ?

Où et comment « trouver ce lien assez fort²²⁶ » pour faire monde, telles sont les préoccupations majeures de la philosophe, convaincue que cette relation qui nous lie les uns aux autres et qui passe par le monde ne saurait se déployer que dans l'espace public. Pourtant, Arendt utilise le concept d'*amor mundi* pour désigner l'horizon qui garantit la pérennité du monde face à ce qui le menace. Ce concept, que Arendt élabore assez peu, bien qu'il occupe une place très importante dans les fondements de sa théorie politique, renvoie à une relation d'affectivité entre nous et le monde. N'est-il pas alors étrange de retrouver l'amour au cœur du politique ? La compassion serait-elle la version politique de cet amour ?

Le silence de Jésus dans *Le Grand Inquisiteur* et le bégaiement de Billy Budd indiquent la même chose : leur incapacité (ou leur réticence) à prononcer toute espèce de discours prédicatif ou argumenté, dans lequel l'un parle à l'autre d'une chose qui présente un intérêt (*interest*) pour l'un et l'autre parce qu'elle est entre eux (*inter-est*). Un tel intérêt ainsi exprimé et argumenté dans le monde est totalement étranger à la compassion, uniquement axée, elle, et avec une intensité passionnée, sur l'homme qui

²²⁵ Bourgault Sophie, « Hannah Arendt, compassion et politique », art. cit.

²²⁶ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2002, p. 93.

souffre ; la compassion ne parle que dans la mesure où il lui faut répondre sans détour à l'expression pure et simple de sons et de gestes par lesquels la souffrance se rend audible et visible dans le monde. En règle générale, ce n'est pas la compassion qui se propose de modifier les conditions de vie dans le monde pour alléger la souffrance humaine, mais si elle le fait, elle évite les processus de persuasion, de négociation et de compromis interminables et fastidieux qui sont ceux du droit et de la politique, et prête sa voix à la souffrance en soi, pour exiger une action directe et rapide, c'est-à-dire l'action par les moyens de la violence²²⁷.

Arendt fait ici référence à la compassion de Jésus pour le Grand Inquisiteur²²⁸ et à l'exemple tragique de Billy Budd²²⁹, deux exemples célèbres de la bonté incapable de s'exprimer et de venir à sa propre défense. Pour comprendre cette tension, on peut entrer dans l'œuvre de Arendt par un de ces lieux les plus controversés, celui de la distinction entre l'espace public et l'espace privé²³⁰, qui fonde une autre distinction, elle aussi vivement critiquée, celle du politique et du social. Dans l'œuvre arendtienne, la compassion offre un point d'entrée décalé pour saisir l'articulation du domaine privé et du domaine public, de la philosophie morale et de la philosophie politique, de l'action et de la pensée, de l'amour du monde et de l'amour des autres.

²²⁷ Hannah Arendt, *De la révolution*, « Chapitre II. La question sociale », *op. cit.*, p. 128.

²²⁸ *Le Grand Inquisiteur* est un récit contenu dans le roman *Les Frères Karamazov* de l'écrivain russe Fiodor Dostoïevski. C'est un conte philosophique traitant de la nature humaine, de la liberté et de la manipulation.

²²⁹ *Billy Budd, marin* (1924) est le dernier roman, posthume, de Herman Melville, et traite de la futilité de la bonté incapable de s'exprimer. À ce sujet, voir l'analyse d'Olivier Rey dans *Le testament de Melville. Penser le bien et le mal avec Billy Budd*, Paris, Gallimard, 2011.

²³⁰ Cette distinction est établie dans le deuxième chapitre de *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998. L'ouvrage de référence sur cette question est celui de Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

La critique de la compassion indéniablement déployée par Arendt a déjà fait l'objet de commentaires²³¹ qui la présentent généralement comme un concept témoignant dans sa pensée de la radicalité avec laquelle elle entend séparer le domaine privé du domaine public, le lieu même où s'illustrent les limites de cette étanche distinction, et surtout un affect incapable de mener à la politique.

Arendt évoque la compassion dans plusieurs textes²³², le plus connu et le plus véhément étant le chapitre II de son *Essai sur la révolution*, intitulé « La question sociale », qui approfondit la distinction entre le privé et le public à travers l'étude comparative de la Révolution française et de la révolution américaine. Arendt considère que ces deux révolutions partagent initialement le même élan, le même amour de la liberté, mais que leur puissance fondationnelle les sépare en raison de la place qu'y a prise la question sociale. La Révolution française aurait ainsi perdu sa puissance politique en faisant de la misère l'enjeu premier de la politique.

La Révolution n'aurait plus eu pour enjeu de garantir le surgissement d'un espace dans lequel la pluralité et l'égalité sont garanties, mais plutôt la fin de la pauvreté. Ce « dévoiement » de la Révolution explique selon Arendt le basculement dans la Terreur, la fin justifiant les moyens, y compris la violence, pour mettre un terme, le plus rapidement possible, à des conditions d'existence inégales et injustes. L'affect, déguisé en vertu, qui accompagne ce basculement de la Révolution est précisément la compassion. Arendt, dans la filiation de Machiavel et contre Rousseau, voit dans la compassion une

²³¹ En particulier par Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, PUF, 1996 ; par Sophie Bourgault dans « Hannah Arendt, compassion et politique » [en ligne], *Implications philosophiques*, 23 juin 2011 [consulté le 01/10/2021], disponible à l'adresse : <<http://www.implications-philosophiques.org/hannah-arendt-compassion-et-politique/>> ; par Gudrun von Tevenar dans « Invisibility in Arendt's Public Space », in Michael Ure et Mervyn Frost (dir.), *The Politics of Compassion*, New York, Routledge, 2014.

²³² Parmi lesquels on peut citer les textes sur Lessing et Brecht dans *Vies politiques* ; « Sur la violence » dans *Du mensonge ou la violence* ; ou encore « La responsabilité collective » dans *Responsabilité et jugement*.

manifestation antipolitique du « cœur » qui conduit à la violence. Loin de faire advenir plus de justice, elle justifie les excès et fait disparaître les conditions d'appartenance à un monde commun. Le problème, à suivre Arendt, n'est pas tant la compassion que son apparition dans l'espace public ; tout comme le social, elle brouille les frontières entre le public et le privé. « Le cœur comme source des vertus politiques²³³ », voilà le problème de la compassion.

La répugnance à mélanger le privé et le public apparaît très tôt dans l'œuvre de Arendt. Déjà dans *Rahel Varnhagen*, elle fustige l'introspection qui a pour effet de brouiller ce qui est de l'ordre de l'intime et du politique : on s'imagine que les faits privés ont une importance pour la collectivité, et inversement que les enjeux publics ne peuvent être appréhendés que par le prisme d'une subjectivité. Or, ce qui intéresse Arendt, ce n'est pas ce mixte de subjectivité et de communauté, mais la pluralité, éprouvée pour et par elle-même. Dans *Essai sur la révolution*, c'est plutôt la solidarité qui permet aux humains d'entrer en relation les uns avec les autres, « principe qui peut inspirer l'action²³⁴ ». Contrairement à la solidarité, la compassion est un élan du cœur, et à ce titre, elle doit demeurer dans « la noirceur », elle ne peut paraître dans l'espace public. La compassion qui se montre, tout comme chez Machiavel, devient hypocrisie, simulacre. On peut alors un peu mieux comprendre la place de la compassion, et des sentiments ou passions, chez Arendt : elle n'est pas disqualifiée en tant que telle, mais elle doit demeurer invisible, inaperçue, et ne s'accommode donc pas de la publicité de la vie politique.

La solidarité, parce qu'elle a valeur de principe et qu'elle ne trouve pas sa source dans la souffrance de l'autre comme la compassion, est liée à la pluralité. La dimension politique de la solidarité s'affirme donc dans sa capacité à nous faire exister autrement que comme une masse amorphe, à

²³³ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 138.

²³⁴ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 89.

faire de nous des actrices et des acteurs. La solidarité est mise en œuvre par l'intermédiaire des idées et des principes ; elle a un degré de généralisation qui reste inaccessible à la compassion et qui est rationnellement fondé, et donc contraire à la pitié. Si Arendt critique sévèrement la compassion, son œuvre décrit pourtant un ensemble de sentiments et passions qui jouent un rôle crucial dans la constitution de la politique : le sens de la justice de Rosa Luxembour, la solitude de la pensée, l'amour chez Augustin, l'amitié comme oasis dans le désert²³⁵. Ces descriptions s'inscrivent toutes à côté de l'analyse de la désolation produite par les totalitarismes, qui isolent les individus les uns des autres, qui détruisent tout moyen de communication et de confiance dans la sphère publique et privée. Pour comprendre ce qu'il en est de la compassion, on peut la situer entre l'amour et l'amitié. Alors que ces concepts sont très présents dans son œuvre, Arendt s'est refusée à donner à l'amour une dimension politique ou collective. Interrogée par Günter Gaus²³⁶ sur ce qui lie une communauté humaine, Arendt affirme qu'aimer un peuple, un État est « politiquement stérile ». Aimer est toujours une relation personnelle, qui n'engage pas le monde. Or l'appartenance à un groupe passe toujours par un monde commun et non par des relations intersubjectives. Dans *Condition de l'homme moderne*, elle rappelait déjà que l'amour et l'amitié ne peuvent subsister que dans le domaine privé : « Essentiellement étranger au monde, l'amour ne peut que mentir et se pervertir lorsqu'on l'emploie à des fins politiques comme le changement ou le salut du monde²³⁷. »

Tout comme l'amour, la compassion ne s'adresse qu'à une ou plusieurs personnes *en particulier*, elle « reste sans connaissance du général », elle ne

²³⁵ Arendt décrit trois modalités de l'espace dans le Fragment 4 de *Qu'est-ce que la politique ?* : le monde, partagé par les égaux liés entre eux par la relation politique ; les oasis, qui abritent l'amour, l'amitié, les œuvres ; les tempêtes de sable, qui menacent de tout détruire.

²³⁶ Hannah Arendt, *Humanité et terreur*, « Ce qui reste ? Il reste la langue maternelle – Conversation avec Günter Gaus », Paris, Payot, 2017.

²³⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 91.

peut « être inspirée par les souffrances d'une classe entière »²³⁸. La compassion, comme l'amour, est « de nature, étrangère au monde²³⁹ ». Parce qu'elle est une variété de l'amour, la compassion ne peut s'exhausser à une dimension politique. Pourtant, la pitié, qui elle a accès à l'abstraction, est encore plus vivement critiquée par Arendt. Bavarde là où la compassion est muette, générale là où la compassion est concrète, elle n'est non seulement pas créatrice de politique, mais peut dégénérer en cruauté²⁴⁰. Si la compassion n'a pas de dimension politique, c'est aussi parce qu'elle peut avoir pour effet de supprimer la distance entre nous, l'espace qui donne à la politique sa réalité. Pourtant Arendt écrit aussi que la compassion, pour être véritable, doit maintenir la séparation entre moi et l'autre²⁴¹. La compassion offre ici un parallèle affectif à la disparition du politique ou à l'avènement du social produit par la société de masse : « Ce qui rend la société de masse si difficile à supporter, ce n'est pas, principalement du moins, le nombre des gens ; le monde qui est entre eux n'a plus le pouvoir de les rassembler, de les relier, ni de les séparer²⁴². » La compassion, comme la société de masse, détruit la pluralité en engageant une fusion entre les sujets par l'opération de la souffrance. La compassion fait disparaître l'*entre*, la brèche, l'espace interstitiel de la politique. La compassion, sans distance ni langage, est à ce titre insatisfaisante pour Arendt. Contre l'individualité et l'anonymat de la société de masse, l'amitié offre un rapport au monde qui vivifie la pensée et rend l'action possible. L'amitié est une relation *entre*, qui à défaut de pouvoir

²³⁸ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 121.

²³⁹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 309.

²⁴⁰ Le passage sur la cruauté à laquelle conduit la pitié, dans le deuxième chapitre d'*Essai sur la révolution*, évoque bien sûr Nietzsche, qui est une référence constante dans l'œuvre de Arendt.

²⁴¹ Voilà comment elle définit « l'authentique compassion » : « Nous appelons compassion ce que je ressens quand quelqu'un d'autre souffre ; et ce sentiment n'est authentique que pour autant que je comprends que ce n'est pas moi, mais quelqu'un d'autre qui souffre. » Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, « La responsabilité collective », Paris, Payot, 2009, p. 200.

²⁴² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 92-93.

fonder la cohabitation entre les égaux, peut nous lier au monde avec une intensité inédite. L'amitié est alors une expérience qui ne brouille plus les frontières entre le privé et le public, mais qui au contraire les rend sensibles ; c'est ce qui fait du monde « une réalité à la fois intersubjective et objective²⁴³ ».

Pourtant, si l'amitié peut être une oasis qui relie au monde, elle ne peut pas être le fondement du partage du monde, ce qui fait tenir la communauté des humains ensemble, puisque encore une fois, on n'aime que des personnes en particulier et non l'abstraction d'une collectivité. La pluralité engage un autre rapport au monde. Et il est d'autant plus urgent de définir la nature de la relation au monde que la société de masse organise la désolation de chacun et chacune.

Arendt a, depuis *Condition de l'homme moderne* jusqu'à *La vie de la pensée*, tenu à la distinction entre la pensée et l'action. Son geste philosophique premier est sans doute la recherche de l'articulation « de ce que signifie “penser” pour l'activité d'agir²⁴⁴ ». Ce qui intéresse Arendt, c'est la compréhension, avant l'action. Elle définit²⁴⁵ la véritable compréhension de la connaissance : la compréhension suppose une saisie de la singularité. La compréhension engage la production d'un sens alors que la connaissance se contente de réduire l'objet ou l'événement à du déjà connu. La compréhension, en tant qu'activité de pensée, a pour condition un certain retrait du monde. La compassion est, elle, engagement absolu dans le monde, suppression de la distance qui nous lie aux autres. La compréhension et la compassion permettent de saisir la singularité, mais l'une se met à distance du monde tandis que l'autre s'y jette.

²⁴³ Au sujet de la dimension politique de l'amitié chez Arendt, on peut se référer au livre de John Nixon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, New York, Bloomsbury, 2015.

²⁴⁴ Hannah Arendt, *Penser librement*, Paris, Payot, 2021.

²⁴⁵ En particulier dans *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot et Rivages, 2018.

La compassion est donc une tangente dans l'œuvre de Arendt, elle s'apparente, sans se confondre, à des passions politiques majeures. Elle n'est ni la solidarité, puisque lui manque la raison, ni l'amitié, puisque lui manque le langage, ni la compréhension, puisque lui manque la distance ou l'ironie²⁴⁶. Pourtant, la passion politique première dont parle Arendt, l'*amor mundi*, qui fait tenir ensemble la communauté politique, et qui s'oppose sans cesse à l'acosmie, est-elle autre chose qu'une passion pour la justice ? Après tout, la réflexion de Arendt a bien commencé par l'étude du concept d'amour chez Augustin. Et de cet amour à celui du monde, il semblerait bien qu'il reste quelque chose de l'élan du cœur qu'Arendt refoule un peu rudement. On peut situer la compassion dans la même tension que le concept de social chez Arendt. Elizabeth Kamarck Minnich²⁴⁷ rapporte cette réflexion que lui fit un jour Arendt au sujet de toute grande philosophie : chacune comporterait en son cœur une contradiction majeure. Ce qui les démarque des autres, c'est qu'elles maintiennent vivante cette contradiction, sans chercher à la lisser dans l'unité du système philosophique. Arendt ne trahit pas, elle non plus, cette contradiction entre le social et la politique, entre la compassion et la solidarité, entre l'action et la pensée. Sophie Bourgault estime que la critique arendtienne de la compassion est, paradoxalement, assez similaire à l'apologie néoconservatrice de la compassion²⁴⁸.

²⁴⁶ L'ironie et le rire apparaissent aussi comme des alternatives à la compassion. Interrogée au sujet des sensibilités heurtées par son récit du procès d'Eichmann, Arendt répond qu'il y a bien sûr quelque chose de légitime dans ces sentiments. Elle attribue à son style, aussi bien son écriture que sa façon d'être, les réactions violentes suscitées par *Eichmann à Jérusalem* et considère qu'elles ignorent la puissance, la souveraineté du rire et de l'ironie.

²⁴⁷ Dans la recension qu'elle fait du livre d'Hanna Pitkin, « *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social* by Hanna Fenichel Pitkin », compte rendu d'Elizabeth Kamarck Minnich, *Ethics*, vol. 110, n° 3, p. 632-636, The University of Chicago Press.

²⁴⁸ Sophie Bourgault, « Hannah Arendt, compassion et politique », art. cit.

Conclusion

C'est une grande tentation de vouloir rendre l'esprit explicite.

L.-J. WITTGENSTEIN, *Philosophische Bemerkung*

Dans cette première partie, nous avons voulu montrer que sur certains sujets, la quête de la connaissance ne peut se faire en dehors des émotions. En effet, lorsqu'il s'agit de réfléchir à ce qu'est la *vie bonne* pour un être humain, les émotions peuvent avoir un rôle aussi bien déterminant qu'éclairant. Partant de ce constat, la philosophie ne peut se contenter et se limiter à une approche plate, analytique et « axiologiquement neutre » – car cette approche sert couramment à légitimer l'ordre établi –, mais doit puiser dans la richesse des sentiments qui y trouvent leur place et qui ont le potentiel de faire surgir des changements qualitatifs. Notre point de départ est donc qu'une attention aux possibilités concrètes de la vie nous est offerte à travers nos émotions, et surtout par la compassion, où nous trouvons le potentiel mentionné.

Nous avons ainsi entrepris un double exercice. Il s'agissait d'abord de défendre une thèse en philosophie morale – une thèse qui insiste sur la complexité irréductible des situations et, contre les principes moraux, sur le fait que la vie humaine n'est ni réductible à un critère unique du bien ni exempte de vulnérabilité et de conflits. Puis d'arriver à comprendre que la conception néo-moderne de la compassion que nous proposons consiste à la fois à analyser quelle place occupe la compassion dans la vie humaine, notamment la vie de la Cité, mais également à dépasser les critiques postmodernes afin de révéler une compréhension approfondie et débarrassée du poids des

traumatismes du xx^e siècle et de la peur des émotions collectives qu'il a engendrées.

Pour nous en convaincre, nous avons scruté à travers les siècles les lentes transformations du refoulement pulsionnel et du contrôle, voire de l'écartement de l'émotion dans l'analyse de la sphère publique. Nous avons ainsi pu constater que les émotions sont étroitement corrélées aux révolutions silencieuses de nos mœurs, à nos imaginaires sociaux et aux altérations de nos vies affectives. Cette première partie invite ainsi à repenser non seulement nos relations intersubjectives et notre relation au monde, mais au-delà à repenser le sujet/l'individu et ses définitions dominantes, à partir du corps et de la vulnérabilité qui lui est propre. Le corps est ce lieu où s'inscrivent toutes les déterminations et constructions sociales, qui agit en nous ou nous agit, à notre insu et de bien des façons. Il n'oublie rien, il conserve toutes les archives de nos vies.

Le processus de civilisation, rappelons-le, n'est autre que cette corrélation entre les changements affectant les structures sociales et ceux touchant les structures psychiques, jamais indépendantes des mutations plus larges de toute la structure des interrelations sociales²⁴⁹. L'habitus se trouve être précisément au croisement de ces deux procès²⁵⁰.

Il y a une sensibilité physique et organique, qui, purement passive, paraît n'avoir pour fin que la conservation de notre corps et de notre espèce, par les directions du plaisir et de la douleur. Il y a une autre sensibilité, que nous appelons *active* et *morale*, qui n'est autre chose que la faculté d'attacher nos affections à des êtres qui nous sont étrangers²⁵¹.

²⁴⁹ Voir, à ce sujet, Jean-Hugues Déchaux, « N. Elias et P. Bourdieu. Analyse conceptuelle comparée », *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie*, vol. 34, n° 2, 1993, p. 378-379

²⁵⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.263.

²⁵¹ Passage désormais bien connu du second des *Dialogues*, *Rousseau juge de Jean-Jacques*, II, IX, OC I, p. 805.

C'est parce que nous sommes tous corps que la morale est universelle, et non grâce aux valeurs des Lumières. L'identité humaine est d'abord et avant tout corporelle. Il n'y a de l'universel que dans ce qui est universellement ressenti.

PARTIE II

ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

Introduction

Cette deuxième partie est le résultat d'un travail analytique de longue date, d'une interrogation personnelle et d'un travail théorique interdisciplinaire qui s'appuie sur la phénoménologie et la psychanalyse pour fonder et défendre un projet compassionnel. Grâce aux phénoménologues, et malgré les critiques et ambiguïtés qui ont fait l'objet de la première partie, cette deuxième recherche, d'ordre phénoménologique, doit révéler le rapport entre la crise du concept de la compassion et la négation de sa signification politique. Le point de départ philosophique en est *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*²⁵² d'Emmanuel Levinas. Les références philosophiques traitant de l'éthique ne manquent évidemment pas, on peut notamment citer Bergson, Merleau-Ponty, Jankélévitch. Néanmoins, nous avons choisi de nous limiter principalement à Simone Weil et Emmanuel Levinas, qui sont unis par l'importance qu'ils ont accordée à la vulnérabilité humaine pour la morale, et avec elle – ou grâce à elle – à l'attention, à la compassion et à la responsabilité.

Dans *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Levinas décrit l'attention à la souffrance d'autrui comme étant « le nœud même de la subjectivité humaine au point de se trouver élevée en un suprême principe éthique – le seul qu'il ne soit pas possible de contester²⁵³ ». Pourtant, la singularité de ces penseurs dans le paysage intellectuel français les a placés en marge des idéologies dominantes²⁵⁴. Au cours du xx^e siècle, la philosophie morale française n'a pas connu un développement comparable à celui qui en a fait,

²⁵² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infinité. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1991.

²⁵³ Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le Livre de Poche, 2004, p. 104.

²⁵⁴ On peut ajouter la « sollicitude » chez Ricœur, au cœur de la visée éthique du vivre avec et pour les autres.

dans les pays de langue anglaise ou en Allemagne, un des domaines majeurs de la recherche philosophique.

Or, plusieurs questions nouvelles liées au progrès scientifique et à la justification des principes moraux et des normes d'action rendent aujourd'hui particulièrement pressant le besoin d'une réflexion éthique. Notamment, les débats consacrés à la définition, ontologique et épistémologique, des concepts ou objets de l'éthique. Le renouvellement si considérable de la philosophie morale tient notamment à l'importance donnée à des concepts précédemment négligés par cette même philosophie, tels que la compassion, le soin, l'attention et la vulnérabilité. Ces philosophes situent la subjectivité entre des moments de dépendance et d'autonomie, et tentent de restituer à la compassion sa portée morale, sa profondeur philosophique manquée et sa place dans l'histoire de la philosophie. Une philosophie de l'élan créateur, qui rompt avec la rigidité de l'être classique sans pour autant s'affranchir de son prestige, car elle n'aperçoit que l'activité qui le crée.

Compassion, avez-vous dit ? Oui, mais encore faut-il bien entendre le souffrir-avec que le mot signifie. Ce n'est pas un gémir-avec, comme la pitié, la commisération, figures de la déploration, pourraient l'être ; c'est un lutter-avec, un accompagnement – à défaut d'un partage identifiant, qui n'est ni possible, ni souhaitable, la juste distance restant la règle de l'amitié comme de la justice. Accompagner est peut-être le mot le plus adéquat pour désigner l'attitude à la faveur de laquelle le regard sur le mourant se tourne vers un agonisant, qui lutte pour la vie jusqu'à la mort, et non vers un moribond qui va bientôt être un mort. On peut parler de partage en dépit de la réserve concernant le penchant fusionnel du partage identifiant. Mais partage de quoi ? du mouvement de transcendance – transcendance immanente, ô paradoxe –, de transcendance intime de l'Essentiel déchirant les voiles des codes du religieux confessionnel. Il y a certes un aspect professionnel à cette culture du regard de compassion, d'accompagnement : un entraînement à

maîtriser les émotions qui inclinent vers le fusionnel ; il y a aussi un aspect déontologique concernant les comportements à tenir [...] ²⁵⁵.

La compassion nous invite à chercher une autre voie, une voie médiane, entre une attitude centrée sur les principes, les méthodes, les catégories de pensée de la science qui ignore, voire nie la subjectivité de son objet d'étude et d'intervention, et une attitude centrée sur le sentiment, sur le pathos, qui reconnaît bien à celui auquel elle s'adresse son statut de sujet, mais ne le considère que comme sujet souffrant qu'il faille assurer d'une certaine bienveillance. Il importe de ne pas assigner l'Autre à sa souffrance, qu'elle soit d'ordre social ou autre. Cependant, quand nous ressentons de la compassion, nous sortons de notre espace de vie privée confiné à notre être et nous nous projetons dans l'Autre. Ce n'est pas une émotion bien délimitée, ni universellement définie, mais plutôt une manière par laquelle une multitude de sentiments en nous se réveillent – notamment envers une autre personne. Ainsi la compassion implique une série d'actions de mouvement vers l'Autre, dont nous traiterons ultérieurement dans cette partie.

Commençons par comprendre que la compassion, comme toute émotion – même si c'est de façon plus complexe –, précède la réflexion. La compassion est fondée sur notre capacité à nous mettre à la place de l'Autre, elle est un acte de projection qui vise à comprendre comment on se sent dans cet autre corps ou environnement. Analysons cela étape par étape.

Le premier pas de la compassion est précisément cette projection, fondée sur la présupposition que nous avons une idée de ce que ressent l'Autre. Cette présupposition, même quand elle échoue, ne peut qu'être utile, car c'est une forme d'entendement entre le monde qui est le mien, que je connais, et celui de l'Autre qui m'est inconnu et dont j'essaie ainsi de me rapprocher. Cette capacité est peut-être fondée sur un fonds commun de

²⁵⁵ Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007, p. 47-48.

l'humanité²⁵⁶, mais elle est tout autant le résultat de son exercice. Tout au long de notre vie, nous nous faisons des représentations des autres, de ce qu'ils ressentent, de la façon dont ils vivent, de ce qui les fait souffrir ou jouir. Avec l'expérience et à travers les arts, la littérature, le cinéma, etc., nous corrigeons et améliorons ces représentations. Néanmoins, la compassion n'est jamais exacte, ni sans faille. Parfois nous pouvons penser que ce qui nous affecte affecte aussi l'autre, quand bien même rien n'est moins assuré. Nous pouvons aussi ne pas avoir peur des mêmes choses ni comprendre les événements autour de nous de la même manière. La compassion ainsi procède toujours de ma représentation, et je ne saurais jamais complètement sentir ni comprendre ce que vit l'Autre. Voilà pourquoi ce premier pas ne décrit qu'une partie faible, mais néanmoins indispensable à la compassion.

Le deuxième pas consiste à répondre avec mes émotions à l'émotion vécue ou subie par l'Autre, à sa manière de voir et d'expérimenter le monde. Mes émotions sont le produit de mon imagination – qui dépend de mon vécu, mon éducation²⁵⁷, etc. –, mais qui se présentent à moi non pas comme relevant de l'imaginaire²⁵⁸, mais comme étant la réalité de ce que vit l'Autre. D'où l'importance de travailler, d'éduquer cette faculté. Ces sentiments sont des co-sentiments, *com-passions* (*sa-osecanja* en serbe et dans d'autres

²⁵⁶ Expression que nous empruntons à Paul Audi pour désigner une communauté profonde des vécus humains.

²⁵⁷ La philosophe américaine Martha Nussbaum revendique la recherche d'un « équilibre perceptif » qui peut produire un ajout au raisonnement moral. Dans sa réflexion sur le raisonnement moral, critique d'une approche rationaliste stricte, travaillant à une compréhension enrichie de la raison pratique, elle s'attache à mettre en valeur l'importance éthique qu'il y a à envisager la perspective de l'autre, en se concentrant à cette fin sur le travail de l'imagination. Cette éthique de la narration de Nussbaum ne se satisfait pas des méfaits d'une rationalité instrumentale qui bride la créativité pratique des acteurs moraux. Il appartiendrait à l'imagination éthique de prendre la mesure de la complexité des situations morales et d'en suivre les variations subtiles, afin de prendre soin de formes de vies rendues invisibles ou d'existences vulnérables.

²⁵⁸ Cynthia Fleury, dans l'un de ses premiers ouvrages, *Métaphysique de l'imagination*, Paris, D'Écarts, 2000, plaide en faveur de l'éducation de nos capacités d'imagination, qui loin d'être cette puissance d'aliénation et de mystification, possède au contraire un véritable rôle dans la recherche de la vérité, permettant à l'homme d'accéder à des pans entiers de la réalité qui, sans elle, lui resteraient à jamais étrangers.

langues slaves) – ce que l'on appelle souvent, d'un nom commun, la compassion ou l'empathie.

La compassion est une prédisposition à la perception et la reconnaissance de la douleur d'autrui, animée par un profond sentiment d'amour de l'autre, au double sens de l'amour *philia* et *agapè*, qui entraîne une réaction de solidarité active, voire engagée. C'est « se sentir dans nos semblables » – l'expression est de Rousseau, lequel aura fait remarquer que « quand le premier développement des sens allume en lui [l'enfant] le feu de l'imagination, il commence à se sentir dans ses semblables, à s'émouvoir de leurs plaintes et à souffrir de leurs douleurs²⁵⁹ ». Rappelons-nous que la phénoménologie est la description des corps qui précède l'explication par des causes ou par des lois ; description de ce qui se montre, de ce qui apparaît, et qui n'est pas pressé de céder la place à une explication, qui fait apparaître des aspects qui parfois rendent impossible le passage au stade de l'explication. Il s'agit de trouver un concept capable de nous introduire dans un univers philosophique différent de celui dessiné par les lois de la non-contradiction, de l'identité et de l'exclusion du tiers.

Nous ne pouvons pas intentionnellement, au niveau réflexif, choisir de ne pas sentir, de ne pas vivre émotionnellement le monde et l'Autre, de ne pas compatir. Car comme nous l'avons déjà dit, ce phénomène précède la réflexion et ne peut pas être contrôlé par elle. Pourtant nous choisissons la manière de comprendre et de répondre à l'expérience de l'Autre. Mais si l'on ne peut pas empêcher la compassion, choisir de ne pas compatir, pourquoi y a-t-il si peu de compassion dans le monde ? Parce qu'il existe une multitude de stratégies de suppression de la compassion. La principale étant celle de percevoir l'Autre comme objet et non comme sujet. La compassion s'éveille quand nous nous rapportons à l'Autre comme à un Tu (Buber) ou comme à un visage (Levinas). Mais quand nous nous rapportons à l'Autre comme à un

²⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, livre I, *op. cit.*, p. 504.

objet, le vécu et la subjectivité de l'Autre disparaissent. Ceux qui se différencient par leur apparence, leur comportement, sont plus susceptibles de devenir objet. Ainsi nos capacités d'imagination et de projection diminuent. Les stratégies les plus répandues et les moins soupçonnées d'être potentiellement chosifiantes sont celles qui permettent de percevoir l'Autre comme appartenant à une autre culture, à un pays lointain, géographiquement et imaginativement, en transformant ainsi le hasard – par exemple le lieu de naissance – en destin.

Selon certains penseurs, notamment Rousseau et Mencius, la bonté humaine innée provient de cette capacité originaire, voire ontologique, de ressentir de la compassion. Elle est intégrale et sans limites, elle ne connaît pas de frontières géographiques ni d'époques historiques. Quand nous n'agissons pas avec compassion, ce n'est pas parce que la nature humaine est mauvaise, égoïste, mais parce que nous nous protégeons de notre propre empathie en chosifiant l'Autre²⁶⁰.

La compassion relève donc de l'affect. La philosophie morale analysera ce sentiment afin de s'attacher à comprendre son mode d'apparition, son fondement et sa valeur éthique. Les sentiments toutefois ne sont pas un destin, qu'on ne pourrait que subir. Les grandes traditions morales, qu'elles soient orientales (bouddhisme et confucianisme) ou occidentales (Rousseau, Schopenhauer, parmi d'autres), insistent sur le caractère immédiat et naturel de la compassion. Les moralistes français du XVII^e et XVIII^e siècle aussi. Elle n'est le fruit ni d'un raisonnement ni d'un calcul. Elle surgit naturellement, à la vue de la souffrance de l'autre, comme une invitation spontanée à lui porter secours et à tenter de la soulager. Elle ne dépend ni de la raison ni de la culture, mais est inscrite, écrit Rousseau, comme une tendance originelle : «

²⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, op. cit. ; Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 1971 ; Ge Zhengming, « Mencius (-372/-289) », *Perspectives. Revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, Bureau international d'éducation de l'UNESCO, vol. 24, n° 1-2, 1994, p. 125-134. Nous aborderons ce sujet plus en détail dans la troisième partie de cette thèse.

c'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu²⁶¹ ». Le fondement de la compassion reposerait donc sur la Nature elle-même : elle attesterait, par là même, d'une unité de Vie, d'une solidarité primordiale des êtres sensibles²⁶².

Ainsi pouvons-nous concevoir que la compassion n'est pas une émotion précise, singulière, concrète, particulière, mais une manière par laquelle une multitude d'émotions s'éveille en nous en contact avec l'Autre. *La compassion est donc fondée sur la capacité de prêter attention et de s'émouvoir*. La question majeure ne sera pas de savoir pourquoi l'homme est ainsi, pourquoi il prend soin de l'Autre ou de son environnement, mais pourquoi parfois il ne l'est pas, ne le fait pas. Pour Rousseau notamment, la pitié²⁶³ est ainsi *a priori* de l'ordre de la réflexion, et c'est la réflexion qui ferait que l'homme étouffe ce penchant en lui, la réflexion ne venant qu'avec la société.

Je parle de la pitié, disposition convenable à des êtres aussi faibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si naturelle que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles²⁶⁴.

²⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 197-189.

²⁶² Frédéric Gros, « Compassion », in Monique Formarier et Ljiljana Jovic (dir.), *Les concepts en sciences infirmières*, Toulouse, Association de recherche en soins infirmiers, 2012, p. 10.

²⁶³ Rousseau utilise le mot pitié indistinctement de notre utilisation de la notion de compassion.

²⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 202.

1. Repenser le sujet humain depuis – à partir de – sa vulnérabilité

1.1. Levinas et la « subjectivité tendre » : une entrée dans le « paradigme de la relation »

Une grande partie de la philosophie occidentale semble avoir été fondée sur le paradigme du sujet – l'idée d'un individu autonome et rationnel. Cette philosophie a ouvert la voie d'une politique des individus vivants en société²⁶⁵, au détriment d'une analyse de la communauté des sentiments. C'est le même rationalisme qui a chassé l'émotion du champ cognitif, et la compassion de champ politique. Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, les plus fortes justifications d'une telle position sont apparues au cours du XX^e siècle, hantées par l'expérience totalitaire, l'écrasement du sujet, sa déresponsabilisation et la banalité du mal qui en résulte.

Dans cette importance accordée au sujet, la considération de l'autonomie et de la liberté a primé sur l'attention portée à sa vulnérabilité. D'où les termes et la difficulté du problème qui est le nôtre : penser à la fois la responsabilité du sujet vulnérable et la capacité d'action du sujet libre dans le cadre d'une nouvelle pensée de l'existence. Un élément fondamental apparaît dans cette recherche sur la place de la vulnérabilité : elle n'a de sens que rapportée aux relations avec les êtres et les choses, qui constituent notre monde et définissent notre existence. La vulnérabilité, c'est la fragilité en relation avec autrui, ce n'est pas la simple juxtaposition des mortalités, ce n'est pas le simple partage de la finitude, c'est la relation entre des sujets vulnérables. L'élément fondamental qu'il y a en plus dans la vulnérabilité, c'est cette

²⁶⁵ Sur ce point, voir Fabienne Brugère, *La politique de l'individu*, Paris, Seuil, 2013.

question de la relation. On ne parle pas d'individus séparés, mais de sujets dont la vulnérabilité est un élément constitutif de la relation qui les lie entre eux et au reste du monde. Et c'est sûrement la raison pour laquelle les prolongements sociaux et politiques des théories du *care*, qui reposent sur le concept de vulnérabilité, sont aussi importants.

La conceptualisation du sujet selon Levinas est encapsulée dans un principe d'existence qui affirme : « Ne rentre pas à l'intérieur, sors à l'extérieur²⁶⁶ ! » Elle implique que l'authenticité de l'existence humaine soit assurée non pas par le regard vers l'intérieur – l'égoïsme –, car on ne se voit pas soi-même²⁶⁷ sans l'aide des autres, mais par l'hétérocentrisme ou le dialogue des agents excentriques. Pour Emmanuel Levinas, la subjectivité n'est possible que dans la reconnaissance de l'Autre. Et cela non pas dans le sens d'une liberté négative, celle qui s'arrête là où commence une entrave, où commence l'Autre, ni comme fragment d'une totalité brisée, mais dans la reconnaissance et la responsabilité infinie vis-à-vis de cet Autre. La dimension relationnelle conditionne un type particulier de subjectivité. Dans la mesure où il existerait une identité avant l'autonomie et la conscience, le Je est défini par cet Autre, ce qui représente aussi un renversement – que nous cherchons ici et qui est un des fils conducteurs de cette thèse – de la définition totalisante de l'altérité par le même, qui préoccupait Levinas dans *Totalité et infini*²⁶⁸.

Levinas est assurément celui qui a contribué le plus au développement et au raffinement d'un nouveau langage de la subjectivité, de l'identité et du moi. Il affirme dans *Totalité et infini* que « l'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'autre, n'est possible que si l'autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de rester au point de départ, de servir d'entrée dans la relation,

²⁶⁶ Hwa-Yol Jung, *Phenomenology, Transversality, and World Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2021, p. 146.

²⁶⁷ Au sujet de cette impossibilité de se voir, consulter l'ouvrage de Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

²⁶⁸ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*

d'être le même non pas relativement, mais absolument²⁶⁹ ». Lorsque je regarde l'autre, il ne se dégage pas une identification à l'autre, une égalité de sujet. La relation est profondément dissymétrique : l'autre m'ouvre à la transcendance. Ainsi, écrit Levinas dans sa préface, *totalité et infini* se présentent comme une défense de la subjectivité. L'analyse du sujet dans *Totalité et infini*, dont le contentement est rompu par l'approche de l'altérité, est prolongée et radicalisée dans ses écrits ultérieurs. Dans *Autrement qu'être*, Levinas met l'accent sur l'inconfort de la subjectivité en tant que blessure ; le sujet est accablé par une demande indéclinable, non choisie, insistante, au-delà de sa capacité à la satisfaire. Nous analyserons ultérieurement cet inconfort de la subjectivité venant de l'intérieur, quand l'expérience d'une rupture – dans le rapport au monde, au temps, etc. – vient invoquer la compassion envers soi-même. Au cœur d'*Autrement que l'être* se trouve également l'idée de la subjectivité comprise comme substitution.

Cette conception du sujet, de la subjectivité, revient à faire de l'éthique – et non de l'ontologie – la philosophie première. Voilà pourquoi il revient à la philosophie lévinassienne du sujet de nous permettre de penser le *passage du paradigme du sujet au paradigme de la relation*, passage qui constitue un des réflexes majeurs sur lesquels repose l'hypothèse philosophique de cette thèse. L'enjeu consiste d'abord à faire prévaloir avec Levinas – comme l'avait fait Martin Buber également – la relation à l'autre sur le rapport aux choses du cogito, le je-tu sur le je-cela, et ainsi défaire la relation sujet-objet et le primat de la conscience, de l'ego, afin de penser une sensibilité primaire et inépuisable, sensibilité sans retour.

Le tendre désigne une *manière*, la manière de se tenir dans le *no man's land*, entre l'être et le ne-pas-encore-être. Manière qui ne se signale même pas comme une signification, qui, en aucune façon, ne luit, qui

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

s'éteint et se pâme, faiblesse essentielle de l'Aimée se produisant comme vulnérable et comme mortelle²⁷⁰.

C'est cette subjectivité tendre, ouverte, qui dit « me voici » dans la sincérité d'une exposition à l'autre douloureuse et sans réserve, d'une ouverture à la responsabilité. Le « me voici » n'est pas le « je pense » kantien, mais plutôt un « je me donne », « je m'expose », ou encore plus précisément, dans ma passivité « je suis donné », « je suis exposé ». « Me voici » est une élection qui arrache les habillages que sont les catégories, les identités, les concepts, rompant mon refuge contre l'exigence persécutrice de l'autre qui souffre, contre l'obligation de souffrir pour sa souffrance. C'est ainsi que Levinas situe la subjectivité – dans la susceptibilité et la proximité, ma propre subjectivité ici est rendue possible par l'exposition à la souffrance, celle de l'Autre, mais la mienne également –, mettant ainsi l'accent sur la vulnérabilité humaine, qui n'a été abordée que marginalement par la philosophie du XX^e siècle.

Cette vulnérabilité de l'homme relationnel, vulnérabilité à autrui, est aujourd'hui prise au sérieux, notamment par la philosophe Estelle Ferrarese, qui distingue trois pôles thématiques structurant cette résurgence de l'idée de vulnérabilité : le modèle d'une disponibilité à la blessure physique et morale, celui d'une association stricte de l'idée de vulnérabilité au concept de dépendance (qu'illustrent tout particulièrement les théories du *care*), et enfin la vulnérabilité comme impropriété de soi²⁷¹. La vulnérabilité ne constitue pas un *bien*, comme c'est le cas dans la tragédie grecque lue par Martha Nussbaum

²⁷⁰ Dans *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, et notamment dans le chapitre intitulé « Phénoménologie de l'Éros », Levinas, en parlant de la caresse et de sa faim insatiable de l'Autre, « dans un incessant accroissement de faim » évoque ainsi non seulement la visée de l'amour – Autrui – mais de l'existence même. Voir, à ce sujet, Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, op. cit.*

²⁷¹ Estelle Ferrarese, « Vivre à la merci. Le *care* et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines », *Multitudes*, vol. 37-38, n° 2-3, 2009, p. 132-141.

dans *The Fragility of Goodness*²⁷², c'est un *fait*. À travers cette thèse, nous souhaitons inviter à une réflexion sur la vulnérabilité humaine ainsi que sur la manière dont les relations avec les autres et les conditions politiques contribuent à la possibilité de mener une vie bonne.

Pensé à partir de sa vulnérabilité, le sujet ne peut pas être conçu comme étant éthique par accident, comme si l'éthique était une caractéristique parmi d'autres ; au contraire, le sujet levinassien est essentiellement et principalement éthique, un individu singulier élu à la responsabilité morale. Le processus de construction du sujet, de son émancipation, passe ainsi par la compréhension de la place de l'autre, car tout se joue dans l'intersubjectivité. Et c'est précisément la conscience de son propre manque qui nous permet de voir que l'on peut bien être autonome, mais que l'on est interdépendant. C'est le lieu même de la potentielle naissance d'une compassion envers soi-même. Car ce que nous appelons la limite est en fait une relation avec l'autre (Husserl considérait l'Ego comme étant ce premier Autre à qui nous nous rapportons).

La limite n'est pas simplement une entrave, c'est une manière d'être, un lien²⁷³ qui nous permet de sortir de l'individualisme et d'aller vers l'individuation, qui devrait s'inventer à plusieurs. Un lien qui offrirait consolation et compensation des manques qui affectent l'être vulnérable. Néanmoins, toute la difficulté est de répondre à cette question : comment être authentique et autonome tout en se sachant vulnérable et dépendant, *otage* de l'Autre ? Cela requiert de la compassion, envers soi-même et les autres, le sentiment profond que l'on est légitime et que l'on mérite d'être écouté et suivi, malgré et au-delà de ses faiblesses. « L'Amour vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse²⁷⁴. » Assurément, la faiblesse pour Levinas ne représente pas une

²⁷² Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 2.

²⁷³ Cynthia Fleury *et al.*, « Intensifier sa vie pour défier la mort ? », *Revue Projet*, n° 355, 2016, p. 74-81.

²⁷⁴ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 286.

déficience, un degré inférieur d'un attribut, ni l'opposé de la force, mais elle qualifie l'altérité même. « Aimer, c'est craindre pour Autrui, porter secours à sa faiblesse. Dans cette faiblesse, comme dans l'aurore se lève l'Aimé qui est Aimée. [...] L'épiphanie de l'Aimée, ne fait qu'un avec son *régime* de tendre. La *manière* du tendre, consiste en une fragilité extrême, en une vulnérabilité²⁷⁵. »

C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable : ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. Ainsi de notre infirmité même naît notre frêle bonheur. [...] Si quelque être imparfait pouvait se suffire à lui-même, de quoi jouirait-il selon nous ? Il serait seul, il serait misérable. Je ne conçois pas que celui qui n'a besoin de rien puisse aimer quelque chose ; je ne conçois pas que celui qui n'aime rien puisse être heureux²⁷⁶.

1.2. Fonction phorique de la compassion et « expérience d'autrui »

L'enjeu majeur de cette thèse est de faire tout autre chose de la dépendance ou de la vulnérabilité, d'en faire quelque chose comme « le point de départ d'une nouvelle politique des corps²⁷⁷ » qui commencerait par reconnaître la dépendance et l'interdépendance humaine – une sorte d'éloge de la reconnaissance de nos vulnérabilités communes. Qu'est-ce qui est nié quand la vulnérabilité humaine est systématiquement ignorée ou perçue comme inacceptable faiblesse ? Ne sommes-nous pas simplement en train de nier le besoin des liens, de l'Autre et des institutions ?

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 286.

²⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, *op. cit.*, p. 533.

²⁷⁷ Judith Butler, *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, Paris, Payot, 2014.

Dans *Puissance de la douceur*²⁷⁸, Anne Dufourmantelle – tout comme Levinas – fait un éloge de la vulnérabilité en tant que disponibilité à l'Autre, qui « ne se présente pas sous les traits christiques du bouc émissaire volontaire ou bien dans l'exemplaire fidélité à un idéal... ni dans la perte de soi dans l'Autre jusqu'à l'abnégation²⁷⁹ ». Ils entament ainsi tous les deux une réflexion nécessaire sur la place de l'Autre dans la constitution du sujet. C'est ainsi que nous pouvons tenter de penser le passage du paradigme de sujet au paradigme de la relation, avec cette perception de la subjectivité inséparable de l'Autre, qui se crée, se pense, avec et grâce à l'Autre, dans la relation à tout autre.

L'analyse de la compassion par Levinas n'est pas inspirée par l'optimisme qui caractérise l'œuvre de Rousseau, Hume et Smith. Les traumatismes de son siècle lui refusent la confiance injustifiée dans la sympathie et la bienveillance naturelle. À la différence des théories du sentiment moral, Levinas ne s'intéresse pas à une souffrance compassionnelle qui serait le résultat d'une ressemblance à l'autre imputable à la « nature humaine » : une émotion, une motivation, une maladie, ou tout autre mécanisme causal psychophysiologique tel qu'un « complexe de culpabilité » ou « une certaine tendance au sacrifice ». La compassion lévinassienne est une blessure, une sensibilité qui n'est pas provoquée par les sentiments de sympathie, mais est réceptivité au commandement moral d'autrui. Les éthiques que nous abordons ici ont toutes en commun l'existence comme problème, même s'il s'exprime de manière différente chez chacun, et en particulier chez Levinas.

Simone Weil semble d'entrée de jeu échapper à ce constat. En effet, par l'attention au malheur, elle prend au sérieux les dimensions physiques et sociales de la souffrance. Il apparaît donc clairement que sa position théorique

²⁷⁸ Anne Dufourmantelle, *Puissance de la douceur*, Paris, Payot et Rivages, 2013.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 74-75.

dans la philosophie française du XX^e siècle est la plus proche de celle des théories du *care*. Elle laisse une véritable place à la sollicitude et au souci de l'autre, dans toutes les dimensions de la vie. Même si Levinas reprend de manière centrale le concept de vulnérabilité, le souci de l'autre et la responsabilité sont tels que le sujet ne semble pas en mesure d'y faire face. C'est une morale qui repose entièrement sur la passivité du sujet. On peut à ce titre reprendre la critique que Ricœur adresse à Levinas dans *Philosophie, éthique et politique* :

Lorsque Levinas dit que la responsabilité requiert de moi une passivité absolue, que je suis le récepteur d'un acte qui n'est pas le mien, et qu'il ne faut pas que cette passivité se retourne en acte car je redeviendrais le maître, il nous force, certes, à penser, en redressant le bâton dans l'autre sens, par opposition à l'égologie husserlienne. Mais s'il n'y avait pas dans la subjectivité une capacité d'initiative, comment répondre « me voici » ? Comment l'autre pourrait-il éveiller en moi de quoi lui répondre s'il n'y avait pas, dans la subjectivité, une sorte de latence capacitaire, qui est celle d'un agir ? Ce qui nous ramène à l'antinomie kantienne : qu'est-ce qu'un sujet capable de faire ? Telles sont mes résistances quand je lis Levinas. Elles expriment en même temps ma dette. Moi aussi je lutte contre l'idée que je suis le maître du sens. Je l'ai écrit en parlant de « cogito blessé »²⁸⁰.

Penser la compassion, c'est essentiellement se demander quelle relation il faut avoir à l'autre, comment être avec l'autre. Toute problématique philosophique possède une dimension intersubjective. La compassion – et avec elle l'intersubjectivité – est donc loin d'être un thème régional de la phénoménologie. Le véritable sens de la subjectivité réside dans l'intersubjectivité. Nous ne pouvons pas nous maintenir tout seuls en notre être, il faut être maintenu tout le temps ; l'existence ne se maintient pas elle-même, il faut toujours la maintenir en permanence. Cela permet aussi d'envisager la vulnérabilité autrement qu'en termes négatifs. Ricœur nous

²⁸⁰ Paul Ricœur, « J'attends la Renaissance. Entretien avec Paul Ricœur », *Autrement*, n° 102, 1988, p. 181.

rappelle – dans un entretien d’octobre 1991²⁸¹ – que la Cité aussi est fondamentalement périssable et que sa survie dépend de nous, qu’aucun système institutionnel ne se prolonge sans être soutenu par une volonté de vivre ensemble. Jamais la Cité n’existe par la seule inertie de son système institutionnel.

Dans son article « La souffrance inutile » (1982), la primauté de l’autre qui souffre conduit Levinas à soutenir que la compassion « peut être affirmée comme le nexus même de la subjectivité humaine, au point d’être élevée au rang de principe éthique suprême²⁸² ». Ce faisant il situe l’éthique et la subjectivité dans le contexte de ses discussions sur la souffrance et l’autre souffrant. Voilà qui devrait nous servir de fil conducteur. Nous voudrions montrer que la valorisation par Levinas de la compassion en tant que « nœud de la subjectivité humaine » et « principe éthique suprême » constitue une clé importante de son projet philosophique. Nous essaierons de comprendre comment la souffrance révèle le fardeau de l’être, les limites du moi et, par conséquent, l’approche de l’altérité. Il s’agira de penser l’imaginaire de la vulnérabilité autrement que sur le fond d’un manque et d’une souffrance, expérimentée négativement dans l’épreuve de l’impossibilité de faire œuvre ou comme impuissance qui frappe notre capacité d’agir et de s’affirmer. Cela consistera à remplacer cet imaginaire ou à lui ajouter une possibilité positivement donnée qui accompagnerait le vécu de la vulnérabilité comme un lien, une limite certes, mais non pas une fermeture.

La socialité n’est pas simplement le fait que l’on est en nombre. Ce n’est pas la multiplicité humaine qui fait la socialité humaine, c’est une relation étrange qui commence dans la douleur, dans la mienne où je fais appel à l’autre, et dans la sienne qui me trouble, dans celle de l’autre qui ne m’est

²⁸¹ « Un entretien avec Paul Ricœur. “La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous” », *Le Monde*, 29 octobre 1991.

²⁸² Voir Emmanuel Levinas, « La souffrance inutile », in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Éditions Grasset, Paris, 1991. p. 100-112.

pas indifférente. C'est l'amour de l'autre ou la compassion. [...] Le fait qu'autrui puisse compatir à la souffrance de l'autre est le grand événement humain, le grand événement ontologique²⁸³.

Dans *De l'existence à l'existant*²⁸⁴, la structure de l'altérité comme échappatoire à la souffrance fournit le contexte de la première discussion de Levinas sur la compassion. Levinas décrit l'attention compatissante comme permettant à la personne qui souffre de sortir de sa solitude par *la rupture de la peau qui se resserre et qui étouffe le moi*. La fissure dans l'étouffement de la souffrance, selon Levinas, se trouve dans la caresse de consolation. La caresse consolante n'est pas la récompense de la douleur ou l'effacement de la souffrance. La compassion ne s'accompagne pas même de la promesse d'une fin de la souffrance. L'effet de la compassion concerne l'instant même de la douleur physique, qui n'est alors plus condamnée à elle-même, mais transportée « ailleurs », ou elle trouve un « air frais », une dimension et un avenir²⁸⁵. Il en résulte une hétérogénéité fondamentale entre ce que nous livre la compassion et ce que doit être l'expérience d'autrui. Ainsi l'altérité apporte-t-elle un avenir qui ressuscite le présent, rompant la suffocation de l'être, l'enchaînement au moi qu'est la souffrance.

Cela apparaît dans ce que Levinas appelle l'événement « infiniment mystérieux » de la compassion, ou l'expérience d'autrui ne se confond nullement avec la perception de ce qu'il vit. *L'accent est déplacé du désir de ne pas souffrir vers le désir d'assumer la responsabilité de la souffrance de l'autre*. Car nous ne craindrions pas tant de souffrir si nous pouvions être sûrs de ne jamais être seuls dans nos souffrances. Il serait intéressant d'interpréter de ce point de vue les différentes traductions en anglais de la compassion

²⁸³ Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris, 1991. p. 133-135.

²⁸⁴ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Fontaine, 1993 [1947].

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 93.

dans les textes sacrés, la Bible, le Coran²⁸⁶ ou la Torah, car elles varient entre *compassion* et *mercy*. La première traduction est associée à des demandes de rapprochement, d'unification avec la famille ou la communauté ; la seconde est étroitement liée à une demande de pardon, de clémence. L'expérience de la souffrance devient ainsi à la fois le point de rupture et le lieu de liaison d'une relation éthique, et la capacité à la compassion, le pouvoir central de l'agir. Le moi devient un sujet compatissant en reconnaissant que cette même attention humaine s'avère d'une faiblesse impossible. C'est une conception du sujet radicalement alternative, la seule qui ouvre vers un horizon politique commun.

De même, cette appréhension de la solitude vis-à-vis de la souffrance comme peur plus grande que la souffrance même nous incite à comprendre la compassion historiquement, en commençant par l'anthropologie, ou la paléopathologie, et en achevant l'enquête avec les avancées des neurosciences. Nous allons maintenant nous prêter à cet exercice historiographique, dont l'ambition sera d'être paradigmatique plutôt qu'exhaustif, centré sur les exemples les plus connus ou les plus marquants dont nous avons connaissance.

²⁸⁶ Voir notamment la traduction anglaise de 1999 par Abdalhaqq Bewley et Aisha Bewley, *The Noble Qur'an. A New Rendering of Its Meaning in English*, ainsi que *The Qur'an. A New Translation*, traduit en 2004 par Dr Thomas Cleary (traducteur californien connu de nombreux ouvrages bouddhistes).

2. Le corps social *ou* il n'y a pas de « hors-monde »

2.1. Ni passivité ni sacrifice

Cet autre qui souffre, qui meurt, et qui n'existe pas dans mon cercle de proximité perçue ou réelle (familiale, nationale, communautaire, ethnique, etc.) n'appartient pas à un hors-monde, mais présentifie intensément ce monde par lequel je lui suis relié²⁸⁷. La négation de cette relation, dont la reconnaissance même impliquerait de fait attention et compassion, dévoile la dimension propre du consentement à la souffrance lointaine, avec lequel nous ne cessons de transgresser en nous accommodant quotidiennement des multiples formes de vulnérabilité. Cela ne fait pas pour autant de nous des êtres mauvais, coupables.

Ce décalage, cette « faille » entre notre responsabilité théorique et son exercice pratique est ce que Marc Crépon désigne sous le nom de « consentement meurtrier ». Il traduit davantage une modalité de notre condition humaine que notre culpabilité individuelle face à la détresse d'autrui et propose des voies possibles qui ouvrent l'horizon du semblable au lieu de le resserrer sur les différences. Crépon explique que sentir la honte ou la révolte, ou encore avoir envie d'un acte spontané de bonté ou de formuler une critique confrontée à la souffrance de l'Autre est déjà une confirmation de l'appartenance à cette humanité, de l'existence de ce fonds commun d'humanité qui historiquement n'a peut-être pas été mobilisé dans nos

²⁸⁷ Marc Crépon, *Le consentement meurtrier, op. cit.*, p. 135.

imaginaires collectifs²⁸⁸, mais qui est bien là, présent en nous, et qui représente un considérable potentiel éthique et politique.

À travers l'histoire et les critiques abordées en première partie de cette thèse, nous avons pu voir les dangers qui apparaissent quand ce lien se perd, quand la compassion n'apparaît plus, ou de moins en moins, comme sentiment face à l'intolérable, l'insupportable souffrance de l'autre, de tout Autre. L'augmentation du seuil de l'intolérable²⁸⁹ et l'accoutumance à la violence ne sont possibles qu'en effaçant la compassion. À travers ses nombreux ouvrages, Marc Crépon nous avertit des dangers qui relèvent des constructions sociales de l'altérité n'ayant d'autre but que de séparer, distancier, et ainsi compliquer notre manière d'aborder l'Autre, nos rapprochements et nos échanges.

Crépon conçoit une ontologie et une éthique qui se trouvent entre celles de Weil et de Levinas, car elles nous permettent de penser au-delà de cette passivité absolue qui a si souvent été attribuée à l'éthique lévinassienne, au-delà du côté sacrificiel de l'éthique que propose Weil, tout simplement en proposant des voies possibles de sortie de cette passivité, de cette fatalité²⁹⁰. Car il n'y aurait plus de limite à la violence si nous acceptions cette ruine de soi comme une fatalité, et cela serait alors la ruine de l'éthique que d'accepter

²⁸⁸ Dans son ouvrage *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1991, Benedict Anderson présente une vision anthropologique du nationalisme en tant que construction historique, et nous propose une nouvelle conception du nationalisme comprise comme « communauté imaginée », en explicitant le lien entre l'investissement affectif des individus et la constitution d'une identité collective.

²⁸⁹ Dans la continuité de la thématique abordée dans *Le consentement meurtrier*, dans l'un de ses ouvrages plus récents, *Inhumaines conditions, combattre l'intolérable*, Paris, Odile Jacob, 2018, Crépon développe cette éthique radicale, absolue, intransigeante, qui ne saurait souffrir aucune exception, sauf à se compromettre et à se ruiner aussitôt. L'histoire offre de nombreux exemples, quand tant de morales particulières, de dogmes, de catéchismes religieux ont apporté leur justification à des violences, augmentant ainsi ce seuil de l'accoutumance à la violence.

²⁹⁰ Notamment, dans *Le consentement meurtrier, op. cit.*, p. 231, Marc Crépon explique que le consentement meurtrier – dimension incontournable de notre existence – appelle les voies de dégageant comme la honte, la bonté, la critique et la révolte. Il écrit : « c'est à la fois peu de choses et déjà beaucoup, dès lors qu'elle [la compassion] défait, dénoue ou récuse toute solidarité avec le meurtre ».

qu'il nous soit impossible de ne pas nous arranger avec la souffrance et la mort d'autrui.

Simone Weil et Emmanuel Levinas sont deux philosophes dont la vie a été profondément marquée, sinon déchirée, par l'inhabilité de vivre cette faille, de l'accepter comme faisant partie de la condition humaine. Ils se sont heurtés, tout au long de leur vie et à travers l'intégralité de leurs œuvres respectives, à comprendre, à habiter cette faille, à la diminuer en augmentant la responsabilité première pour Autrui. Ce désir partagé de toujours faire plus, d'être toujours plus responsable, est ce qui maintient l'éthique en vie et empêche le règne de la force, quand bien même nous ne serions jamais à la hauteur de la radicalité qu'exige cette éthique. Vivre au cœur de cet abîme, cette faille, c'est « appartenir au monde » éthiquement et politiquement, se réclamer d'abord et avant toute autre appartenance de cette appartenance première – à l'humanité.

Les traits distinctifs qui se dégagent de la compassion en font immédiatement tout autre chose qu'un sentiment passif. Ils en font un support d'action, car elle met l'être en mouvement, elle est une réaction qui fait agir, elle porte l'individu à venir en aide à l'être souffrant. D'où le statut éminemment moral qu'on lui accorde. Ainsi la souffrance n'est plus simplement subie, mais devient action : *pour l'autre, malgré soi, à partir de soi*. Alors, comment l'articuler ? Dans cette deuxième partie de la thèse, nous nous préoccupons d'articuler la portée universelle du consentement meurtrier, de l'attention à laquelle il fait appel et de la responsabilité qui en découle, de procéder à une mise à jour théorique, avant de passer dans la troisième et dernière partie de cette thèse à son articulation politique, qui appelle à une *éthique-cosmopolitique*.

Il est impératif d'associer au partage de la souffrance d'autrui le mouvement de lui venir en aide du fait de sa souffrance, mais aussi de sa détresse et de sa vulnérabilité. Pourtant, unir l'*agir* et le *pâtir* ne suffit toujours

pas. Tout d'abord, il faut savoir repérer et reconnaître la souffrance d'autrui, qu'elle soit intime ou sociale. Ensuite, avoir le désir de la soulager. Et enfin, s'y essayer, par un acte, un geste. Voilà pourquoi la compassion en tant que partage de la souffrance d'autrui ne consiste pas, au plan phénoménologique, à « participer à » – ni à « sympathiser avec » – la souffrance d'autrui. Partager la souffrance d'autrui c'est « se sentir dans ses semblables » pour autant que se sentir dans ses semblables veuille dire : « s'identifier » non pas à ses semblables, justement, mais à ce qui fonde l'expérience de la similitude qui fait d'autrui un semblable. Ce qui fonde cette expérience, ce qui en est le fondement, est, dans le cas de la compassion, le souffrir de cette souffrance très particulière qu'elle est, c'est-à-dire la structure ontologique universelle de son contenu affectif déterminé²⁹¹.

2.2. Le sentiment d'humanité

Nous postulons que la compassion atteste notre sentiment d'*humanité*. Cela ne signifie pas que nous pourrions instituer une division entre des personnes qui seraient considérées comme « humaines » face à d'autres que nous ne reconnâtrions pas comme telles, ni que nous pourrions effectuer une scission radicale entre l'animalité et l'humanité. Il s'agit simplement de distinguer ce qui, dans nos postures ou nos rapports aux autres, suscite cette qualification *humaine*. Quotidiennement, nous supposons à travers nos plaintes que lorsque certaines dispositions viennent à manquer, nous n'arrivons plus à faire société ; le *vivre ensemble* se dissout.

Nous interprétons cette aspiration à l'*humanité* comme une invitation à la compassion. Cet appel, quand il reste sans écoute, attise un sentiment d'isolement. Il œuvre aussi bien à la déshumanisation de celui qui ne reçoit pas de réponse, qu'à celui qui ne répond pas à l'appel. Cela nous dit déjà

²⁹¹ Paul Audi, « D'une compassion à l'autre », *Revue du MAUSS*, vol. 32, n° 2, 2008, p. 185-202.

quelque chose de la portée ontologique de la compassion : en tant qu'elle est liée aux besoins fondamentaux de l'être humain, elle est constitutive de nos existences humaines. Privés de l'attention, du soin et de la compassion d'un autre, nous sommes privés de notre sentiment d'*humanité*. Et privés de cette capacité à faire attention, à compatir, nous (nous) privons de ce sentiment d'humanité.

Tout se passe comme si nous actualisions²⁹² notre *humanité* par ces postures de compassion. Contre l'apathie et le repli sur soi, il devient nécessaire de mobiliser une réponse compassionnelle, envers les autres comme envers soi-même. Car l'apathie tout comme le repli sur soi proviennent souvent de la honte. Cette honte que nous avons tous ressentie à un moment de la vie, cette honte qui nous fait croire que nous sommes seuls dans ce que nous éprouvons, que personne ne comprendra, parvient ainsi à nous enfermer davantage dans la souffrance. Il faudrait alors comprendre l'utilité de lutter, non pas contre la souffrance, mais contre la honte qui l'accompagne et qui provient du refus de l'inévitable de la souffrance, « contre cette forme particulière, et spécifiquement humaine, de souffrance qui a pour nom : la honte²⁹³ ». Paul Audi, notamment, insiste sur une lecture nuancée de Nietzsche, qui expliquerait que celui-ci n'insiste guère sur l'éradication de la souffrance, sinon sur la compréhension du problème principal de l'humain, qui n'est pas la souffrance en elle-même, mais l'aspiration humaine à la croire évitable, qui le conduit à s'enfermer dans le désespoir.

²⁹² L'expression « en acte » est forgée par Aristote afin de permettre de différencier ce qui est réel de ce qui n'est que potentiel, qu'il désigne « en puissance ». « Chaque chose est dite être ce qu'elle est plutôt quand elle est en acte que lorsqu'elle est en puissance. » (*Physique* II). Être en acte, c'est donc exister en tant qu'individu qui réalise ses déterminations. La graine n'est qu'en puissance, là où la fleur est un être accompli, « en acte ». Ce qui est « en acte » désigne soit ce qui est en cours d'accomplissement (*energeia*), soit ce qui est pleinement réalisé (*entelechia*), les deux sens étant convergents et recouverts par leur traduction latine : *actus*. Ainsi, on peut aussi dire que la plante est l'acte de la graine. Si nous ne pouvons expérimenter pleinement notre humanité qu'en soignant et en compatissant, nous ne nous actualisons en tant qu'humains que par ces gestes de soin et de compassion.

²⁹³ Paul Audi, *L'empire de la compassion*, Paris, Pocket, 2011, p. 153.

« Qui qualifies-tu de mauvais ? — Celui qui veut toujours faire honte. Qu’y a-t-il pour toi de plus humain ? — Épargner la honte à quelqu’un²⁹⁴. » Dans la honte ou la venue en aide, il y va cependant, à chaque fois, d’un partage. Mais de quel partage s’agit-il ? De la honte face à la souffrance, sa propre souffrance ou celle de l’Autre, ou de la possession commune de quelque chose avec quelqu’un : la peine, la douleur, la souffrance. Peuvent-ils se diviser, se partager, et par là même s’alléger, diminuer ? Est-il vraiment possible d’épargner la honte à quelqu’un ?

Nous introduisons ce détour phénoménologique par la honte pour démontrer non seulement son lien avec la souffrance, et plus particulièrement son partage, mais aussi sa contribution à l’enrichissement du concept de la compassion, qui sans elle n’en est pas vraiment le même. Comme nous l’avons vu avec Marc Crépon, la honte peut être mobilisatrice quand elle pousse à l’action vis-à-vis de l’intolérable souffrance. Néanmoins, nous sommes aujourd’hui témoins d’une incitation omniprésente à exprimer notre compassion ouvertement, publiquement, sur les réseaux sociaux, dans les médias qui véhiculent la parole des politiciens qui voudraient se montrer « proches du peuple » et donc compatissants. Mais s’agit-il vraiment de la compassion si elle est aussi sollicitée, aussi manifestée ? Rien n’est moins sûr. Nous pourrions nous demander légitimement avec Hannah Arendt, sur cette question si complexe qu’est le problème de la visibilité de la compassion, si exprimer la compassion sans être passé par le ressenti de la honte ne finit pas par la pervertir. Ou encore, plus radicalement : qu’en est-il de la compassion quand elle est imposée par la loi ?

Avons-nous pris pour habitude d’appréhender la moralité de nos conduites par la compassion ? Ne faudrait-il pas questionner cette même compassion si elle n’est qu’un spectacle dénué de toute sincérité ? Nous cherchons à percevoir et décrire ces phénomènes que nous avons pris

²⁹⁴ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Flammarion, 1997, p. 224.

coutume de ne pas regarder, de ne plus entendre, par endurcissement ou par commodité. La compassion gardera ainsi sa juste place comme outil incontournable de l'analyse de nos sociétés contemporaines. Une philosophie compassionnelle se doit d'être à l'écoute des souffrances individuelles, des précarités sociales et des vulnérabilités communes, et s'évertuer à être attentive à nos besoins vitaux et à nos capacités communes afin de rendre audible ce qui jusqu'ici n'avait que peu de voix dans l'espace théorique et politique. C'est en raison de sa sensibilité aux conditions sociales et aux actes moraux que nous lui donnons une place principale, aussi bien en éthique qu'en politique. Elle témoigne de nos désirs de *vivre ensemble* des vies dignes d'être vécues.

3. Des usages du concept de compassion : une perspective historique

3.1. Les usages politiques du « pathos »

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, la compassion est difficile à définir, parce qu'elle fait partie d'une constellation de termes voisins (sympathie, apitoiement, commisération, pitié, bonté, bienveillance, miséricorde, clémence) et qu'il est délicat de trouver les limites du champ sémantique de chacun. Il est probablement encore plus ardu de prétendre à une historiographie complète du concept, bien que certains l'aient tenté²⁹⁵. Pour ces raisons, nous allons plutôt nous attacher à présenter une genèse de la compassion à travers différentes époques, et selon son utilisation discursive. Pour le dire en un mot, c'est au discours politique que nous voudrions nous intéresser à présent, en particulier à la mise en scène du pathos dans le discours et la sphère publique. Ce voyage diachronique nous permettra d'amorcer un travail sur la place des sentiments en politique qui

²⁹⁵ À notre connaissance, toutes les tentatives d'aborder le concept dans son intégralité historique et généalogique n'ont été que partielles, limitées à l'analyse d'une période spécifique ou du point de vue d'une discipline. Nous citerons notamment Claudine Haroche, *Compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII^e siècle*, op. cit., mais aussi tous ceux qui ont écrit sur la sympathie ou l'empathie en prenant ses termes pour synonymes de la compassion : Alain Berthoz et Gérard Jorland, *L'Empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004 ; Frans De Waal, *L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*, Arles, Actes Sud, 2011 ; Penny Spikins, Holly Rutherford et Andrew Needham, « From Homininity to Humanity. Compassion from the Earliest Archaics to Modern Humans », *Time & Mind. The Journal of Archaeology Consciousness and Culture*, vol. 3, n° 3, 2010, p. 303-325 ; Charles Garcia, « La peur au monastère. L'angoisse et la compassion comme instruments de la domination sociale dans la Castille médiévale (XII^e-XV^e siècle) », *e-Spania*, n° 27, 2017 ; Patricia Rochwert-Zuili (éd.), *Crónica de Castilla* [livre numérique], Paris, SEMH-Sorbonne-CLEA, 2010 ; Thomas Labbé, « Aux origines des politiques compassionnelles. Émergence de la sensibilité envers les victimes de catastrophes à la fin du Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 74, n° 1, 2019, p. 45-71 ; Katherine A. Dettwyler, « Can Paleopathology Provide Evidence for Compassion ? », *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 84, n° 4, 1991, p. 375-384 ; Penelope Ann Spikins, *How Compassion Made Us Human. An Archaeology of Stone Age Sentiment*, Barnsley, Pen & Sword Archaeology, 2015.

sera le cœur de la troisième partie de cette thèse : la dimension affective du vivre-ensemble, la nature du lien social et l'exercice du pouvoir. Une généalogie de l'utilisation discursive de la compassion, plutôt qu'une histoire du concept qui ne pourrait prétendre à l'exhaustivité et serait nécessairement diachronique. Analyser la manière et les contextes dans lesquels la compassion a été invoquée permettra de mieux cerner les époques convoquées et les manquements liés au concept, l'incomplétude de sa définition, les controverses concernant sa représentation ou son assignation à l'affectivité, ainsi que la prise en considération défailante de la signification politique du concept.

Nous avons déjà indiqué dans l'introduction que le manque de concordance autour du sens unifié de la compassion n'est pas seulement lié aux divers aspects historiques, culturels, conceptuels ou idéologiques de cette catégorie, mais également au fait qu'elle est souvent « mal comprise » ou mal interprétée, et qu'elle est donc parfois synonyme de pitié, d'empathie, de sympathie, de charité, mais aussi d'apitoiement, de commisération, de sollicitude, d'altruisme, de miséricorde, de commisération, d'humanité, de philanthropie. S'ensuit une confusion de sens qui affaiblit la spécificité du concept.

Selon les avancées de l'histoire des émotions au cours des deux dernières décennies, certaines émotions peuvent être dites innées, et c'est à travers le langage et le discours qu'elles acquièrent une valeur et une signification sociales. Cependant le langage, le discours et la représentation ne peuvent être entièrement déconnectés de l'expérience. Le discours est façonné par l'expérience et l'expérience est façonnée par le discours. Ainsi les émotions se produisent-elles à l'intersection même du discours et des corps. Elles sont des *mises en œuvre physiques des normes sociales exprimées dans les discours*.

Dans *l'usage courant*, le mot « pathos » est pris actuellement au sens de débordement émotionnel, généralement manquant de sincérité, acception qui n'affecte pas son dérivé « pathétique ». En *rhétorique*, le terme renvoie à l'un des trois types d'arguments, ou preuves, destinés à produire la persuasion²⁹⁶.

Nous voudrions ici tenter de saisir le lien entre subjectivité et expression affective, que ce soit dans la sphère privée ou publique, ou dans la complexité de leurs interfaces. La compassion met en jeu la reconnaissance que suppose toute altérité affective, et permet ainsi de comprendre l'appel à l'émotion dans le discours politique en cherchant à réinventer les liens entre politique et éthique, en intégrant la compréhension des affects et de leur usage en politique. La plus grande porosité entre l'espace public et l'espace privé est peut-être le discours politique, où se joue la publicisation des valeurs et des affects ainsi que la privatisation des valeurs publiques. L'idée de représentation politique se fonde de plus en plus sur des notions de ressemblance et de proximité, ainsi que sur la capacité à s'émouvoir, la capacité à compatir, à partager la souffrance du peuple. Ce qui introduit des demandes et des attentes d'un genre nouveau, résultant d'un nouvel ascendant du privé vers le public.

Le *pathos* triomphe à la fin de la République romaine. Après deux siècles durant lesquels l'orateur était aussi charismatique que sage, il aspire désormais à l'exaltation et à l'intensité pathétique, qui deviennent même le signe du bon gouvernement. Manipuler cette affectivité peut sembler facile ou sans conséquence, mais quand cette manipulation est vidée du sens, irréfléchie, sans but ni normativité, ou uniquement ponctuelle, alors le rapport au sens – compris non comme une mesure de l'objectivité, mais néanmoins comme un tissu d'interprétations indispensable à et indissociable de la vie politique – devient de plus en plus obscur et inaccessible. Elle expose des

²⁹⁶ Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002, p. 423.

sentiments et des émotions, tout un ressenti qui peuvent brouiller ou altérer les conditions de l'intimité démocratique²⁹⁷.

Nous découvrons ainsi les fonctionnements argumentatifs du *pathos* et les genres de discours dans lesquels il s'épanouit, ainsi que les dangers qui entraînent les dérives passionnelles de la communication langagière, et la mobilisation des passions négatives – la peur de l'autre, la haine, le ressentiment, etc. – qui fracturent la société. Dans son ouvrage *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, Patrick Charaudeau se penche sur l'asymétrie qui existe entre le pôle de production et le pôle de réception de ce message. « Tout dépend de l'environnement de ces mots, du contexte, de la situation dans lesquels ils s'inscrivent, de qui les emploie et qui les reçoit²⁹⁸. »

Effectivement, l'instinct dans ce contexte échappe à la dualité entre la matière et la conscience, le corps et l'esprit, la nature et la civilisation. Les instincts et les affects – c'est-à-dire les désirs, les passions – sont les composants pluriels du monde apparent. Ce monde est un processus qui se met en œuvre par la lutte entre les instincts et les affects multiples. Diverses (ré)évaluations de la prise en compte de la vulnérabilité par le pouvoir ont été ainsi suscitées par le réseau dynamique des pensées, des passions et actions qui alimentent le domaine lexical de la compassion (*pitié/mercy* ; en grec : *eleos/oiktos, sympatheia*), quand il s'agit pour le discours politique de faire appel aux sentiments instinctifs et à leurs effets pathétiques.

²⁹⁷ Dans l'ouvrage *La vie privée des convictions. Politique, affectivité, intimité*, dirigé par Anne Muxel, Paris, Presses de Sciences Po, 2011, l'analyse des idées politiques proposée est traversée d'oppositions axiologiques entre le privé et le public, le sujet et l'institution, l'un et le multiple, tout en se fondant sur le postulat d'une société postmoderne. Une perspective qui se présente sous la forme d'une intrication cohérente entre la « désinstitutionnalisation des pratiques » et la fin des idéologies au profit des valeurs fondamentales de la « morale libérale » et de l'« individualisation des identités politiques ».

²⁹⁸ Patrick Charaudeau, *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2005, p. 51.

3.2. Du pâtir à l'agir, aux fondements d'une éthique cosmopolitique

La multiplicité des compréhensions lexicales de la notion de compassion ainsi que la crise du concept, que nous avons explicitées dans l'introduction et la première partie, nous a permis de dépasser les critiques traditionnelles, ce qui nous a autorisée à repenser la notion en intégrant ces critiques et l'incomplétude de la majorité des définitions, qui reposent sur une conception ancienne ou partielle de la compassion. Nous avons ainsi pu réorienter la recherche vers une sorte de néo-modernité qui justifie de prendre au sérieux l'utilité discursive et éthique, voire politique, de la compassion. Néanmoins, nous avons hérité de sa conceptualisation par différentes traditions, et elle doit aujourd'hui être comprise à travers une *éthique cosmopolitique*, laïque, qui répond à ce qui nous lie, ce qui fait que l'on tient ensemble ou non. Est-ce la capacité à souffrir, l'exposition à la vulnérabilité – celle que nous avons tous reçue en partage et celle qui est socialement construite – ou le désir de ne pas vivre seul ? Notre capacité à nous préoccuper du bien-être des autres, qu'il s'agisse de proches ou d'étrangers, peut sembler revêtir peu d'importance dans les sociétés compétitives d'aujourd'hui.

Pourtant, nous soutenons que la compassion est au cœur de ce qui fait de nous des êtres humains. Il suffit de se tourner vers les ressources qu'offre la paléontologie pour découvrir le rôle central des liens émotionnels dans l'évolution humaine. De simples actes de gentillesse et d'entraide laissés en héritage il y a des millions d'années témoignent de l'évolution des émotions sociales et de la moralité, et de la façon dont notre capacité à nous ouvrir aux autres nous a permis de travailler ensemble pour le bien commun, et constitué la base de la réussite humaine. La compassion serait-elle tout simplement un signe de l'attachement à la vie ? C'est ce que Paul Audi nous incite à penser : « La compassion c'est plutôt un signe de vie et de la vie, un signe qui résulte

de l'attachement du vivant à la vie. La révélation de la vulnérabilité comme essence de la vie fait apparaître la compassion²⁹⁹. »

Nous essaierons quant à nous d'inscrire la compassion dans une dimension désormais non seulement éthique, comme nous l'avons déjà fait, mais aussi politique, et de montrer en quoi des auteurs aussi divers que Simone Weil, Emmanuel Levinas et Martha Nussbaum – que nous avons déjà évoqués, et qui ont choisi la compassion pour « principe éthique suprême » – peuvent contribuer à une meilleure compréhension de cette articulation. La compassion crée une posture éthique. Chaque acte de compassion témoigne d'une posture morale ; un comportement moral peut se reconnaître à sa conduite compassionnelle envers les autres. Ce qui relie l'ensemble de nos situations de soin et éveille une réponse compassionnelle, c'est l'universalité de leur fondement : la vulnérabilité humaine. La compassion s'ancre dans notre vulnérabilité. Elle répond à notre fragilité vitale commune, aux précarités sociales individuelles et collectives, ou à l'instabilité de nos institutions politiques. Elle nous aide à repenser la morale à partir d'une anthropologie de la vulnérabilité et de la dépendance, à l'instar des « théories du *care* ».

Or tout le problème d'une éthique contextuelle et réelle – telle que l'éthique du *care* – consiste à saisir, en accord avec le vécu, que les émotions et les sentiments comportent une part de vérité et ne peuvent être rejetés totalement du côté de l'irrationnel. L'homme en effet n'est pas un esprit pur, c'est par le corps aussi qu'il éprouve de la compassion. La sensibilité fait partie de notre humanité : un homme entièrement passif, dépourvu de toute pitié, nous resterait étranger, plus étranger en un sens que les animaux. Toutefois, pour prendre la mesure de cette sensibilité, il est indispensable de sortir de la logique antagonique entre l'amour du prochain et l'amour du lointain, qui ne nous laisse pas expliquer l'oubli de soi propre à la compassion.

²⁹⁹ Paul Audi, *L'empire de la compassion*, *op. cit.*

Dans la véritable compassion, en effet, si ce n'est pas moi qui m'oublie, c'est l'autre qui me détourne de moi-même et redonne un sens à mon existence³⁰⁰.

Nous voyons ainsi qu'il est impensable de dissocier sensibilité et devoir puisque la sensibilité ne constitue pas d'abord un enfermement en soi, mais se conçoit plutôt comme une ouverture en dehors de laquelle il n'y a ni monde ni prochain³⁰¹. Mettant en lumière ce que Fernand Delarue nommait « l'union de la passion et de la lucidité³⁰² ».

La plus grande partie du travail éthique consiste alors à questionner l'articulation des valeurs individuelles et des normes collectives afin de formuler avec justesse les préoccupations des acteurs dans leur contexte spécifique et en révéler les besoins particuliers. Un nouveau paradigme doit permettre de rendre intelligible un ensemble de problématiques éthiques, que la seule application d'un principe moral, défini *a priori*, ne peut suffire à éclairer. Un regard compassionnel nous permet de prendre en compte la souffrance de l'autre en respectant l'écart entre ce que l'individu compatissant ressent dans le « partage affectif » et ce qu'éprouve, de son côté, l'être souffrant. La compassion accompagne cette ouverture vers l'autre tout autant que la compassion envers soi-même est la seule voie vers une meilleure compréhension personnelle.

Cette capacité à percevoir un besoin et à répondre à une souffrance est ce qui nous unit, ce qui oriente nos comportements moraux, ce qui nous permet de vivre ensemble. C'est l'une des idées essentielles de Bergson : *compatir sans agir n'est qu'une parodie de la compassion, une dérision de la morale*³⁰³. Ainsi les postures compassionnelles peuvent nous permettre de

³⁰⁰ Emmanuel Housset, « The Paradoxes of Pity », art. cit.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Cité par Patrick Charaudeau dans *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, op. cit., p. 35.

³⁰³ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit.

réparer l'*inhumanité* de ce monde, en proposant d'autres façons d'être au monde, d'être avec les autres. Cet accueil compassionnel de la souffrance traduit un souci *informel*, un désir de solidarité ou une bienveillance envers son entourage. Il se transcrit institutionnellement de manière plus *formelle*, dans nos services publics, ou par les métiers du *care*³⁰⁴.

³⁰⁴ Le travail de *care* constitue l'ensemble des activités caractéristiques de l'espèce humaine qui inclut « tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre "monde" de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible ». Berenice Fisher et Joan Claire Tronto, « Toward a Feminist Theory of Caring », in Emily Abel et Margaret Nelson (dir.), *Circles of Care*, Albany, SUNY Press, 1990, p. 40. Pour éviter de se laisser piéger par sa naturalisation, il faut revenir à un processus de création de la division du travail : « Les métiers du *care* sont des métiers hétéronormés, ce qui veut dire que les métiers "dominants" du champ imposent ou proposent à ces métiers "dominés" des normes et des contenus de travail de l'extérieur tout en revendiquant la définition de leurs propres normes et contenus de travail. » Geneviève Cresson et Nicole Gadrey, « Entre famille et métier. Le travail du care », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 23, n° 3, 2004, p. 26-41. Nous aborderons cette question plus en détail dans la troisième partie de cette thèse.

4. La théâtralisation d'un/du monde

4.1. L'imaginaire moraliste de la politique

La mise en scène du vivre ensemble d'un monde commun a toujours nécessité une théâtralisation, depuis César jusqu'à nos jours, où il semble nécessaire de se montrer compatissant. Nous sommes en permanence invités à exhiber la compassion – et nous avons vu précisément les problèmes liés à sa manifestation évidente – pour faire croire à l'autre que nous sommes capables de comprendre sa position, que nous compatissons. Historiquement, cette exhibition de la compassion a surtout servi à diminuer l'asymétrie entre le souverain et le peuple. C'est cette même envie de diminuer ou de voir disparaître l'asymétrie entre les deux côtés dans la relation qui est en jeu ici. Toute la problématique est de savoir quand on a affaire à un geste sincère, éthique, ou à une manœuvre destinée à faire croire que l'on est semblables – manipulation évidente dans un phénomène tout à fait d'actualité : le discours populiste³⁰⁵.

L'imagination démocratique implique en effet la reconnaissance d'un « semblable », mais là où dominant les interrogations concernant la rhétorique dans ses ressorts *a priori* les moins rationnels. Le discours libéral occidental hégémonique, longtemps centré sur la critique du totalitarisme – terme mobilisé souvent sans nuances, englobant régimes fascistes et communistes – s'est mué au cours des dernières années en une critique générale du « populisme », fondée sur une division dichotomique et hiérarchique entre élites

³⁰⁵ Nous soutenons que le mot « populisme » est aujourd'hui utilisé de manière péjorative pour rabaisser, voire insulter, ou encore – ce sur quoi nous nous attarderons – à « normaliser » un centre politique dominant, dépourvu de toute émotion, mobilisant une rationalité instrumentale, et ainsi rejetant toutes les alternatives – et non seulement réactionnaires – mobilisant une émotion dans la sphère publique.

sachantes et peuples aveugles, manipulables et manipulés. Dans nos sociétés en crise, naviguant à vue dans le brouillard idéologique de l'après-guerre froide, la stigmatisation du « populisme » et de l'idée de démocratie populaire, cette utopie des « classes dangereuses », a été la réponse élitaires aux expressions de malaise profond des classes laborieuses exposées et soumises aux forces désormais dominantes des marchés mondialisés.

Concept instable dans les sciences sociales, le « populisme » se range assurément parmi les mots du langage public les plus fluides, controversés et politisés, prêtant son nom, dans les discours dominants, à diverses forces sociales et expressions idéologiques, souvent contradictoires. Il englobe, par sa polysémie, « nationalistes », « extrémistes », « gauchistes », « rouges-bruns », « anti-américains », « anti-européens », voire de nouveaux « méchants ». Il renvoie à une certaine image de bassesse des classes populaires. De cette masse anxieuse, une chose ressort : le « populisme » est considéré comme une évidence, comme si nous savions de quoi il s'agit. Cependant, la catégorie sociale dont il est historiquement et étymologiquement issu, le « peuple », a pratiquement disparu du discours politique dominant. Nous soutenons que cette mutation de sens s'est opérée par la mobilisation d'une compassion spectaculaire, vidée de sens, découplée de la honte, devenant ainsi opérante et manipulable dans le champ politique.

Si le politique est, à l'un de ces paliers, conçu comme un champ discursif spécifique dans lequel les acteurs politiques luttent pour « fixer le sens », le « populisme » est alors *sous-tendu par une intention stratégique de manipulation* visant à remodeler l'imaginaire politique³⁰⁶ au moyen de la construction discursive d'un acteur social appelé *le peuple*. En s'appuyant sur une critique de l'usage actuel – péjoratif et omniprésent – qui rend la notion de « populisme » difficilement utilisable en pratique scientifique, nous cherchons à dégager des éléments de l'imaginaire du « peuple », et en quoi l'explicitation de ces

³⁰⁶ Gustavo Pereira, *Imposed Rationality and Besieged Imagination*, New York, Springer, 2019.

imaginaires viendra modifier les conditions réelles du débat. Ce faisant, nous identifions les risques idéologiques d'une utilisation inattentive de ce terme, et révélons les imaginaires qui se dissimulent parfois dans les plis des discours et participent ainsi à des associations symboliques entretenant des schémas de domination symbolique. Cette contribution sociocritique à la compréhension du phénomène vise à mettre en lumière la logique de simplification selon laquelle l'imaginaire du populisme fonctionne.

Les idéologies sont des artefacts de l'imagination, le résultat d'une pratique à la fois sociale et intersubjective. Le « populisme » n'y fait pas exception. Le définir comme un *imaginaire moraliste de la politique* (ce que font certains de ses détracteurs théoriques les plus influents), rend possible tout abus ou manipulation des émotions citoyennes³⁰⁷, ainsi que la substitution de l'imagination empathique au raisonnement moral. Nous analyserons au contraire leur lien et essaierons de les faire cohabiter, afin de nous interroger plus précisément sur ce qui devrait être imaginé, et comment, pour que nous finissions par penser le « populisme » comme un type particulièrement dangereux d'imagination moralisatrice. La réponse à cette question montrera que le « populisme » est l'œuvre d'un imaginaire qui n'est ni exact ni inexact ; elle révélera au contraire que le « populisme » est l'artefact d'un imaginaire qui finit par attribuer une image défigurée d'un peuple souverain à ceux qui sont identifiés comme « populistes ». Enfin, nous examinerons l'hypothèse selon laquelle le concept de « populisme » implique un défi à la façon dont le politique est imaginé par les membres de la société, en particulier par ceux qui se sentent marginalisés et exclus de la politique dominante.

³⁰⁷ Sur ce point, voir Martha Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, *op. cit.*, 1997.

4.2. *Supplicatio*, clémence et compassion

L'imagination démocratique implique en effet la reconnaissance d'un « semblable ». Mais que recèle ce singulier du « semblable » ? Autre chose, nous semble-t-il, qu'une simple conception abstraite. Car il s'agit pour nous d'établir un passage depuis le point de vue strictement centré sur le paradigme du sujet, rationnel et autonome, vers un point de vue déclaré, à la suite de Maurice Merleau-Ponty, de Michel Foucault et de Gilles Deleuze, comme nécessitant une « phénoménologie des corps ». Nous sommes désormais sur le chemin d'un questionnement adressé à la relation avec l'Autre et non plus à l'individu. Tout comme Levinas, Weil nous incite à regarder vers l'extérieur et à nous éloigner du contenu de notre conscience : « L'attention complète est comme l'inconscience³⁰⁸. » En tant que tel, c'est un état qui n'implique pas une action ou une position particulière, mais qui suggère plutôt une forme de réception, ouverte et sans jugement, du monde.

Le terme de *compassion* a le même sens étymologique en latin que le terme *sympathie* en grec ancien : « pâtir avec », « subir avec », peut-être plus justement « éprouver avec ». Faire preuve de compassion à l'égard d'une personne dans le besoin, c'est se livrer à un exercice d'équilibre périlleux entre, d'une part, une « position privilégiée » de « supériorité morale » par rapport à la personne pitoyable, et, d'autre part, un état précaire, le risque de se laisser submerger par sa condition pitoyable. Simone Weil note que la capacité d'accorder son attention à une personne qui souffre est une chose si rare que c'en est « presque un miracle ; c'est un miracle³⁰⁹ ». Presque tous ceux qui pensent la posséder en réalité n'en sont pas pourvus. L'autre difficulté réside dans le « se tenir », tout en s'ouvrant à la peine des autres, car parvenir à marcher sur ce fil émotif suppose tout une intelligence – en partie

³⁰⁸ Voir, à ce sujet, Simone Weil, *Attente de Dieu*, « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », *op. cit.*

³⁰⁹ *Ibid.*

innée, il est vrai, mais dont les possibilités de raffinement sont infinies. En revanche, faire preuve de compassion n'est souvent qu'une manœuvre ou un acte social vide, un acte performatif plutôt que réflexif, qui relève de l'ostentation plutôt que de l'attention véritable³¹⁰.

Celui qui se vante d'être clément demeure en pleine possession de ses moyens, car *sa faiblesse est consentie*. Il ne témoigne d'aucune mollesse. Il recherche l'exemplarité. Ses sanglots sont édifiants : ils sont le raccourci et le résultat d'un raisonnement qui table sur l'inconstance de la fortune. Propédeutiques à l'action, les larmes peuvent être des signes de clémence, elles soutiennent les processus de négociation, elles honorent le dirigeant qui les verse. À l'inverse, celui dont la position politique est ambiguë se voit refuser toute empathie : ses pleurs coulent en vain³¹¹.

Le célèbre opéra de Mozart *La Clémence de Titus*³¹² illustre la beauté de la faiblesse humaine, des limites de toute autorité, affirmant ainsi la légitimité du doute, de l'incertitude, cette raison laïque, non violente, profondément désarmée. Lorsque Titus prend la parole, ses discours accompagnés de larmes doivent consoler le plus grand nombre, car la clémence du bon empereur est universelle, elle voit loin. Cette constance dans la bonté, qui a l'élégance de ne pas se donner en spectacle (quoiqu'elle ait dû s'accomplir devant témoins), ne sert qu'à renforcer sa réputation. Il se prend de pitié pour ses proches et pour tous les Romains.

³¹⁰ À l'exemple des poignées de main de nos dirigeants politiques, le conflit se résout d'abord en apparence, dans une mise en scène des corps. Mise en scène plus théâtrale encore dans l'Antiquité : le suppliant pleurait, s'agenouillait en touchant les jambes ou le visage de la personne qu'il voulait fléchir, avant que celle-ci ne le relève.

³¹¹ Dans *Les larmes de Rome. Le pouvoir de pleurer dans l'Antiquité*, Paris, Anamosa, 2017, Sarah Rey nous donne une généalogie des larmes et du pouvoir émotif de l'Antiquité à travers une histoire inversée de la puissance romaine.

³¹² Avec *La Clémence de Titus* de 1791, Wolfgang Amadeus Mozart offre, quelques mois avant sa mort, un poignant témoignage de son esprit humaniste. Titus, l'empereur de Rome est visé par un complot ; bienveillant et empreint de justice, il finit par gracier tous les conjurés.

Pour un homme politique, l'insensibilité constitue l'un des pires défauts qui soient. Les grands hommes de l'histoire comme Jules César se vantaient d'être enclins à la pitié, en tant que représentants *populaires* – stratégie qui leur servait de ligne politique afin d'attirer la faveur de leurs concitoyens. César pleure au pied d'une statue d'Alexandre le Grand alors qu'il commence sa carrière politique³¹³. Dans cet épisode comme dans d'autres récits, il apparaît que les Romains aimaient pleurer : ils sanglotent à l'évocation d'anciennes gloires helléniques, ou reproduisent les lamentations des héros homériques. Ils cherchent ainsi à s'inscrire dans un mouvement historique dont ils sortent vainqueurs : ils succèdent valeureusement aux Grecs, ils imitent leurs épanchements mêmes et vont plus loin qu'eux dans la solidité de leurs conquêtes autant que dans l'expression de leurs sentiments. Cette anecdote prouve que les émotions ont toute leur place dans l'espace public romain.

Mais comment une phénoménologie du sensible a-t-elle réussi à conditionner, à titre de « commun », du « semblable » ce qu'historiquement et politiquement il deviendra possible de nommer, avec Jacques Rancière, un « partage du sensible » ? Avec le temps, la supplication et la compassion, traditionnellement dirigées vers les dieux, se transforment en fonction politique essentielle. Elles forment un lieu d'expression, de proximité, un lieu qui permet de rétablir le contact physique avant d'être moral. Surtout quand une dissension menace. C'est ainsi qu'inspirer la compassion semble être devenu la condition sine qua non de tout représentant *popularis*. Après César, Auguste érigea la *clementia* en qualité politique suprême. Néanmoins, la théorie des sensibles a connu de nombreuses péripéties et suscité, par conséquent, d'innombrables études, suivies par des théories de l'imagination dont

³¹³ Suétone, *César*, 7, 1. Plutarque (*Vie de César*, 11, 5-6) situe l'événement plus tard, au moment de la préture de César. Selon cette version, l'émotion aurait jailli à l'occasion d'une lecture. Alexandre lui-même aurait, d'après Plutarque, pleuré sur l'infinité des mondes à conquérir (*De la tranquillité de l'âme*, 466 d).

l'importance devait se révéler cruciale pour toute notion à se faire, contre les hiérarchies platoniciennes et pour les rapports entre le sensible et l'intelligible.

S'occuper d'un autre être humain implique bien plus que de penser à cette personne ou même d'éprouver des sentiments pour elle. La pitié, comme la cognition, consiste à aller vers l'autre en reconnaissant sa souffrance. À cet égard, ma faculté de sympathie se fixe sur quelqu'un d'autre tout comme le fait ma faculté de pensée. Et une fois qu'elle le fait, elle compartimente et oublie le plus souvent cette personne. Comme le note Weil³¹⁴, la pitié se distingue de la compassion en ce qu'elle consiste à aider quelqu'un dans le malheur pour ne plus être obligé de penser à lui, ou pour le plaisir de sentir la distance entre lui et soi. La compassion, au contraire, signifie que je m'identifie si pleinement à l'individu affligé que je le nourris pour la même raison que je me nourris moi-même : parce que nous avons tous deux faim. En d'autres termes, je lui accorde de l'attention. C'est une faculté qui ne s'accroche pas à l'autre, mais qui reste immobile et ouverte.

Comme l'a fait remarquer Martin Heidegger³¹⁵, nous ne comprenons pas pleinement un marteau simplement en le regardant ; la compréhension vient lorsque nous le prenons en main et l'utilisons. Weil donne à cette observation une tournure inhabituelle : nous ne comprenons pas pleinement un autre être humain en le scrutant, en réfléchissant ou même en compatissant avec lui. Au contraire, la compréhension ne vient que lorsque nous nous détachons de notre moi et permettons à l'autre de capter toute notre attention. Cette considération rencontre un écho tout particulier à l'heure où toute une industrie de masse nous prive de notre capacité à faire attention.

³¹⁴ Simone Weil, « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », art. cit.

³¹⁵ Pour l'analyse ontologique de l'usage de l'outil et l'analyse de l'« ustensilité » que Heidegger a présentée dans les années 1920, voir Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 [1927].

La description de l'attention faite par Weil ressemble à la *vita contemplativa* traditionnellement associée aux penseurs antiques, de Platon à Augustin, ainsi qu'à Hannah Arendt. Mais la ressemblance est potentiellement trompeuse, ne serait-ce que parce que nous supposons généralement que la vie contemplative équivaut à une vie passive, dans laquelle le plus grand bien semble impliquer l'abandon de l'engagement pratique dans le monde. Mais l'attention weilienne ramène précisément son praticien dans l'épaisseur du monde. Comme nous appartenons au même monde et que nous sommes vulnérables (de manière certes inégale, certains étant plus exposés que d'autres) à la réalité écrasante de la force, je réoriente mon attention vers les autres et loin de moi-même.

Dans un passage désormais célèbre, Arendt décrit l'incapacité à penser, ou plus précisément le rejet de la pensée, comme étant le plus grand mal. Tout en convenant avec Arendt des dangers de la suspension de la pensée et du libre arbitre, nous ajouterons qu'un plus grand mal encore serait peut-être l'incapacité de se laisser affecter, par le monde, par l'Autre, l'endurcissement vis-à-vis de l'Autre, de sa souffrance et de ses joies. Nous ne pouvons pas comprendre l'affliction de l'autre du point de vue de notre propre position privilégiée ; nous devons plutôt la comprendre du point de vue de l'affliction de l'autre, pour comprendre que notre position privilégiée ne fait pas partie de notre nature essentielle, mais est un accident du destin.

4.3. L'obligation d'attention

L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. La pensée doit être, à toutes les pensées particulières et déjà formées, comme un homme sur une montagne qui, regardant devant lui, aperçoit en même temps sous lui, mais sans les regarder, beaucoup de forêts et de plaines. Et surtout la

pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue, l'objet qui va y pénétrer. [...] Les biens les plus précieux ne doivent pas être cherchés, mais attendus³¹⁶.

Pour Weil, l'attention est un effort négatif, une certaine passivité, qui exige que nous restions immobiles plutôt que de nous pencher sur le problème. C'est aussi le cas de la responsabilité lévinassienne : la résolution du problème est secondaire, ou impossible³¹⁷. Le chemin parcouru importe autant que la destination, si ce n'est plus, car en embrassant le chemin et non la destination, nous arrivons finalement à un endroit plus important que la destination initiale – à une posture véritablement éthique. Même si nous ne parvenons pas à résoudre un problème, nous aurons néanmoins pénétré dans ce que Weil appelle « une autre dimension plus mystérieuse³¹⁸ ». Cette dimension est morale : c'est l'espace où, par notre acte d'attention, nous saisissons ce qui a toujours été le véritable mystère – la vie de nos semblables. Nous avons donc affaire à une rupture fondamentale – la rupture lévinassienne, qui représente un tournant décisif dans la représentation du monde. Ce qui ne peut être « dit » comme tel peut éventuellement être signifié par un détour inattendu et inespéré. Selon Levinas, il faut justement se détourner de l'être et se tourner vers autrui si l'on veut espérer abroger la loi de l'être et de l'essence pour faire apparaître en autrui quelque chose qui ne tient plus du tout de lui, et ainsi permettre le passage du paradigme du sujet au paradigme de la relation.

³¹⁶ Simone Weil, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 88.

³¹⁷ Impossible car il s'agit d'une éthique totale, radicale, tout comme la célèbre phrase de Fiodor Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, 1948, p. 310 : « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres. » Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, de fautes que j'aurais commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de toutes les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres.

³¹⁸ Simone Weil, *Attente de Dieu*, *op. cit.*, p. 115.

Cette attention si précieuse et qui fait si cruellement défaut dans notre monde de dispersion présente le défi majeur de notre époque, puisque l'attention est un rapport d'intimité. Il faut d'abord faire le vide en soi, comme dit Simone Weil, pour ne pas projeter sur autrui ses besoins propres et être en mesure de vraiment atteindre et toucher l'autre dans son intimité. Ce rapport d'intimité avec l'autre n'est pas un rapport de familiarité, mais une distance intime qui échappe à la fusion et à la domination : elle individualise les deux côtés de la relation. Dès que l'on prête attention aux détails de la vie des personnes, à leur vulnérabilité ou à leurs besoins spécifiques, on peut les exprimer par la narration et l'image, et faire preuve de sollicitude, de compassion et de bienveillance, inventer des réponses non reproductibles, adaptées à chaque cas, fondées sur le respect des autres et non pas dans l'abstraction, mais dans leurs propres termes.

C'est précisément ce que les éthiques du *care* veulent valoriser à travers la notion de l'attention, le souci des autres, non contre le souci de soi, mais justement comme base même d'un réel et réaliste souci de soi, d'une culture de valorisation de notre capacité à faire attention à nos besoins et à ceux des autres. « L'infini qui m'ordonne [...] est ce détour à partir du visage et ce détour à l'égard de ce détour dans l'énigme même de la trace, que nous avons appelé iléité³¹⁹. » Pour y parvenir, l'attention implique la suspension de nos désirs. En nous tournant vers l'autre, nous nous détournons de notre moi aveugle et insatiable. Assister ne signifie pas chercher, mais attendre, ne pas se concentrer, mais plutôt dilater son esprit. Selon Weil, ce n'est pas en allant à la recherche d'une idée que nous en faisons l'acquisition, mais en l'attendant.

C'est précisément sur ce point que l'on a le plus critiqué les positions philosophiques de Weil et de Levinas, les accusant d'une certaine passivité. Mais il n'y a rien de passif ni dans le « me voici » lévinassien ni dans cette

³¹⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 27.

connaissance par le silence, la réflexion profonde, la contemplation, et les gestes qui en témoignent. Aller au-delà de l'essence – réponse de Levinas à Heidegger – signifie donc se libérer de l'orbite de l'être dans ce qu'il représente de plus anonyme, oppressant et menaçant. C'est une rupture dans l'être ou du moins à l'extrémité de l'être, vis-à-vis des limitations intrinsèques aux étants toujours parcellisés et particularisés qui ne peuvent incarner qu'un bien lui-même partiel. Un élan spirituel, un mouvement que l'on ne peut pas arrêter et qui traverse le corps, dont le caractère inconditionné fait penser à la foi.

Je vous ai déjà dit que Kekesfalva m'a raconté cette histoire pendant la nuit la plus grave de sa vie, celle où mourait sa femme, dans un de ces moments, par conséquent, comme chacun n'en traverse dans toute sa vie que deux ou trois peut-être – un de ces moments où même le plus dissimulé éprouve le besoin de se montrer, devant un autre homme, aussi vrai et aussi nu que devant Dieu³²⁰.

Se montrer « vrai et nu », c'est exactement ce qu'exigent les positions philosophiques de Weil et Levinas. Elles ne demandent pas à regarder vers l'intérieur et à considérer le contenu de sa conscience. Au contraire, Weil nous incite à regarder vers l'extérieur, à s'exposer, s'ouvrir à l'Autre et au monde, en s'éloignant du contenu de notre conscience. Être conscient de notre conscience est certainement un point de départ, pas un point d'arrivée. En tant que tel, c'est un état qui n'implique pas une action ou une position particulière, mais qui suggère plutôt une forme de réception, ouverte et sans jugement, du monde.

William James dans ses *Principes de psychologie*³²¹ explique que l'attention est « la prise de possession par l'esprit, sous une forme claire et vive, d'un objet ou d'un train de pensées parmi ce qui semble être plusieurs

³²⁰ Stefan Zweig, *La Pitié dangereuse*, op. cit., p. 71.

³²¹ William James, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Company, 1890, p. 403-404.

simultanément possibles. La focalisation, la concentration, de la conscience est de son essence. Elle implique le retrait de certaines choses afin de traiter efficacement d'autres ». Weil et Levinas tombent d'accord avec James sur le fait que l'attention engage l'esprit et entraîne une sorte de retrait. Weil aurait cependant contesté l'affirmation selon laquelle l'attention requiert la concentration de l'esprit – la crispation, en fait – sur une question spécifique. Pour Weil, ce type de tension mentale est contraire à une véritable attention, qui est à chercher dans cette disponibilité absolue à l'Autre, cette éthique radicale, tellement radicale qu'elle est presque insoutenable, tout autant que l'éthique lévinassienne. Le geste véritablement moral ne vient que lorsque nous lâchons notre moi et permettons à l'autre de capter toute notre attention. Pour que la réalité du moi de l'autre nous investisse pleinement, nous devons d'abord nous dépouiller de notre propre moi. Voilà pourquoi cette attention si précieuse, tout comme la compassion, représente un acte divin, car on ne peut espérer y accéder infailliblement, en toutes circonstances, dans la mesure où l'une et l'autre dépendent du contexte et des deux personnes impliquées dans la relation.

Simone Weil évoque l'aptitude et l'habitude à prêter attention, à percevoir ; de cela nous comprenons que, tout comme la compassion que nous proposons comme étant une aptitude universelle, l'attention, qui est le prérequis de tout sentiment ou geste éthique, nécessite un apprentissage, un éveil à son importance, voire une politique.

Dans de nombreux ouvrages de Martha Nussbaum, nous voyons se dessiner les contours de ce que devrait être une vie éthiquement bonne³²². La valorisation de la compréhension de nos émotions, notre imaginaire et l'économie et l'écologie de l'attention sont postulés par la philosophe comme étant des piliers d'une société démocratique cosmopolite. Nussbaum montre comment les humanités nous font accéder à la culture des émotions, à une

³²² Voir, notamment, Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*

attention fine et travaillée ainsi qu'à cette « imagination narrative ». C'est grâce à l'empathie que nous sommes capables de nous mettre à la place d'autrui, de nous identifier au plus « faible » plutôt que de le stigmatiser, de développer de la compassion et du respect en lieu et place de l'agressivité et de la peur qui naissent inévitablement de la vulnérabilité, et d'ainsi défendre l'intérêt commun.

Il est important que les enfants n'aspirent pas au contrôle ou à l'invulnérabilité, en définissant des projets ou des possibilités qui s'élèvent au-dessus du sort commun de la vie humaine, mais apprennent au contraire à apprécier pleinement la manière dont la faiblesse humaine commune est expérimentée dans un large ensemble de circonstances sociales et comprennent comment différents arrangements sociaux et politiques affectent les vulnérabilités que partagent tous les êtres humains³²³.

Chaque fois qu'un être humain réussit à faire un effort d'attention dans la seule perspective d'accroître sa saisie de la vérité, il acquiert une plus grande aptitude à la saisir, même si son effort ne produit aucun résultat immédiatement visible. « Le rôle des arts à l'école est double. Ils cultivent les capacités de jeu et d'empathie de manière générale et ils traitent des points aveugles culturels spécifiques³²⁴. » Le grand apport de Nussbaum est d'avoir compris qu'il fallait réhabiliter les émotions et l'imagination comme mode de connaissance, mais aussi comme facilitant le progrès moral, voire politique. Deux choses sont à retenir : premièrement, la compassion nous révèle notre capacité de décentrement ainsi que la puissance éthique de l'imagination, en tant que mouvement par lequel je me mets à la place de l'autre ; deuxièmement, si la compassion est cette forme de répugnance à voir souffrir

³²³ Martha Nussbaum, *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle ?*, *op. cit.*, p. 54.

³²⁴ *Ibid.*, p. 137.

un semblable, elle est bien ce sentiment de participation à une communauté sensible.

4.4. Pitié et compassion

En posant la relation compassionnelle sur le plan du donner et du recevoir, Paul Ricœur la soustrait à l'asymétrie. Il n'y a pas d'attente du recevoir, on ne donne pas, on ne compatit pas de façon à recevoir la même compassion ; c'est une sensibilité sans retour, dont la seule attente se trouve orientée vers une transcendance que le visage de l'Autre nous rappelle. Le sujet qui a affaire à l'autre souffrant est donc exposé à la souffrance et à l'autre. Ricœur emploie le terme de sympathie, qu'il distingue de la pitié, dans laquelle « le soi jouit secrètement de se savoir épargné » et considère la souffrance d'autrui du haut de son extériorité³²⁵. En revanche, quand il évoque la compassion, Ricœur met l'accent sur le mouvement, sur le fait qu'il s'agit en même temps de ce que nous ressentons et de ce que nous faisons.

Pourtant, nous pouvons aussi nous porter de la compassion à nous-mêmes, ce qui sous-entend que l'on est détaché de soi-même, sans quoi on pourrait aisément la confondre avec l'apitoiement, avec sa composante de complaisance. De même, la compassion envers autrui peut être confondue avec la pitié, au sens moderne, qui revêt une connotation de condescendance (« je ne veux pas leur pitié »). La pitié suppose que l'on soit en position de supériorité, elle risque de provoquer le mépris et la haine chez celui que l'on juge pitoyable quand elle évalue le statut social « du haut de son extériorité³²⁶ ».

³²⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 223.

³²⁶ Expression que nous empruntons à Paul Audi pour désigner la facilité sinon la lâcheté avec laquelle nous pouvons juger d'une situation de loin, sans avoir vraiment été impliqué émotionnellement dans sa compréhension.

La compassion suppose toujours une forme de dissymétrie envers une personne qui est en situation d'infériorité sociale, de vulnérabilité spécifique, de souffrance particulière. Si ce sentiment ne suppose pas ainsi une égalité première ni ne l'institue invariablement – comme l'amour, l'amitié ou le respect –, elle nous fait vivre l'expérience incarnée d'une unité de la Vie par l'attestation d'une non-indifférence. C'est parce que nous participons tous à une même communauté de vivants que nous sommes réceptifs à la souffrance de l'autre. Tout se passe comme si la vie ne faisait qu'un tissu unique, et que lorsque ce tissu en venait à être soumis à une force de torsion excessive, cette souffrance pouvait se répercuter à l'autre bout du tissu en deçà de toute identification ou de toute reconnaissance. Je ne peux pas, sans réflexion, ne pas ressentir quelque chose. La compassion nous permet de penser une éthique qui s'enracine dans la sensibilité et s'adresse à l'ensemble des vivants.

Toute la complexité du paysage conceptuel et plus particulièrement les oppositions et entrelacements entre les notions de pitié et de compassion sont présentés dans l'ouvrage de Katherine Ibbett *Compassion's Edge. Fellow-Feeling and Its Limits in Early Modern France*, où elle donne un aperçu des nombreuses compréhensions actuelles et historiques de la compassion, de la pitié, et de ce qu'elle appelle si justement un faisceau de termes synonymiquement collants³²⁷. Ce faisant, elle démontre non seulement l'importance durable de ce champ de recherche à l'intersection de l'histoire des émotions, de la religion, de la littérature, du genre et de la médecine, mais elle explique aussi clairement pourquoi ceux qui se sont intéressés à la compassion dans le cadre d'une discipline auraient tout intérêt à adopter une vision plus large.

³²⁷ Katherine Ibbett, *Compassion's Edge. Fellow-Feeling and Its Limits in Early Modern France*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2018.

La pitié et la compassion étant souvent opposées l'une à l'autre, Ibbett respecte leur enchevêtrement historique, les distinguant ou les utilisant de manière interchangeable selon les cas. Elle analyse la tradition française afin de montrer qu'un certain ensemble de points de vue sur la compassion est ancré historiquement dans les sanglantes guerres civiles religieuses du XVI^e siècle et dans le compromis politique qui a suivi. Certes, les guerres de religion en Europe semblent avoir encouragé la compassion chrétienne non pas comme un moyen de combler le fossé entre les catholiques et les huguenots calvinistes, mais plutôt comme un moyen de lier les membres de chacun de ces camps opposés. Associée à l'horreur et aux gestes envers les mutilations physiques effroyables infligées au nom du Christ, la compassion devient le sentiment intense de partager avec ceux qui, comme celui qui regarde, souffrent aux mains de l'horrible Autre.

Au milieu de ces conflits, Montaigne tente d'échapper à ce binaire de la pitié et de l'horreur en louant une vertu alternative : *la clémence*³²⁸. Il n'est pas le seul à complexifier le paysage conceptuel. Un siècle plus tard, Pierre Jurieu, tout en suivant le modèle préétabli qu'Ibbett qualifie de « mécanisme de tri sectaire » (compassion pour les protestants et pitié – c'est-à-dire mépris – envers les catholiques), utilise la *miséricorde* pour contrer l'argument selon lequel il faudrait avoir de la compassion pour ses opposants. Ce serait, selon Jurieu, confondre l'émotion (ou la pratique) humaine de la compassion, que les hérétiques ne méritent pas, avec la prérogative uniquement divine de la *miséricorde*³²⁹.

Pour mieux analyser la sphère privée, Ibbett invente le terme *mis-compassion* pour désigner les perceptions erronées profondément ancrées qui

³²⁸ Michel Montaigne, *Essais*, éd. J. Balsamo, C. Magnien-Simonin et M. Magnien (reproduisant l'édition posthume publiée en 1595 par Marie de Gournay), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007.

³²⁹ Pierre Jurieu, *Traité historique, contenant le jugement d'un protestant, sur la théologie mystique, sur le quiétisme, et sur les démêlés de l'évêque de Meaux avec l'archevêque de Cambrai*, s. l., s. n., 1699.

semblent être la norme au sein des couples mariés³³⁰. Dans plusieurs des scènes romanesques clés dont elle rend compte, l'expérience ou le fonctionnement de la compassion ou de la pitié échoue spectaculairement du fait que toutes les personnes impliquées sont dans des « états pitoyables ». Il est probable que de nombreuses générations de lecteurs sont passées à côté de telles descriptions sans en mesurer, comme le fait Ibbett, toute la portée. Certes la compassion est parfois présentée comme une caractéristique universelle – on pourrait peut-être dire naturelle – de l'être humain, mais nous avons vu plusieurs exemples de son absence présumée : les missionnaires français, notamment, ont théorisé le besoin de transmettre cette vertu aux Amérindiens en fournissant des exemples à imiter.

Ce fut le cas pendant les guerres civiles de religion du XVI^e siècle, les Iroquois, s'opposant au projet colonial, étaient perçus comme incapables de compassion, tandis que les Hurons, alliés des Français, ont été jugés capables d'acquiescer cette réponse émotionnelle dans la mesure où ils étaient christianisés. Paradoxalement, les Iroquois étaient considérés comme perspicaces et attentifs aux sentiments de leurs adversaires. Cependant, dans le cas des Iroquois ainsi dépeints, il semble que la compassion et la bonté puissent être tout à fait distinctes, puisque l'ennemi iroquois était réputé être doté d'une « compassion cruelle » qui le rendait capable de mesurer les effets de la torture afin d'infliger les souffrances les plus longues et les plus douloureuses. L'Autre colonial idéal des Iroquois, ce sont les missionnaires hospitaliers venus de France. Ici, comme souvent, la compassion est d'abord attribuée aux femmes, mais dans les hôpitaux coloniaux, il ne s'agit pas de la forme « faible », souvent appelée « pitié » (que l'on fuyait dans les milieux plus stoïques ou cartésiens), mais d'une forme forte, incarnée dans le travail infirmier quotidien dans des conditions difficiles. Cependant, pour être efficace, la compassion des infirmières devait être *entraînée, raffinée et détachée des*

³³⁰ Katherine Ibbett, *Compassion's Edge. Fellow-Feeling and Its Limits in Early Modern France*, op. cit.

sentiments spontanés, ce qui la rendait impersonnelle et de ce fait mettait les infirmières face au paradoxe de devoir dépersonnaliser leurs perceptions afin de prodiguer des soins cohérents.

Nous comprenons maintenant que quand bien même nous nous mettrions d'accord sur l'universalité de la compassion, sa « réussite » ne serait jamais garantie. Car, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, savoir articuler avec habileté une réaction spontanée et innée, en cherchant sans cesse à l'affiner et à l'approfondir, requiert non seulement une éducation mais un travail personnel permanent – toute une intelligence de la compassion.

5. Le corps a-t-il une histoire ?

5.1. L'inscription du corps sensible dans la politique

Le corps vivant et sentant constitue le médium fondamental et inaliénable de la perception, de l'action et de la pensée. Comment observe-t-on le « réel » ? Quels sont nos outils ? Qu'est-ce qui nous conduit dans le social ? Qu'est-ce qui nous fait ressentir et partager le lien social ? Il faudrait bien admettre que ce sont nos affects, nos sensations, notre présence dans cette relation sociale : une expérience éminemment corporelle.

Pourtant, la philosophie a longtemps dénigré toute focalisation sur les sentiments et mouvements corporels, en y voyant une distraction préjudiciable. Nous avons tenté de réfuter ces accusations en nous penchant sur les philosophies les plus importantes du XX^e siècle à s'être attachées à la séparation corps-esprit, ce afin d'imprimer une direction nouvelle à l'étude philosophique en soulignant les liens puissants, mais négligés, entre la philosophie de l'esprit, la psychanalyse, l'éthique et la théorie politique, ainsi que les dimensions esthétiques propres à la vie quotidienne. Nous espérons montrer qu'un traitement adéquat du corps doit prendre en compte les contextes sociaux et culturels qui le façonnent, l'exposition aux normes et à la vie³³¹.

Tributaire de conditions matérielles et culturelles variables, le corps devient un objet d'histoire. Il se singularise, commence à être étudié,

³³¹ Sur ce point, voir Judith Butler, *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes* (coordonné par Fabienne Brugère & Guillaume Le Blanc), Paris, PUF, 2009. Cet ouvrage nous permet de comprendre qu'il n'existe ni fondement naturel des normes, ni fondement culturel. Produites dans la vie sociale, incorporées et rejouées dans la vie psychique, elles n'admettent aucune fondation qui les extirperait du pouvoir de leur répétition. Il est également intéressant de prendre l'exemple des luttes féministes pour illustrer comment la perception de ce qu'est une femme varie selon les époques.

manipulé, mesuré, disséqué, et avec la Renaissance devient un objet de science à proprement parler. En parallèle, un autre type de reconnaissance du rôle du corps voit le jour – le travail sur les pulsions, les désirs et les changements majeurs qui en suivent : répression des violences, autosurveillance de la sphère privée, etc. À ce corps objet, corps expérimental, il manque pourtant une dimension – celle de corps sensible³³², sentant, qui éprouve les plaisirs et les douleurs. Ainsi le XIX^e siècle voit naître de nouvelles représentations sociales du corps (l'hygiène, le sport, la sexologie, etc.). Le corps est au cœur des transformations majeures qu'annonce le XX^e siècle : le rapport entre le normal et le pathologique³³³, la vie et la mort, la santé et la maladie ; l'émergence de nouveaux pouvoirs, notamment biologiques et politiques ; l'extrême violence de masse, etc. Aujourd'hui la recherche du bien être individuel et la saturation de la sphère publique par des images de corps sexués nourrissent des paradoxes de toute sorte. L'histoire du corps ne fait que commencer.

Que l'on considère la philosophie française ou américaine, l'usage *du corps/des corps* reste un sujet problématique, sinon inexploré³³⁴. Nous allons tenter d'expliquer le rôle du corps dans notre expérience, en tant que site d'appréciation sensorielle et de façonnement de soi à travers un corps vivant et sentant, dont l'intentionnalité incarnée contredit la dichotomie *corps/esprit*.

³³² « Sensible » dans tous les sens du terme : d'après le *Larousse*, l'adjectif désigne à la fois ce « qui peut-être perçu par les sens », ce « qui est apte à éprouver des perceptions, des sensations », ce « qui est particulièrement accessible à certaines expressions d'ordre intellectuel, moral, esthétique ; réceptif », mais aussi ce « que l'on doit traiter avec une attention, une vigilance particulière ».

³³³ Voir, à ce sujet, George Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

³³⁴ Néanmoins, Richard Shusterman compare les deux traditions à la lumière de la place accordée au corps, en constatant la richesse de la philosophie française du XX^e siècle – notamment Merleau-Ponty, de Beauvoir et Foucault – et les limites du pragmatisme américain et son occultation de la question de la sexualité – centrale dans la tradition française – tout en soulignant un dédain de la conscience corporelle réflexive partagé par les deux traditions. Voir, à ce sujet, Richard Shusterman, *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2007.

Ce dualisme se reflète aussi bien dans la structuration de notre vie mentale que dans notre expérience corporelle. « Le corps exprime l'ambiguïté de l'être humain, qui est à la fois sensibilité subjective faisant l'expérience du monde et objet perçu dans le monde³³⁵. » Nous sommes corps, autant que nous avons un corps. Notre corps est ce à partir de quoi et à travers quoi nous saisissons le monde, surtout dans des situations de difficulté, lorsque nous percevons notre corps comme étant quelque chose que nous possédons et que nous utilisons, qui nous fait souffrir en nous rappelant notre vulnérabilité – source d'aliénation et de chosification ou au contraire de rapprochement. Nous essaierons ici de cerner son potentiel de rapprochement, d'une compréhension de soi approfondie, en passant par une analyse de ce qui était classiquement considéré comme des définitions du sujet, définitions d'ordre divers, centrées sur les notions d'autonomie et de rationalité, excluant ainsi le corps et la vulnérabilité qui lui est inhérente.

Ainsi, la notion d'autonomie a très souvent été opposée à celle de la dépendance. Le dépendant n'est pas autonome. L'autonome est indépendant. Or, en définitive, cette opposition n'a rien d'évident. En effet, l'autonomie, au sens étymologique de « celui qui crée sa propre loi », semble avant tout relever d'une qualité, d'une liberté, d'une possibilité individuelle ; tandis que nos dépendances se construisent en relation avec ce qui nous entoure : relations de subordination (nous dépendons de la loi juridique de notre État), relations de solidarité (nous sommes liés organiquement ou fonctionnellement à un ensemble), relations de causalité (nous sommes déterminés par nos différents capitaux : génétiques, culturels, sociaux, économiques, éducatifs, etc.). De ce fait, nous pourrions à la fois être autonomes, nous créer notre propre loi, et dépendre de multiples relations.

L'analyse de Levinas, qui est la nôtre, celle d'une pensée du corps vulnérable, ne procède pas d'une tentation de galvauder les concepts

³³⁵ *Ibid.*, p. 13.

lévinassiens en les mettant au service d'une morale souvent niaise et démagogique, assez loin de la radicalité des thèses de Levinas. Il ne s'agit pas non plus de circonscrire une éthique, au sens d'une réflexion prescriptive ou d'un ensemble de règles à suivre, du corps vulnérable. Il s'agit plutôt de montrer l'intérêt des analyses lévinassiennes en vue d'une description libre de préjugés des situations quotidiennes mettant en jeu le corps vulnérable.

Devant la difficulté de reconstituer une doctrine à proprement parler lévinassienne du corps vulnérable, il suffirait de comprendre que l'accès à l'infini – au divin –, pour Levinas, nécessite un détour par le *visage* de l'autre à travers la responsabilité pour l'autre. Ce *visage* est lui-même « un détour dans l'énigme même de la trace », dans l'exacte mesure où le visage est une luisance de l'Infini, une *trace*, bien que cette trace ne soit pas simplement le « résidu d'une présence » antérieure, mais bien plutôt la modulation même de l'infini autrement inaccessible. « La trace se dessine et s'efface dans le visage comme l'équivoque d'un dire et module ainsi la modalité même du Transcendant³³⁶. »

Dans la célèbre nouvelle de Léon Tolstoï *Maître et serviteur*³³⁷, Vassili Andréitch Brekhounov, un riche marchand, décide un après-midi d'hiver de rendre visite à un voisin pour négocier l'achat d'une forêt, malgré la tempête de neige qui s'annonce. Nikita, son vieux domestique, l'accompagne. Mais les deux hommes s'égareront bientôt et ce qui aurait dû n'être qu'un incident prend petit à petit les proportions d'un drame : maître et serviteur comprennent que la mort les attend, dans la nuit et le froid. Sans jamais donner une leçon de morale ni dramatiser la scène, Tolstoï décrit la compassion qui s'affirme progressivement dans les gestes du maître, sans que celui-ci ne s'en rende compte : il vient entourer de son corps et réchauffer de son manteau le

³³⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 27.

³³⁷ Voir Léon Tolstoï, *Maître et serviteur*, Paris, Gallimard, 1960. Le titre initial de la nouvelle était *La Tourmente de neige*.

serviteur exposé au froid, et se laisse ainsi mourir à sa place. Ce geste infiniment humain apparaît là où il n'y a plus d'explications possibles. Au lieu même du pouvoir, opérer la compassion, à l'endroit et au moment le moins attendu – le combat spirituel l'emporte. Malgré les hiérarchies socialement construites, le maître finit par reconnaître, dans une forme de conscience corporelle, somatique, ce *fonds commun de l'humanité* qui le lie inextricablement à son serviteur³³⁸.

5.2. L'autonomie ou la normalisation du corps

Nous pourrions tirer de *Maître et serviteur* une conclusion inspirée de la lecture de Vladimir Jankélévitch : la compassion, pour être réellement un « amour » et non une humble « justice », devrait viser une personne en particulier, et non la totalité de l'humanité, car si notre prochain reste distant, si le genre humain, plutôt que de s'incarner dans la personne que nous sommes, reste une entité cosmopolite et impersonnelle, notre charité ne serait qu'une justice³³⁹. Voilà ce qu'il désigne encore comme « l'amour conceptualiste et humanitaire de la pseudo-philanthropie ». Or, la compassion, par sa distinction avec l'amour, est adressée à tout le monde, à un tout le monde anonyme, à des « Ils », « Eux » généraux, abstraits. Tandis que l'amour désigne, cible, est toujours adressé à un « Vous ». La compassion, pour ne pas se diluer dans la justice, doit se tourner vers quelqu'un, elle doit faire de l'autre un « Tu ».

Si notre situation est toujours le reflet de nos multiples dépendances vis-à-vis du monde, cela met-il notre autonomie en jeu pour autant ? Oui, si l'on considère que mon autonomie s'arrête là où commencent celles des autres,

³³⁸ « [L]a souffrance nous fait naturellement horreur. Il est possible que ce sentiment d'horreur se trouve à l'origine de la pitié ; mais un élément nouveau ne tarde pas à s'y joindre, un besoin d'aider nos semblables et de soulager leur souffrance. » Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 22. Horreur et aide, donc, consécutivement, sans délai ni recul.

³³⁹ Voir, sur ce point, Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, op. cit.

ou du moins si l'on considère qu'elle s'amointrit là où s'intensifient mes dépendances. Or, cette confusion entre dépendance et autonomie, qui a été soulignée notamment par les théories du *care*, vient d'une idéalisation de l'individu autonome : entendu comme un sujet libre, qui décide et agit seul, sans recourir à aucune aide, capable de décisions, auteur et responsable de ses actes, capable de discerner ses préférences, ce qui est bon pour lui, capable d'avoir des projets, des désirs. Être autonome supposerait alors, d'une manière ou d'une autre, de se constituer comme une entité distincte des autres entités : un individu coupé et séparé des autres.

Cette vision en viendrait ainsi à masquer les interdépendances entre individus et société, à oublier de multiples liens sociaux et affectifs qui permettent notre constitution, c'est-à-dire l'ensemble des relations dont on dépend : relation de soumission, de solidarité, d'inclusion à la société qui lui permette d'être ou de se dire ou de se sentir autonome. Or, une personne autonome n'est pas une personne qui décide et agit seule, mais une personne dont le pouvoir décisionnel et les capacités d'action sont soutenus par de multiples relations. Ces perceptions de l'individu autonome ne poseraient pas réellement de problème si cette « injonction à l'autonomie » n'en venait pas à culpabiliser ou dénigrer tous les individus qui ne bénéficieraient pas des mêmes facilitateurs, niant ainsi les différents obstacles que l'existence peut placer sur la route de chacun. Cette injonction à l'autonomie rend ainsi les individus d'autant moins confiants en leurs capacités qu'elle ne regarde chez eux que leurs défaillances, les manques et les pertes, renforçant ainsi leurs difficultés sociales et leur stigmatisation. Ainsi pouvons-nous relever un premier paradoxe. L'individu – qui se dirait, ou que l'on dirait – autonome – si tenté qu'il puisse exister et remplir les différents critères attendus – devient son contraire.

Cette injonction à l'autonomie demande à chacun de correspondre à une certaine norme, établie par un certain nombre de critères. L'individu le plus

autonome, celui qui a intériorisé toutes les valeurs, les comportements du bon autoentrepreneur de soi, tout en niant les relations sociales dont il dépend, se retrouve soumis à une loi hétéronome, à une vision, à des normes qui lui sont extérieures. Cela étant dit : il n'empêche que l'autonomie se donne dans un sentiment d'un sujet qui s'éprouve plus ou moins autonome. L'autonomie, quand elle n'est pas directement accolée par une institution qui lui est extérieure, qui viendrait qualifier une « perte d'autonomie », peut se ressentir comme un gain ou une perte. Un individu se sentirait plus ou moins autonome quand il ne serait plus ou pas capable de réaliser les diverses activités de la vie quotidienne – activités physiques, sociales, etc. – sans recourir à une aide. Plus je dépends des autres, moins je me sens autonome.

Finalement, se dirait aujourd'hui autonome celui qui ferme les yeux sur les relations, les moyens techniques qui lui permettent de l'être. Celui qui s'extrait des relations qui permettent sa constitution ; celui qui omet les liens, les règles, les techniques, les socles qui lui permettent d'exercer sa liberté. Ce qui différencie le sentiment d'autonomie persistant du sentiment de sans cesse gagner et perdre en autonomie, c'est la nature, la forme des relations sociales que noue la personne, ainsi que leur nombre et leur diversité. Il semblerait que l'on puisse penser l'autonomie, le sentiment de son autonomie, dans un rapport : rapport entre l'image que j'ai de moi-même (ce que je fais) et mon moi idéal (mes désirs), rapport entre ce que je suis et ce que les autres me renvoient, rapport entre moi et mon environnement, moi et la société, rapport que j'entretiens avec les autres et dans le monde, rapport que j'entretiens avec et dans le monde, rapport que j'entretiens avec mes différentes relations de dépendance.

Posant cela : l'autonomie n'est-elle que relative à un contexte social, à une histoire personnelle et sociale, aux attentes d'une société ou aux objectifs que se fixe la personne elle-même ? Peut-on ainsi envisager qu'il existe des degrés d'autonomie, qu'il puisse être possible d'évaluer l'autonomie d'un

sujet ? Sur quels critères ? Déterminés par qui ? Puis-je finalement perdre mon autonomie ou en autonomie ? Est-elle quantitative ou qualitative (qualité absolue du sujet) ? L'existence humaine n'est pas d'abord un regard théorique ou une circonspection pratique, une manière de se situer par rapport à ce qui est devant soi, elle est une vibration sensible qui nous accompagne partout. L'être dans Le-Monde s'ouvre originellement au sein d'une expression affective donnée. Le monde ne se découvre pas à nous selon un point de vue théorique ou pratique, il se dévoile dans cette résonance. Ce primat de l'affectivité ne veut pas inverser les rôles du *logos* et du *pathos*. « Sous chaque pensée gît un affect³⁴⁰. »

5.3. Les politiques du corps *ou* pour une éthique de la corporéité

L'image du corps donne au sujet la première forme qui lui permette de situer ce qui est du moi et ce qui ne l'est pas.

F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*

Pour s'orienter dans la question des politiques du corps, commençons par prendre en compte le fait que le corps est une structure permanente de notre être, la naissance, la structure physiologique, le caractère, notre passé, nos appartenances, socialement construites – race, genre, nation, etc. – ou biologiques. Tout cela c'est le corps, inscrit dans une réalité intime et politique, l'une et l'autre inséparables de son vécu. Cette contingence des normes est sans appel pour les sujets qui sont pris en elles et se trouvent dès lors durablement assujettis. Cette violence inaugurale peut-elle être surmontée par quelque contestation ? C'est tout entier que l'être pour soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience ; il ne saurait être uni à un corps. Pareillement, l'être pour autrui est corps tout entier, mais le corps est tout

³⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes*, *op. cit.*, p. 35.

entier psychique. Ce corps qui fait l'objet de tous les soupçons constitue pourtant notre principal médium de connaissance et non pas un faux-ami dont il faudrait se défier.

Dans les *Méditations pascaliennes*, et notamment dans le chapitre intitulé « La connaissance par corps », Pierre Bourdieu traduit la pensée de Pascal dans un vocabulaire métaphorique du corps à travers sa réalité existentielle, et la présence du monde social dans l'individu par la médiation d'un corps qui a subi une inculcation ou a reçu par coprésence au monde ce monde en lui-même³⁴¹. Faisant référence à la manière dont nous sommes mobilisés par les forces du corps, il analyse cette phrase de Pascal : « La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. » Tout se passe comme si nous ne savions pas ce que nous faisons, et pourtant ce que nous faisons a du sens. L'art est une « pratique pure sans théorie » – Durkheim avait là une très belle formule. Néanmoins, des erreurs théoriques peuvent entraîner des erreurs empiriques, car il y a des choses que l'on ne s'interroge pas de la réalité et que l'on interrogerait si l'on avait une théorie vraie. Tel est le cas du corps.

L'analyse du corps qui lui donne une place plus importante et englobante est probablement celle de Merleau-Ponty, cette compréhension du corps comme une idée historique et une concentration des possibilités. La politique des corps et la position selon laquelle le corps est construit sont sûrement, sinon immédiatement, associées à Michel Foucault. Le corps est un site où les régimes de discours et de pouvoir s'inscrivent, un point de jonction ou un lien pour les relations de pouvoir juridique et productif³⁴².

Toutes ces interrogations sont constitutives d'une politique des corps. Mais quand nous parlons de politique des corps, à quoi pensons-nous ?

³⁴¹ Voir, à ce sujet, Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

³⁴² Sur ce point, voir Judith Butler, « Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions », *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n° 11, 1989, p. 601-607.

Qu'est-ce que cela représente ? S'agit-il uniquement des aspects négatifs, disciplinaires, liés au contrôle, au rapport des forces, ou existe-t-il un autre aspect ? Une éthique de la corporéité ? Celle qui permettra une meilleure connaissance de soi, ancrée dans une corporéité bien vécue, une expérience charnelle assumée et épanouie ? Nombreux sont les freins à cet épanouissement, à une corporéité bien vécue des corps féminins, corps racialisés, âgés ou en situation de handicap. Nous pourrions alors légitimement nous poser les questions suivantes : quel corps constitue *le* corps ? Celui que l'on écoute, dont nous ne détournons pas le regard ? Le corps est-il ontologiquement indépendant des processus de sa création, de la modulation qu'il subit ? Est-ce qu'une compassion envers soi-même, son propre corps et ses souffrances et jouissances ainsi qu'envers les autres serait suffisante pour dépasser cette modulation, cette chosification ?

La philosophe italienne Adriana Cavarero, dans son livre *Inclinations. A Critique of Rectitude*, tente précisément cela en proposant une lecture critique féministe des œuvres d'art des représentations féminines³⁴³. Il ne s'agit pas seulement d'une « correction » de la rectitude, mais aussi d'une critique de la rectitude. En d'autres termes, cet ouvrage étudie les conditions discursives de possibilité de la caractérisation de l'être humain comme étant droit, érigé. Cavarero propose l'inclination non pas simplement comme étant la « vraie » nature de l'être humain, en démasquant la rectitude comme une caractérisation erronée de notre véritable essence, elle étudie plutôt la manière dont les êtres humains ont été représentés comme étant droits, dans la philosophie, la psychanalyse, les écrits anthropologiques, la littérature et les œuvres d'art.

Cavarero vise à mettre en lumière, en particulier, les effets de cette figuration, les « vérités » et les relations de pouvoir que ces figurations

³⁴³ Voir, à ce sujet, Adriana Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

discursives ou artistiques produisent et installent. Étant donné la déposition de longue date de la droiture et de la rectitude humaine – en particulier masculine –, il semble moins fructueux de se demander si ces figurations étaient des dépicions « correctes » des êtres humains. Cette auteure s'intéresse donc plutôt au calcul des coûts de la représentation de l'être humain comme étant droit lorsqu'il s'agit de notre vision des femmes, de notre compréhension globale et de notre perception collective de soi.

L'un des effets de la représentation de l'être humain comme « droit », suggère Cavarero, a été d'occulter une autre représentation, peut-être plus naturelle, des personnes dans leur relation les unes aux autres : l'inclination. Cavarero revient sur des thèmes qu'elle a abordés de manière approfondie dans d'autres ouvrages : la maternité, l'amour, les représentations des femmes. Elle distille, comme elle le dit, une « rhétorique de l'inclination », afin de la superposer comme un écran transparent à la rhétorique du sujet philosophique, pour mettre en évidence les différences entre les deux modèles ontologiques, éthiques et politiques.

Pour Cavarero, les œuvres d'art, les textes littéraires et les discours philosophiques ne sont pas de simples « reflets » passifs des réalités sociales. L'art et la philosophie ne se contentent pas non plus de refléter les préjugés ou les systèmes de croyances d'une époque historique – comme le patriarcat ou la morale chrétienne. Au contraire, elle traite l'art et la philosophie comme une matrice pour la compréhension de notre héritage culturel. Cavarero interprète les textes philosophiques et les œuvres d'art afin de voir comment les vies et les interactions humaines ont été appréhendées et, par conséquent, comment elles pourraient être comprises différemment. C'est en ce sens que l'œuvre de Cavarero s'intéresse aux questions de premier ordre des sciences humaines.

Dans *Inclinaisons*, Cavarero interprète par exemple la signification de la représentation de Marie par Léonard de Vinci dans son tableau *La Vierge à*

*l'Enfant avec sainte Anne*³⁴⁴. Elle oppose le corps incliné de Marie et ses bras tendus, dans le tableau de Léonard, à l'immuabilité de la Theotokos byzantine, qui présente au spectateur la figure droite du Christ. Bien que Cavarero ne mentionne pas Hegel à cet égard, il est intéressant de faire la parallèle avec la manière dont Hegel, dans ses *Lectures sur les beaux-arts*, a vu dans la peinture italienne une émancipation de la compréhension des êtres humains présentée dans les icônes byzantines tardives. Comme Cavarero, Hegel fait même l'éloge de Léonard à cet égard. Hegel partage d'ailleurs l'avis de Cavarero concernant la signification historique mondiale de ces représentations picturales de la matérialité et de l'amour maternel, qui élargissent notre compréhension de ce qu'est l'être humain. Livrés à Cavarero, les œuvres d'art et les textes philosophiques mettent en lumière nos conceptions fondamentales de nous-mêmes – en tant que mères, enfants, amants – et la manière dont elles évoluent au fil du temps.

Je ne voudrais rien définir par Dieu, parce que c'est l'humain que je connais. C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non pas inversement. La notion de Dieu, Dieu le sait, je n'y suis pas opposé ! Mais, quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines. L'abstraction inadmissible, c'est Dieu ; c'est en termes de relation avec Autrui que je parlerai de Dieu. Je ne refuse pas le terme de religieux, mais je l'adopte pour désigner la situation où le sujet existe dans l'impossibilité de se cacher. Je ne pars pas de l'existence d'un être très grand ou très puissant. Tout ce que je pourrai en dire viendra de cette situation de responsabilité qui est religieuse en ce que le Moi ne peut l'éluder³⁴⁵.

Pour Levinas, l'aspiration à la totalité est comme une maladie, comme une perversion de la conscience qui croit qu'elle n'a jamais rien à apprendre de l'extérieur, qui perçoit toute différence, toute altérité comme une menace, et ne cesse de réduire l'Autre au Même, sans veiller à ce que cette réduction ne

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 97-107.

³⁴⁵ Emmanuel Levinas, *Transcendance et hauteur*, *op. cit.*, p. 94.

produise d'hégémonie et de violence. Elle produit également, intérieurement, dans l'intimité de l'être de chacun, une réduction de toute expérience et des possibles, car cherchant toujours le même, le familier, elle passe à côté de la diversité, de la multiplicité des choix et des visions. Voilà pourquoi cette éthique est assise sur la phénoménologie de la corporéité, sur le corps et la vulnérabilité – mais pas seulement, sur la transcendance aussi, sur une perception de l'incommensurable, un rapport à soi par rapport à ce qui me dépasse (non pas Dieu, mais le monde commun).

Dans la compassion et la compassion envers soi-même, on a une connaissance de soi, une vigilance intérieure, une pesée des affects qui va beaucoup plus loin que d'estimer le juste milieu dans la manière d'aborder l'Autre et le monde. Un processus qui comporte un volet d'auto-subjectivation qu'on pourrait appeler l'autonomie morale, l'identification des biens auxquels je tiens, et qui structurent le caractère, lequel n'est pas lié à ma psychologie, mais aux biens que je chéris (Platon). L'autre volet de transformation de soi qu'implique la considération, qui prend donc du temps, c'est un processus d'individuation où nous élargissons la sphère de notre considération³⁴⁶ à d'autres. Cet élargissement de la considération est un élargissement du sujet qui n'aboutit pas à une dissolution dans le tout, qui n'a rien de mystique, au contraire : la compassion individualise celui ou celle que nous regardons, y compris les autres êtres, elle suppose un rapport d'attention, c'est-à-dire d'intimité avec ceux et celles que nous considérons, mais aussi elle nous individualise nous-mêmes. C'est le point d'aboutissement des philosophies occidentales rêvant d'une « synthèse universelle », qui ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient pensée absolue. Ainsi, la pensée de Levinas s'élabore en critique de toute la tradition ontologique occidentale, en tant que recherche d'une théorie générale de l'être, et tente de penser l'humanité de l'homme au-delà de l'être.

³⁴⁶ Corine Pelluchon, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.

5.4. Chair et empathie : l'incarnation comme compassion

Chez Levinas, l'empathie ressentie pour autrui et la sympathie à lui manifester est le *détour* grâce auquel la compréhension du divin comme *inclination* vers l'homme – la seule qui nous soit accessible peut-être – se fait jour. À supposer que rien d'autre ne soit « donné » comme réel que notre monde de désirs et de passions, si nous ne pouvons descendre ou monter vers aucune autre réalité que celle, précisément, de nos pulsions – car la pensée n'est qu'un rapport mutuel de ces pulsions les unes avec les autres – n'est-il pas licite de faire la tentative de poser la question suivante : ce donné ne suffirait-il pas à comprendre aussi, à partir de son semblable, le monde que l'on appelle matériel ? Nous savons la réalité de la matérialité de notre corps parce que nous avons déjà senti la douleur, mais comment savons-nous qu'Autrui souffre ? Pas en tant qu'illusion, qu'apparence, que « représentation » – au sens schopenhauerien du terme –, mais au contraire en tant que possédant le même degré de réalité que notre affect lui-même. Cette réévaluation de la compassion, y compris comme faiblesse, suppose de montrer que notre corps participe à notre présence au monde, et déjà Thomas d'Aquin montrait que le corps n'est pas un poids à maîtriser, mais est indispensable à l'âme pour accomplir son essence.

Le questionnement autour du corps se situe au centre de la pensée nietzschéenne dès l'époque de *La naissance de la tragédie*. Comme Nietzsche le dit, le corps propre ou le corps vécu ne concerne guère la *res extensa* : « Notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes³⁴⁷. » La critique nietzschéenne fait partie de sa réévaluation de la morale chrétienne issue du « péché originel », qui condamne, méprise et dénie le corps en tant que mal absolu. Or, ce mépris du corps ne se manifeste pas exclusivement dans la morale chrétienne, mais, comme Nietzsche le

³⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 482.

démontre, il s'avère un héritage de la philosophie socratique qui dure tout au long de l'histoire de la civilisation européenne. Autrement dit, le mépris du corps que Nietzsche constate va de pair avec les valeurs du « bien et mal » qui se forment dans la tradition européenne dès la mort de Socrate³⁴⁸.

La relation de médiation s'effectue par l'expérience de l'incarnation d'autrui, incarnation qui exclut radicalement que les vécus d'autrui soient les miens. La saisie du corps d'autrui dans sa similitude avec le mien constitue donc la base de la relation analogique entre mon ego et celui d'autrui. En moi se constitue donc un autre ego. Ainsi, devenir homme ne consiste pas seulement à développer son esprit, mais c'est également une tâche d'incarnation, car l'homme est un corps qui devient intelligent. Concrètement, on développe son humanité par la mise en œuvre de ses capacités rationnelles, en devenant un pur regard vers l'intelligible, disait Platon, mais également en apprenant à être présent en personne, en chair et en os, dans le monde.

Néanmoins, l'expérience nous enseigne que le corps humain n'est pas d'abord le lieu d'une conscience de soi, mais qu'il est d'abord le lieu d'une réceptivité, d'une écoute des choses, du prochain et même de la vérité. Certes le corps est aussi chair qui vient ici désigner la fragilité de l'homme sensible, cependant cette fragilité est aussi définie depuis Tertullien comme la possibilité du salut. En effet, de Tertullien à Thomas d'Aquin, la chair est comprise comme n'étant pas en elle-même mauvaise, mais comme étant le lieu où se joue notre humanité : soit je m'endurcis en moi-même, soit je me tourne vers le prochain. En effet, pour Thomas d'Aquin, comme pour une bonne partie de la philosophie médiévale, l'homme ne peut trouver son unité qu'en étant ouvert à ce qui n'est pas lui, et c'est pourquoi il est par essence sensible : il doit apprendre à sentir. Dès lors, les passions qui désignent chez Thomas

³⁴⁸ Voir, à ce sujet, François Jullien, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2012, p. 189-190.

d'Aquin tous les mouvements du désir sensible, et pas uniquement les mouvements contraires à la raison, sont bien le lieu de notre humanité.

6. De la compassion à l'expérience métaphysique d'autrui

6.1. La compassion comme « transcendantal affectif »

Il n'y a pas de modèle de
transcendance en dehors de l'éthique.

E. LEVINAS, *L'humanisme de l'autre
homme*

La lecture de l'œuvre lévinassienne – qu'il s'agisse de ses premiers livres ou de son chef-d'œuvre *Totalité et infini* – nous convainc de l'impossibilité d'englober le sens de l'autre dans le cadre d'un système totalisant et nous oblige à repenser les catégories traditionnelles du rapport à autrui. Là est probablement le sens universel de l'œuvre de Levinas.

Emmanuel Levinas a certainement été le philosophe ayant analysé avec le plus de force cet événement extraordinaire qu'est la rencontre d'Autrui, cette rencontre par laquelle le « Je » devient un « Me voici », un « Je suis à vous ». Il part de l'analyse de la situation humaine et se maintient au niveau de l'analyse phénoménologique. C'est là qu'intervient l'autre, qui le concerne dans l'ordre de la pensée en effet et non dans l'ordre de la connaissance. L'Autre nous surprend toujours, car il est radicalement Autre. Car si nous restons au niveau de la connaissance, si nous suivons exclusivement les chemins de l'analyse phénoménologique, comme l'a fait Husserl, nous ne trouvons nulle part la voie vers cet autre que Levinas appelle autrui.

Pour toutes ces raisons, la philosophie de Levinas est quasiment « insoutenable », comme est insoutenable parfois la tâche de démontrer le primat de l'éthique sur l'ontologie, et que nous proposons de comprendre et aborder à travers la compassion comme transcendantal affectif et qualité

humaine innée, nécessaire au fonctionnement sain de l'individu, de la Cité et du monde que nous habitons.

Comment découvrir la porte d'entrée des êtres et des choses ? Comment accéder à l'autre, à tout ce qui n'est pas moi, à tout ce qui m'échappe et m'abandonne à la solitude ? Oui, je vais perdre ceux que j'aime. Oui, je vais mourir. Mais à cette certitude s'ajoute une grâce ou une énigme. Il existe des instants, des lieux à mi-chemin entre monde visible et monde invisible où le temps se suspend, où la dimension de l'un et de l'autre donne accès à une vérité plus belle et plus vraie. Seules ces rencontres inestimables avec l'autre nous aident à saisir le fait même de voir ou de penser³⁴⁹.

Nous pouvons dès lors interpréter la relation avec Autrui comme relation avec sa transcendance, comme l'infini dans la relation éthique, une relation entre plus que deux personnes dans une rencontre³⁵⁰, une métontologie au-delà de l'être. La rencontre en première personne – entre le « Je » et le « Tu » – met en évidence la responsabilité – clé de l'éthique lévinassienne –, car chacun se constitue dans la réciprocité de la relation avec autrui. La transcendance de la conscience est donc donnée en l'autre et non en moi. Ceci requiert un *revirement* contre le processus banal de la chosification de l'autre, provoquée par le regard scientifique, réduisant l'autre à des déterminations biologiques, psychologiques ou sociales.

Soumis à la force de contestation dans laquelle il tombe lorsqu'il rencontre l'autre. L'autre lui résiste, paradoxalement, avec la faiblesse de son regard. Alors le moi se retrouve dans l'impossibilité d'agir sur lui, de le réduire

³⁴⁹ Cynthia Fleury, *Les irremplaçables*, Gallimard, Paris, 2015.

³⁵⁰ Nous évoluons dans le torrent de la réciprocité universelle, et sommes unis à elle par un lien ineffable. Le monde en tant qu'expérience appartient à la formule de base Je-Cela. Le monde fondamental Je-Tu constitue le monde de la relation. Dire Tu, en effet, c'est n'avoir aucune chose pour objet. Puisque là où se trouve une chose, se trouve une autre chose, chaque Cela se renferme dans un autre Cela qui n'existe que parce qu'il est limité par un autre Cela. Mais aussitôt que nous affirmons Tu, nous n'avons aucune chose en vue et ce Tu n'est aucunement limité à quoi que ce soit. La relation devient alors mutuelle. Mon Tu opère en moi en même temps que j'opère en lui. Celui qui prononce le Tu n'a rien, pour autant il se livre à une relation. Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012 [1923].

à un thème, à un objet, de sa vision et de sa manipulation. L'autre ravage la scène sur laquelle se déroule le procès de la connaissance. Il suspend – met en demeure – le niveau de l'immanence et produit une fracture qui ouvre à la transcendance. De cette manière, il oblige celui qui veut pénétrer cette situation à passer du niveau de la connaissance, de l'analyse phénoménologique, au niveau de la compréhension, à l'analyse herméneutique. En dépassant un type de rationalité, il réclame un autre type de rationalité.

Les *Méditations cartésiennes* de Husserl sont la source des réflexions modernes sur le thème de la rencontre (d'autrui et de Dieu), de l'intersubjectivité, et de la relation comme précédant la conscience de soi³⁵¹. La question de l'intersubjectivité pose le problème d'une communauté transcendantale des sujets, où il ne s'agit pas de reconduire l'autre au même, mais de montrer que son altérité est originellement constitutive de l'ipséité. L'être, qui est ce vers quoi l'homme a à tendre, sous peine de n'être qu'un existant objectivable et appropriable, ne peut être saisi que par *recueillement*, ce qui montre que l'homme n'existe vraiment que par *participation*. Pour Levinas Autrui qui se présente à « Moi », considéré en lui-même, dépasse toujours l'idée que je puis m'en faire, même en faisant appel à tout le savoir du monde.

Le rapport entre humains n'est jamais une pure relation, ni le résultat d'un savoir rationnel, mais une proximité spontanée, asymétrique, infranchissable où Levinas situe le fondement de son éthique. Dès lors, avoir une idée de l'Infini, c'est avoir l'idée de ce dont je ne peux avoir l'idée puisque toute espèce de réalisation de l'infini reste toujours en deçà de ce qu'est l'infini. Dans l'idée ou le concept de l'infini, nous pensons paradoxalement à quelque chose qui reste toujours au-delà de notre pensée. Je pense, quand j'ai l'idée

³⁵¹ Voir, à ce sujet, Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie, Paris, Vrin, 1992.

de l'infini, à plus que je ne peux penser. Avoir l'idée de l'infini, c'est avoir l'idée de ce dont je ne peux me faire aucune idée. L'idée de l'Infini c'est exactement, selon Levinas, la rencontre d'Autrui. Être en présence de l'autre, de son Visage, c'est avoir l'idée de l'infini et c'est la rencontre de ce que la religion traditionnelle appelle Dieu, un Dieu que je ne peux que désirer.

Penser la compassion, c'est aussi essentiellement se demander quelle relation il faut avoir à l'autre, comment être avec l'autre. Ce problème de la relation à autrui permet à Vladimir Jankélévitch d'affronter le problème que représente l'altruisme. La relation « tolérante » ou la relation « respectueuse », par exemple, sont-elles suffisantes ? La relation « juste » est-elle, elle-même, satisfaisante ?

Le mouvement que suit la réflexion de Jankélévitch va dans le sens d'une reconnaissance de la « charité » comme vertu suprême, au détriment de la « compassion ». Comment discerner la place de la compassion parmi toutes les vertus qui l'entourent : le respect, l'estime, la tolérance, l'équité, la justice, la miséricorde, la pitié, la bonté et la charité ? La compassion est définie par Jankélévitch comme « compréhension secourable d'un sujet qui souffre », tandis que la charité est un amour universel, une initiative spontanée et prévenante, et une directe effusion d'un sujet face à son prochain – et non plus seulement, une réaction face au sujet souffrant. Il place ainsi davantage la compassion du côté de la « miséricorde » et de la « pitié », alors que la charité serait identique à la « bonté » ou à « l'amour ». La formulation du problème de l'altruisme, pour Jankélévitch, se joue ainsi dans les rapports entre les pronoms et entre les figures de l'autre qu'ils supposent. Si je « tolère » l'autre, si je le « respecte », si je veux être « juste » envers lui, je m'adresse davantage à un « il » ou « elle » anonyme, à un sujet mystérieux, opaque, incompréhensible. Tandis que si j'éprouve de la « compassion », de la « pitié », de la « charité » pour lui, le statut de l'autre change : il passe au « Tu » direct, à un sujet aimé. Ainsi, à qui dois-je m'adresser dans mes relations avec

autrui ? Au prochain, au lointain ? Au Tu, au Il, Elle ? À un « Tu » aimé, à un « Il » toléré, respecté ?

Pour penser cela, Jankélévitch part d'une réflexion critique sur la notion d'« autrui ». Tout ce qu'on peut dire d'« autrui » est négatif et indéterminé. Il est mon autre, toujours définitivement autre que moi. Autrui n'a pas de visage, pas de nom, pas d'ipséité, il est toujours ailleurs, jamais maintenant, toujours autre que moi. Parler d'autrui, ce n'est donc pas s'adresser à un « Tu », mais suppose une mise à distance. Dire « autrui », ce n'est pas s'adresser à l'autre en face de moi, mais c'est projeter l'altérité le plus loin possible, hors de l'intersubjectivité. C'est refuser le face-à-face propre à l'éthique, à la rencontre avec l'autre. Dans la notion d'autrui, Jankélévitch voit l'éloignement du prochain, le bannissement de l'autre. Il y voit une ruse de la mauvaise volonté et de la mauvaise conscience. Si l'autre est Autrui, il n'est jamais présent, secourable, sujet d'une relation avec moi. L'autre étant toujours un autre, toujours ailleurs et plus tard, il n'est donc personne en particulier.

Autrui est donc le signe de l'irresponsabilité, du désengagement. Dire « autrui », c'est dire que je ne me reconnais pas d'obligation à l'autre. Pour Jankélévitch, plus les hommes sont secs, plus ils ont à la bouche ce triste mot hostile, ce mot sans amour ni conviction : « les autres ». Cet « autrui » de l'altruisme est donc un moyen d'évacuer le problème de l'autre, de rendre caduque toute relation à l'autre, impossible et inutile toute compassion. Autrui est donc l'alibi de l'Ego, de celui qui n'a pas de responsabilités envers l'autre.

Ainsi, si « autrui » est à une distance infinie de moi, comment s'adresser à l'autre comme à un Tu, plus semblable à moi, et qui, en même temps, ne soit pas moi ? Pour répondre à ce problème, Jankélévitch propose la figure du « proche ». « C'est en aimant autrui dans nos proches que nous avons la possibilité de faire de chaque Autre un prochain, de "secondariser" toute tierce personne³⁵² », c'est-à-dire, de la faire passer de la troisième personne, du « Il,

³⁵² Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, t. II, Paris, Flammarion, 1970, p. 789.

Elle » à la deuxième personne, au « Tu ». L'humanité, dans cet amour sans bornes, doit pour être un vrai amour encore transformer le prochain en frère, qui est toujours le « toi » d'un « moi ». Sinon comment aimer l'humanité, ce qu'il appelle « cet interlocuteur géant, sympathiser avec lui, avoir pitié de ce monstre aux trois milliards de têtes » ?

L'amour a un sens éthique plus que politique pour Jankélévitch. En tant que sujet, je peux aimer mon prochain ; tandis que l'institution doit être juste pour la communauté anonyme et sans visage que forme la société. Ainsi, intégrer la compassion dans l'institution, ce serait risquer de voir la compassion se dissoudre, disparaître dans l'anonymat des Autres, dans une disparition du « Tu ». Une compassion, qui s'adresserait à tous, transformerait mon prochain en un autrui. Une compassion universelle manquerait de particularisme. En aimant tout le monde, la compassion n'aime personne. Mais, *a contrario*, le particularisme de l'amour me fait toujours aimer celui-ci ou celui-là ; c'est là son injustice. Ainsi, si la charité est amour universel, *agapè*, amour divin et inconditionnel, alors elle doit aimer tout le monde. Mais comment ne pas retomber dans l'écueil de la compassion ? Comment peut-on aimer tout le monde comme un « Tu » ? Comment peut-on aimer le genre humain à l'instar d'une personne incarnée ? Comment peut-on préférer tout le monde ? C'est là que surgit l'irrationnelle, la surnaturelle *agapè*, qui peut, seule, résoudre ce tour de force. Et quoiqu'elle ne puisse en fait se rendre utile qu'à ses proches, c'est l'universellement humain de l'ipséité qu'elle désigne à travers la figure du proche.

Penser la relation à l'autre, c'est donc pour Vladimir Jankélévitch le désigner comme un prochain, comme un proche. Toujours comme Tu, jamais comme Autrui ou les autres. C'est faire de l'amour la vérité de l'intersubjectivité. La relation à l'autre est ce qui fait la beauté de son éthique, « car celui qui ne sait pour qui il vit ne sait même plus s'il veille ou s'il dort.

Celui dont le cœur ne bat pour personne n'est guère plus qu'un fantôme en peine³⁵³ ».

6.2. Le paradoxe de la réalité de la souffrance partagée

Vaines sont les paroles de ce philosophe qui n'offre de thérapie pour aucune souffrance humaine. Car de même qu'il n'y a aucune utilité à l'expertise médicale si elle ne donne pas de thérapie pour les maladies corporelles, de même il n'y a aucune utilité à la philosophie si elle n'expulse pas la souffrance de l'âme.

ÉPICURE

En écrivant ces mots, Épicure utilise une analogie répandue entre la philosophie et la médecine. Conçue sur un modèle médical, la philosophie fournit un diagnostic, une étiologie, un pronostic et un remède à la souffrance humaine. La philosophie en tant que pratique qui aborde la souffrance humaine est manifeste dans le couplage de Platon entre la connaissance et la vertu, et la vertu et le bonheur, et plus explicitement peut-être, dans les écrits des stoïciens, épicuriens et sceptiques. Pour ces penseurs, la philosophie constitue une réponse à la vulnérabilité et à la souffrance du philosophe ; la souffrance de l'autre, cependant, est généralement subsumée par les préoccupations du soi.

Le principal lieu de discussion du soi et de la souffrance de l'autre dans la philosophie morale occidentale est la pitié. L'analyse d'Aristote de la structure de la pitié – une douleur qui survient lorsque nous sommes témoins d'une souffrance grave et imméritée chez un autre qui nous ressemble ou qui ressemble à l'un de nos proches – n'est pas remise en question de manière

³⁵³ Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, op. cit.

significative par une grande partie de la tradition philosophique occidentale. Les défenseurs de la pitié et de la compassion, comme Rousseau et les théoriciens du sentiment moral, adhèrent généralement à la description d'Aristote. Et les détracteurs de la valeur morale de la pitié, tels que les stoïciens, Hobbes, Spinoza, Kant et Nietzsche, ne contestent pas l'analyse aristotélicienne, mais plutôt l'affirmation normative selon laquelle, dans certaines circonstances, une personne vertueuse éprouvera de la pitié, ou que nous devrions éprouver de la pitié pour un autre souffrant particulier.

En effet, les défenseurs comme les détracteurs de la pitié partagent la conviction que l'attention portée à l'autre souffrant concret est ou devrait être subsumée par les préoccupations relatives à la perfection de soi, à la loi morale, à l'utilité, au sentiment naturel ou aux théodicées qui fournissent des explications rationnelles de la souffrance. Les traditions morales occidentales ont généralement négligé la souffrance de l'autre en tant qu'autre, une caractéristique peut-être plus apparente dans l'éthique de Schopenhauer. Pour Schopenhauer, le soi est concerné par la souffrance de l'autre parce que, en fin de compte, le principe d'individuation est illusoire ; l'autre est le soi.

Emmanuel Levinas distingue son projet philosophique des traditions dominantes de la philosophie morale occidentale en s'attachant à la primauté de l'autre souffrant et en plaçant la souffrance de l'autre au cœur de sa pensée. Levinas réagit occasionnellement aux philosophies morales d'Aristote, de Hobbes, de Spinoza, des théoriciens du sentiment moral, de Kant, de Mill et de Nietzsche, mais il n'écrit pas d'interprétations ni de critiques systématiques de leur éthique. Néanmoins, l'esquisse ci-dessus de la négligence de la souffrance de l'autre est impliquée par les textes de Levinas. Peut-être, de même qu'il reconnaît des exceptions à la tendance totalisante de la philosophie occidentale, notamment dans le « bien au-delà de l'être » de Platon et « l'idée d'infini » de Descartes, Levinas reconnaît-il des exceptions à la négligence de la souffrance de l'autre ? La critique bien connue de Levinas

à l'égard de la pensée totalisante et son engagement en faveur d'une éthique asymétrique de la responsabilité s'inspire précisément de l'attention portée au besoin et à la souffrance de l'autre. C'est l'absence d'attention adéquate à la vulnérabilité et à la souffrance de l'autre singulier qui rend la pensée totalisante violente. C'est la souffrance irréductible de l'autre qui exige une éthique asymétrique.

Je ne nie pas quant à moi que la douleur ne soit douleur³⁵⁴.

On peut bien définir la compassion comme une réaction spontanée et irréfléchie devant le spectacle de la souffrance (réel ou possible) d'un autre, réaction motivée par le fait que derrière son cri, l'on entend un appel à lui porter secours. Mais ce faisant, la compassion s'ouvre sur une difficulté, à savoir la façon dont il convient de traduire dans l'action le secours découlant immédiatement de la reconnaissance de la souffrance de l'autre. Comment passer d'un mobile d'action à une action réfléchie³⁵⁵ ?

Comment discerner la place de la compassion parmi toutes les vertus qui l'entourent : le respect, l'estime, la tolérance, l'équité, la justice, la miséricorde, la pitié, la bonté et la charité ? La compassion est un mode affectif de communication intersubjective, de l'ordre d'une morale naturelle et universelle, car indépendante des cultures, de l'éducation ou de l'époque. Elle est une prédisposition à la perception et à la reconnaissance de la souffrance d'autrui, animée par un sentiment d'amour de l'autre, au sens de l'amour *philia* ou *agapè*, entraînant ainsi une réaction de solidarité active. Sentiment à la portée morale et métaphysique à la fois, elle nous révèle l'unité profonde de tous les êtres. Issue de la condition humaine dans sa dimension duale, à la fois sociale – les humains sont des êtres sociaux inextricablement liés les uns aux autres – et existentielle – tous individuellement confrontés à des degrés divers à la

³⁵⁴ « Non ego dolorem dolorem esse nego. » Cicéron, *Tusculanes*, II, 33.

³⁵⁵ Paul Audi, *L'empire de la compassion*, op. cit., p. 36.

souffrance, et tous sans distinction à la mort –, la compassion se situe ainsi à la base de la morale et de l'éthique. Elle constitue le cœur de la motivation morale et donne l'impulsion première à l'action désintéressée envers les autres qui définit la solidarité. Comme le souligne Schopenhauer, la valeur morale d'un acte dépend précisément de la compassion : le seul acte véritablement moral est celui qui dérive du soi compatissant, ressentant avec l'Autre³⁵⁶.

Ceci distingue singulièrement la compassion de l'empathie et de la tolérance. La première implique une identification avec les émotions d'autrui ; la seconde, l'acceptation de la différence en vue de la paix sociale et politique. Si la tolérance est sans conteste importante pour des sociétés inévitablement segmentées en différentes communautés, elle ne peut pas, en revanche, fonder un projet positif normativement dirigé vers la vie bonne. En revanche, le vivre avec qu'implique la compassion présuppose une humanité partagée, un vivre avec les autres, et non pas simplement à côté les uns des autres comme c'est le cas pour la tolérance. Tout comme la compassion permet l'attention au particulier, au contexte, à la différence de la tolérance – également inventée par le monde occidental – qui maintient le *statu quo* en imposant l'acceptation de l'autre comme étant différent, mais sans compréhension, et tout en conservant la violence de la hiérarchie inhérente à sa dynamique, à sa dialectique – celle de la personne tolérée et de celle qui la tolère. La tolérance était historiquement toujours liée à la manière de traiter une minorité (religieuse, ethnique, etc.)³⁵⁷.

Dans les langues qui forment le mot compassion non pas avec la racine « *passio*-souffrance », mais avec le substantif « sentiment », le mot est employé à peu près dans le même sens, mais on peut difficilement dire qu'il désigne un sentiment mauvais ou médiocre. La force secrète de son

³⁵⁶ Sur ce point, voir Arthur Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, *op. cit.*

³⁵⁷ Voir, à ce sujet, Zagorin Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

étymologie baigne le mot d'une autre lumière et lui donne un sens plus large : avoir de la compassion (co-sentiment), c'est pouvoir vivre avec l'autre son malheur, mais aussi sentir avec lui n'importe quel autre sentiment : la joie, l'angoisse, le bonheur, la douleur. Cette compassion-là (au sens de *soucit*, *ws poczucie*, *Mitgefühl*, *medkänsla*) désigne donc la plus haute capacité d'imagination affective, l'art de la télépathie des émotions. Dans la hiérarchie des sentiments, c'est le sentiment suprême³⁵⁸.

Toute relation est un « échange entre le soi affecté et l'autre affectant³⁵⁹ », on ne peut pas ne pas être transformé par l'autre. Être affecté par la souffrance de l'autre rend capable de compassion, et révèle la capacité à souffrir à cause de la souffrance d'autrui. Si la souffrance d'autrui peut nous affecter, notre réponse sera non la souffrance, mais le « souci pour autrui ». L'effet de la souffrance d'autrui sur le sujet est donc l'action – motivée par le désir de soulager la souffrance d'autrui. Pour Levinas, il y a une souffrance morale du sujet responsable, qui est la souffrance pour autrui. Pas seulement « à cause » de la souffrance d'autrui, mais il y a une visée de la souffrance qui est la réduction de celle d'autrui. Emmanuel Levinas l'appelle « compassion », ou encore « souffrance non inutile ». Il s'agit d'un souffrir qui est un « s'offrir ». Elle n'est pas simplement subie, mais devient action : pour l'autre, malgré soi, à partir de soi. Le poids de cette souffrance « pour l'autre » vient de ce que « je n'en aurai jamais fini de faire cesser la souffrance d'autrui. Je suis condamné à être responsable, à n'avoir jamais de cesse de rencontrer la vulnérabilité d'autrui³⁶⁰ ».

Par ailleurs, si ce *logos*, ce sens, est reçu de l'autre, c'est conséquemment lui et non moi qui a dorénavant la priorité dans la relation compassionnelle, et ce même si cet autre trouve finalement son sens en et par

³⁵⁸ Milan Kundera, *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, op. cit., p. 36.

³⁵⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, op. cit., 2004, p. 380.

³⁶⁰ Agata Zielinski, « La vulnérabilité dans la relation de soin. Fonds commun d'humanité », *Cahiers philosophiques*, vol. 125, n° 2, 2011, p. 94.

moi. Cet autre, je le suis d'ailleurs moi-même, pour les autres et pour moi-même, dans la mesure où mon expression charnelle également est pour l'autre et le requiert à l'instar d'un interprète, afin de venir de manière sensée jusqu'à moi. Ou pour le dire avec Husserl : le premier autre, c'est l'alter ego. Serait-il alors possible de trouver chez Husserl et même chez Heidegger l'origine d'une théorie de la compassion ? Toute théorie de la compassion est-elle nécessairement phénoménologique ?

Il est essentiel d'interroger le devenir de la compassion et de l'empathie dans des situations où reconnaître en l'autre un semblable ne va pas de soi : situations de grand handicap, de maladie neurodégénérative, de fin de vie, ou état végétatif persistant. On peut parler de « situations limites », ou « situations extrêmes », lorsque les limites de la ressemblance viennent interroger les limites de l'humain. Situations d'« inquiétante étrangeté » qui nous saisissent face à l'autre dans une dépendance extrême et où quelque chose en nous résiste à reconnaître en l'autre un semblable, à constituer cette alter en alter ego.

Qu'en est-il de notre rapport à l'autre dans deux situations limites, celle des personnes en fin de vie et celle des personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer, qui nous tiennent aux limites de la compassion comme accès à la souffrance ou au vécu de l'autre ? Comment la maladie d'Alzheimer peut-elle mettre en échec les tentatives ordinaires et philosophiques de penser notre appartenance commune à l'humanité ? Peut-on ressentir de la compassion, ou de l'empathie, là où la réciprocité n'est pas avérée ? Là où l'on ne peut manifester de souffrance, là où celle-ci reste incommunicable ? Que se passe-t-il dans ce temps avec une personne non communicante ? Que reste-t-il lorsque le corps cesse d'être un signe pour devenir une chose dans le monde ? À quoi puis-je encore avoir accès ?

L'apparente absence de réciprocité vient interroger la possibilité de la compassion comme action, et de l'empathie comme affect relationnel. Plus

largement, c'est la reconnaissance d'une appartenance commune à l'humanité qui est en jeu. Si je ne puis me reconnaître en cet autre, si je ne puis reconnaître en lui un semblable, qu'est-ce qui demeure en commun et en relation ? La tentation d'exclure cet autre inquiétant hors de l'humanité peut apparaître. Lorsque la ressemblance n'est pas de l'ordre de la manifestation, une relation peut-elle encore se constituer ? Que peut la chair, lorsque le corps d'autrui est difforme, mourant, ou « perd la tête », lorsqu'une réciprocité dans la communication n'est pas avérée ? Que pouvons-nous, lorsque nous sommes exposés à l'altération de la réciprocité ? L'expérience reconnue d'une précarité de la ressemblance peut être l'occasion de chercher d'autres voies de l'empathie, sinon de la compassion, à partir du corps et de la vulnérabilité. Comment cette expérience est-elle à la fois la tentation de rejeter l'autre hors de l'humanité, et paradoxalement ce qui révèle notre fonds commun d'humanité ? L'inquiétante étrangeté se voit manifester un appel éthique. Cette résistance que je peux éprouver devant l'extrême vulnérabilité de l'autre peut produire en moi une double révélation sur moi-même, celle d'une vulnérabilité fondamentale et première qui met en relation, comme celle d'une dépendance fondamentale qui se manifeste comme interdépendance. Paradoxalement, l'exposition à autrui dans une absence de réciprocité avérée nous révèle une proximité, un en commun en deçà de ce que je peux imaginer ou projeter et que je suis tenté de fuir et qui nous lie. Elle m'invite à ne pas séparer la détresse que je vois en l'autre, que je prête à l'autre, et ma propre détresse. Cette vulnérabilité que je constate chez l'autre n'est pas seulement la mienne, mais la nôtre dès l'origine. Ces expériences limites nous enjoignent à prêter attention à notre commune humanité à partir de la reconnaissance d'une expérience commune de vulnérabilité et de dépendance.

7. Discussions avec Levinas

7.1. La responsabilité n'est-elle qu'une compassion déguisée ?

Contrairement à la compassion, la responsabilité n'est pas un sentiment moral ni une attention spécifique à la souffrance de l'Autre. Elle est radicale, elle est l'impossibilité de ne pas être responsable – « je suis otage ». Idéalement, mais en réalité nous avons besoin de prêter attention au particulier, au contexte. Dans la compassion il y a une localisation beaucoup plus restreinte. *La perspective de la compassion est indissociablement éthique et politique, car elle élabore une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité.* Elle transforme la nature même du questionnement moral. Elle apporte des réponses pratiques à des besoins spécifiques qui sont toujours ceux d'autres singuliers, et une sensibilité aux détails qui importent dans les situations vécues.

La compassion vise à redéfinir la morale à partir de son lien avec la vulnérabilité structurelle de l'existence, et à critiquer l'idée que la philosophie morale puisse se réduire à des questions d'obligation et de choix. Comme si un problème moral, en étant formulable en ces termes, devenait ainsi traitable. Par exemple, l'histoire du féminisme commence précisément par une expérience d'expression, dont les éthiques du *care* rendent compte concrètement dans leur ambition de mettre en valeur une dimension ignorée, non exprimée de l'expérience. Pour le dire autrement, elles permettent d'exposer sans métaphysique.

À cet égard, Martha Nussbaum revendique la recherche d'un « équilibre perceptif » qui produirait une alternative au raisonnement moral et au manque d'attention à des réalités négligées, invisibilisées. À l'idée d'une conscience déjà établie et « réceptive », elle substitue celle d'une conscience qui n'est «

quelque chose » qu'en tant qu'elle vise intentionnellement le monde. Chez Levinas il y a d'abord la présence de l'autre, et ensuite la responsabilité. La vulnérabilité et la responsabilité sont secondes à l'arrivée de l'Autre (dans un sens ontologique, pas hiérarchique ni chronologique). La définition de l'autre, pour Levinas, vient avant moi, me précède. L'Autre comme un infini, et non comme une relation. Je deviens moi-même en étant responsable de l'Autre. Ma propre vulnérabilité, je la saisis par rapport à l'autre et non par rapport à l'existence, comme la mort, qui est toujours uniquement celle d'un autre, au sens du vécu, de l'imaginable.

La responsabilité pour autrui, répondre d'autrui, répondre à autrui n'est pas, écrit Levinas, « un accident arrivant au Sujet ». Elle ne découle pas d'une « nature » de l'homme devenant à l'occasion « bonne », pas plus qu'elle n'est précédée d'une liberté qui lui ferait décider, de manière sartrienne, de s'engager pour autrui. Le moi est responsable pour autrui, avant même d'être Moi, otage d'autrui avant d'être libre. L'exigence éthique est « toujours déjà là », par autrui. Penser l'altérité signifie alors se plonger sur la responsabilité humaine.

L'immédiateté – sans délai, sans recul – est essentielle pour la compassion ainsi que pour la responsabilité lévinassienne. Dans l'un et l'autre cas, il y va d'un partage. La compassion repose sur un partage affectif, sur une participation (*Teilnahme*) qui va même jusqu'à l'identification (*Identifizierung*). Mais que veut dire partager ? Diviser en parts, en lots ? Ou bien avoir part, prendre part à, posséder en commun quelque chose avec quelqu'un ? La peine, la douleur, la souffrance, le mal peuvent-ils se diviser, se répartir et, par là même, se réduire, s'alléger ? Peuvent-ils se dupliquer sous l'effet de la participation ? Et par quel miracle mimétique ?

À ce stade nous devenons conscients des différences entre ces deux notions : la compassion consiste en une expérience à la fois affective et spontanée. Cette spontanéité signifie qu'elle ne résulte d'aucune mise en

parallèle, d'aucun exercice de comparaison, d'aucun calcul préalable. Si dans les deux cas Autrui joue le rôle de la loi morale, la vraie différence entre la compassion et la responsabilité consisterait à savoir si les deux sont capables de créer en même temps une relation et une transcendance, un infini. L'amour surnaturel que décrit Weil, est-il l'autre nom de la responsabilité lévinassienne ou de la compassion ?

7.2. Dépasser l'éthique lévinassienne : une éthique de l'engagement

Le malheur réside dans les conditions qui condamnent les hommes à l'impuissance et à l'apathie et qui devraient cependant être transformées par eux.

T. W. ADORNO, *Dialectique négative*

Pour pouvoir s'engager, il faut que nous puissions mettre en gage notre parole. Mais, pour cela, il faut avoir le sens de « la parole donnée » – celle que je donne en gage et qui m'engage. Car, pour s'engager, nous devons donner quelque chose de nous qui soit plus fort que notre engagement lui-même. Cet « autre chose » est mon « poids éthique ». Cet engagement au-delà de tout engagement ponctuel trouve sa source dans une éthique universelle. Universelle parce qu'universellement vécue à travers la vulnérabilité inhérente à l'être humain, et non uniquement accessible par la voie de la raison. Une éthique radicale, libérée des catéchismes et particularismes moraux. Seule une éthique radicale empêcherait des calculs politiques et permettrait un engagement originaire.

La notion d'engagement renvoie aux concepts bien compris de transcendance et de liberté. L'engagement originaire du pour-soi découle de sa facticité et de son incarnation. La transcendance du pour-soi n'est possible

qu'à partir d'un tel engagement ou enracinement dans le monde., qu'elle soit comprise comme l'« être-là » sartrien ou le « me voici » lévinassien.

La philosophie morale fondée sur des principes universalistes intouchables ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les implications politiques et sociales de l'individualisme dans le monde contemporain. Ce qui guide notre action, ce ne sont pas tant des principes moraux, abstraits et univoques qu'une forme de moralité qui prend sa source dans le particulier, dans ce qui est important, urgent pour le maintien, la conservation de l'humanité et de la vie telle que nous l'éprouvons : une éthique corporelle, affective, sociale, celle de la compassion. Nous nous devons de reconnaître non seulement l'existence d'une vulnérabilité commune, constitutive des hommes, mais aussi les vulnérabilités particulières de certains sujets ou populations (enfants, personnes malades, âgées, migrantes, etc.). Certains individus vivent de manière plus fragile que d'autres en société, et il est nécessaire de les accompagner plutôt que de les isoler et de les considérer comme socialement inadaptés (selon un idéal d'autonomie). Ainsi, une activité éthique et politique, valorisée par l'éthique du *care*, en faveur de l'activité humaine, doit être intégrée à l'idée de justice afin de prendre en compte les spécificités des individus, tant négligées par les théories morales précédentes.

La noblesse de la compassion est dans sa recherche des moyens de vivre ensemble, de comprendre ce qui ne nous vient pas de manière spontanée, et de construire le bien collectif dont dépend le bien individuel. En reconnaissant ce besoin que nous avons d'autrui, nous reconnaissons tout autant les principes de base qui inspirent les conditions sociales, démocratiques, de ce que nous pourrions appeler la « vie bonne ». Celles-ci sont les conditions critiques de la vie démocratique en ce qu'elles relèvent d'une forme de pensée de l'autre, et de le comprendre. Il faut toujours penser et repenser ensemble ce que pourrait être une vie bonne, car nous ne pouvons pas la penser exclusivement comme une vie bonne de l'individu. Si

ces deux « vies » existent bien – ma vie et la vie bonne, comprises comme une forme sociale de vie –, alors l’une est impliquée dans l’autre. Nous sommes vulnérables aux autres et aux institutions, et notre exposition partagée à la vulnérabilité n’est rien d’autre que le terreau de notre égalité potentielle et de nos obligations réciproques de produire ensemble les conditions d’une vie digne d’être vécue. Ce qui consiste à savoir comment mener à bien sa propre vie.

Conclusion

La tâche propre de l'épistémologie de la compassion est herméneutique et historico-critique, car elle consiste à faire apparaître des organisations du concept, quand bien même elles seraient inachevées ou imparfaites, des difficultés, ou obstacles, ou incohérences, des ouvertures, des points sensibles. Surgit alors la dialectique de la compassion : faite de ruptures et de reprises, pour une prise de conscience de l'interdépendance humaine, de la vie comme mouvement entre moments de dépendance et moments d'autonomie ; pour mieux saisir les contours de notre vie affective et les ressorts sensibles de la vie collective.

La compassion pourrait ainsi être donnée en paradigme de la sensibilité. Celui qui est capable d'éprouver de la compassion est celui qui est capable de « se laisser toucher », le toucher étant lui-même le paradigme de l'expérience sensorielle. La notion de « culture sensible³⁶¹ » désigne ce qui est éprouvé et ce qui ne peut pas être éprouvé au sein d'une culture en un temps donné.

Peut-être que la compassion, au sens de la prise de conscience des émotions ressenties par une autre personne, est finalement universelle, même si elle nécessite pour ainsi dire une alphabétisation émotionnelle, afin de sortir de la logique d'assignations de la sensibilité.

Néanmoins, nous pourrions également postuler que dans nos sociétés hyper individualisées nous vivons dans un état de distanciation de la sensibilité, de son anesthésie. Nombreux sont les exemples que nous pourrions ici aborder, mais que nous laissons pour la dernière partie de cette thèse. Prenons néanmoins un exemple, le plus dramatique d'une certaine

³⁶¹ Alain Corbin, « Histoire et anthropologie sensorielle » *Le temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1998 [1991], p. 228.

manière, mais aussi le plus parlant – celui de la non-assistance à personne en danger.

Aujourd'hui, « la non-assistance à personne en danger » peut nous laisser penser une impossibilité de mobiliser un souci pour l'autre en l'absence de législation. Sommes-nous donc contraints d'en passer par la loi pour pouvoir nous soucier des autres et de la Cité ? Cela reviendrait à considérer avec Hobbes que « l'homme n'est qu'un loup pour l'homme ». Le souci de l'autre et de la Cité serait-il si éloigné de notre condition humaine ? Ne naturalisons-nous pas de la sorte l'idéal d'un *Homo œconomicus*, d'une rationalité libérale dessinant un individu égoïste, libre et autonome ? Le sujet humain vu comme individu autonome et indépendant aurait-il perdu l'habitude de percevoir sa propre vulnérabilité (et celle des autres), aveuglé par l'idéal de cette autonomie ?

L'article 223-6 du Code pénal français condamne l'abstention volontaire de porter assistance à une personne en péril. Cette disposition s'accompagne d'une atténuation de la responsabilité pénale (art. 122-7) si l'action du sauveteur a des conséquences néfastes, à condition que les moyens employés soient proportionnés au danger.

Quiconque pouvant empêcher par son action immédiate, sans risque pour lui ou pour les tiers, soit un crime, soit un délit contre l'intégrité corporelle de la personne s'abstient volontairement de le faire est puni de cinq ans d'emprisonnement et de 75 000 euros d'amende.

Sera puni des mêmes peines quiconque s'abstient volontairement de porter à une personne en péril l'assistance que, sans risque pour lui ou pour les tiers, il pouvait lui prêter soit par son action personnelle, soit en provoquant un secours³⁶².

Bien que le langage de cet article se réfère exclusivement à l'individu en danger et à l'individu qui s'abstient de porter secours, leur intention est de punir tous les individus qui ne sont pas capables de s'unifier et de se

³⁶² C. pén., art. 223-6, al. 1 et 2.

constituer en groupe. Seule la constitution d'un groupe – dont l'union accroît le pouvoir et la force – est en mesure d'écarter la peur, empêchant ainsi un danger encore plus grand. Pour que cela soit possible, il nous semble nécessaire d'abandonner d'abord – et le plus rapidement possible – les vieilles réflexions romantiques sur l'empathie ou la compassion : en tant qu'impulsion ou capacité à « prendre la place » de la victime, ou à « se mettre à la place » de la partie lésée ou de celle qui souffre et qui est en souffrance. Nous avons affaire à quelque chose d'entièrement différent. Nous pensons que le groupe, c'est-à-dire l'action sociale et disciplinée, une multitude d'actes engagés, peut rapprocher les individus (un tel acte est *a priori* empathique et compassionnel), réduisant ainsi la violence et la douleur. C'est à ce stade que l'on peut commencer à parler de la compassion en tant qu'institution.

Comment alors inviter la société au plus profond de nous, sortir de la perception très intimiste de la compassion, du désir de décloisonner et proposer la compassion comme une grille de lecture nouvelle, une autre forme de socialisation, plus subtile plus complexe ?

Ce que la psychanalyse nous apprend en tant qu'une éthique d'engagement c'est qu'il faut avoir une écoute hypersensible, un outil d'analyse. Ce changement de paradigme s'élabore ainsi par la réactualisation de *valeurs* préexistantes exigeant un raffinement philosophique et la mise en *valeur* de concepts florissants.

Telle aura été en effet la tâche essentielle d'Emmanuel Levinas : traduire en termes éthiques, en termes métaphysiques, le sens de cette attitude de politesse où il en va en réalité d'une relation à l'Infini et à la Transcendance, du *respect inconditionnel de l'altérité de l'Autre*, où se joue aussi le conflit de la violence et de la paix. Voilà pourquoi toute relation est politique. Voilà ce qui permettra l'avènement d'une politique de la compassion.

PARTIE III
POLITIQUE DE LA COMPASSION

Introduction

Dans la partie précédente, nous avons choisi la phénoménologie pour méthode afin de tenter de percevoir et de décrire les phénomènes sociaux que sont l'attention, le malheur, la fragilité, la vulnérabilité, la pitié et la compassion, que nous avons pris pour habitude de ne pas regarder, de ne plus entendre, de ne pas considérer comme ce qui pourrait être mis en œuvre sur le plan politique – par endurcissement ou par commodité. Cependant, nous voudrions ici faire apparaître la compassion en tant que dispositif intellectuel indispensable à l'analyse de nos sociétés contemporaines, une philosophie de la compassion, attentive aux souffrances et fragilités³⁶³ individuelles, à la précarité sociale et aux vulnérabilités communes, tout en étant à l'écoute de nos besoins vitaux et de nos capacités partagées, afin de rendre visibles les éléments qui jusqu'à présent ont bien peu pesé dans les esprits et dans l'espace théorique et politique.

C'est du fait de sa sensibilité aux conditions sociales et aux actes moraux que nous l'abordons ici. Elle témoigne de nos désirs de vivre ensemble des vies dignes d'être vécues. Il ne s'agit pas de procéder à une idéalisation sans critères, mais de mettre en évidence la nécessité de reconnaître et d'instituer la compassion au cœur du présent politique et cosmopolitique. Car il revient, sinon à la politique, du moins au droit, de fixer les modalités de l'agencement du spontané et du réfléchi.

³⁶³ La philosophe Estelle Ferrarese insiste sur la distinction entre fragilité et vulnérabilité, la première étant perçue et ressentie comme étant plutôt de l'ordre de l'intime (« je suis fragile ») et la seconde relevant de l'exposition dans la sphère publique (« je suis vulnérable » vis-à-vis de quelque chose ou par rapport à la situation dans laquelle je me retrouve). Cette distinction est également abordée par Judith Butler, qui introduit la notion de précarité pour accentuer cette exposition. Voir, à ce sujet, Estelle Ferrarese, « Vivre à la merci. Le *care* et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines », art. cit. ; Estelle Ferrarese. « Les vulnérables et le géomètre », *Raison Publique*, n° 14, 2011, p. 17-37.

Dans cette troisième partie, nous aborderons des questions centrales sur les rapports entre philosophie et politique : le lien entre apparence et contenu dans l'examen des problèmes moraux, le caractère de l'attention et de la connaissance morale, l'utilisation des émotions dans la délibération politique, ainsi que les relations entre solidarité et subjectivité, affectivité et engagement, éthique et politique, ontologie et politique. En effet, nous défendrons une conception pointue de la connaissance morale : d'une part, elle dépend des émotions autant que de la raison, d'autre part, la perception des situations et des individus prévaut sur la reconnaissance de règles abstraites. Cette vision, loin d'être irrationnelle ou imprécise, témoigne d'une rationalité supérieure et d'une précision plus adaptée à son objet.

De plus, nous considérons que c'est dans des formes que nous jugeons souvent plus politiques que philosophiques que ce projet moral trouve son expression et sa manifestation les plus appropriées. Pour mieux prendre en compte le concept de la compassion, nous devons élargir notre champ de compréhension de la philosophie morale et politique. Ainsi, nous clarifierons la nature de la relation entre la compassion et la politique, qui est la question centrale de cette thèse. Loin de prétendre à un examen ou à une défense exhaustive de la compassion, nous nous contenterons de décrire ses éléments indispensables, ainsi que sa relation avec la conception éthique et le rôle que nous lui accordons en politique.

Les éthiques du *care*, une géopolitique de la compassion et son usage politique tous reconduisent à cette dernière partie et à l'interrogation sur la place sociale de la compassion et sur les moyens qui permettraient d'en élaborer une philosophie ainsi qu'une politique.

1. L'avènement d'une politique de la compassion

1.1. Hannah Arendt, la Révolution française et la politisation de compassion

Plusieurs penseurs aux dispositions théoriques et idéologiques différentes dénoncent le rôle politique de la compassion. Le philosophe américain Clifford Orwin, l'un des principaux détracteurs de la compassion dans le monde universitaire contemporain, évoque ainsi le « triomphe de la compassion », qui a, selon lui, non seulement un statut élevé et incontesté, mais est devenue l'objet d'un véritable culte, non seulement dans nos vies privées, mais aussi dans l'espace public³⁶⁴. Cette observation est conforme à celle de certains auteurs français. Tandis que dans *L'homme compassionnel*, Myriam Revault d'Allonnes constate qu'un puissant « déferlement compassionnel » marque nos sociétés contemporaines³⁶⁵, le sociologue libertarien Raymond Boudon trouve dans la compassion « une valeur essentielle de nos sociétés contemporaines³⁶⁶ ».

Si la compassion fait effectivement l'objet d'un tel culte, il semble raisonnable de penser que le nombre de ses partisans n'a fait qu'augmenter ces dernières années, comme le suggère Sophie Bourgault³⁶⁷. En effet, Clifford Orwin écrivait à la fin des années 1980 que « [l]a plupart des

³⁶⁴ Voir, à ce sujet, Clifford Orwin, « Le triomphe de la compassion », *Commentaire*, n° 43, 1988, p. 613-623 ; et Clifford Orwin, « Le triomphe de la compassion II », *Commentaire*, n° 44, 1988, p. 955-962.

³⁶⁵ Voir Myriam Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, *op. cit.*

³⁶⁶ Raymond Boudon, « Effets pervers de la compassion », *Commentaire*, n° 117, 2007, p. 287-289.

³⁶⁷ Sophie Bourgault, « Compassion and the Public Sphere : Hannah Arendt on a Contested Political Passion », in Rebecca Kingston, Kiran Banerjee, James McKee, Yi-Chun Chien et Constantine Vassiliou (dir.), *Emotions, Community, and Citizenship*, Toronto, University of Toronto Press, 2017.

Américains convenables sont “libéraux”, et c’est avec les “libéraux” que nous inclinons à associer la compassion. [...] “libéral” est le nom qui suit l’expression “bleeding heart” [“cœur qui saigne”]³⁶⁸ ». Selon Kenneth Minogue, la gauche américaine ne peut être décodée que si l’on parvient à comprendre qu’elle possède une unité émotionnelle issue d’une sensibilité compatissante³⁶⁹. Mais l’âge postmoderne semble avoir troublé les esprits : de Marvin Olasky et Myron Magnet à George W. Bush et David Cameron, en passant par les philosophes Roger Scruton et Philip Blond, les néoconservateurs, à travers le concept de *conservatisme compassionnel*, cherchent à tout prix à s’approprier cette « vertu »³⁷⁰. Dans le paysage politique nord-américain, comme dans celui de la France, la compassion fait l’objet de vives rivalités entre la gauche et la droite (comme nous l’avons déjà noté, Martine Aubry et Nicolas Sarkozy³⁷¹ l’ont placée au cœur de leur programme politique).

Dans cette lutte symbolique pour l’interprétation dominante de la compassion, on invoque souvent – en la critiquant ou en la soutenant – la figure d’Hannah Arendt et notamment ses réflexions dans *Essai sur la révolution*. En effet, Hannah Arendt est la seule parmi les auteurs contemporains à avoir rappelé dès la fin des années 1950 le rôle politique de

³⁶⁸ Clifford Orwin, « Le triomphe de la compassion », art. cit., p. 613.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 613.

³⁷⁰ Quant à la France, à ce sujet la situation est un peu plus complexe. À titre d’exemple, lors du débat de l’entre-deux tours de l’élection présidentielle de 1974, François Mitterrand soutenait l’idée d’une distribution plus équitable des richesses en affirmant que si « c’est presque une question d’intelligence, c’est aussi une question de cœur ». Valéry Giscard d’Estaing, candidat de la droite libérale de l’époque, lui répond : « Tout d’abord je trouve toujours choquant et blessant de s’arroger le monopole du cœur. Vous n’avez pas, monsieur Mitterrand, le monopole du cœur ! Vous ne l’avez pas. J’ai un cœur comme le vôtre qui bat à sa cadence et qui est le mien. Vous n’avez pas le monopole du cœur. » Sur ce point, voir, Christian Le Bart, *Les émotions du pouvoir. Larmes, rires, colères des politiques*, « 3. La sanction des émotions déplacées », Paris, Armand Colin, 2018, p. 99-130.

³⁷¹ Voir, à ce sujet, Myriam Revault d’Allonnes, « Le zèle compassionnel de Nicolas Sarkozy », *Esprit*, novembre 2007, p. 143-154 ; Hélène Thomas, « Les socialistes français. Vers la société du soin mutuel (Care) », *Cités*, vol. 43, n° 3, 2010, p. 67-87.

la compassion³⁷². Si la compassion est un phénomène aussi ancien que le monde humain, elle est bien plus récente en tant que fondement politique et les prémices du recours politique à la compassion se trouvent ainsi dans la sacralisation de l'idée de souveraineté populaire et de l'égalité, déjà à la Révolution française.

Arendt évoque le fait que le cours de la Révolution française a été détourné par l'immédiateté de la souffrance³⁷³. Durant cet épisode historique caractérisé par la douleur, la souffrance et la pitié qu'il a suscitées, de nombreux dirigeants se sont référés à l'opinion publique pour renforcer leurs propres attitudes. Cette approche est très différente du mépris et de la vanité des autres dirigeants politiques à l'égard des masses qui prévalait dans le monde entier. Poussés par la pure nécessité de leurs corps, les dominés sont devenus acteurs politiques et la question de leurs droits est ainsi mise au premier plan du débat politique. Arendt souligne que ce contexte social – ne serait-ce que le contexte de la pauvreté, qui a mis les hommes sous la dictée absolue de leur corps, du pur besoin et de la nécessité – est indispensable au développement de la compassion et de sa « forme perversie », la pitié.

La transformation des droits de l'homme en droits des sans-culottes³⁷⁴ devient à un moment donné l'une des préoccupations majeures de la société. Le théoricien le plus illustre de cette vision de la révolution basée sur l'empathie est Karl Marx, dont l'argument était que dans la pauvreté on peut trouver un potentiel politique de premier ordre. Arendt soutient que Marx avait en commun avec divers théoriciens de son époque les idées de superstructure

³⁷² Claudine Haroche, « La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII^e siècle », art. cit., p. 11. Dans les pages suivantes, nous résumerons les thèses principales de Hannah Arendt sur ce sujet, établies dans son ouvrage *Essai sur la révolution*.

³⁷³ Dans son argumentation sur la compassion, Hannah Arendt fait également appel à certains auteurs classiques, notamment américains, dont le célèbre auteur de *Moby-Dick*, Herman Melville, et certaines de ses œuvres moins connues.

³⁷⁴ Voir, sur ce point, également Hannah Arendt, *De la révolution*, « Chapitre II. La question sociale », Paris, Gallimard, 2012 [1963].

et d'infrastructure, mais que ce qui était unique dans son travail, c'était la reconnaissance de la capacité de transformation associée à la pauvreté. Il a de plus épousé l'idée que la pauvreté est un phénomène historique et non naturel, le résultat de la violence sociale et non de l'incapacité individuelle. Marx a également renforcé la perspective selon laquelle la vie représente un *summum bonum* et le maintien d'une vie digne est le plus important des objectifs de la vie.

Arendt affirme ainsi que les passions et les émotions trouvent leur place en politique à la Révolution française, et notamment dans la vision de la libération des pauvres. Tout à fait différente du cas français, la révolution américaine, par exemple, n'avait pas été motivée par le besoin social, et c'était là la distinction essentielle entre ces deux événements. La question capitale dans le cas américain n'était pas de déterminer l'ordre de la société – question sociale –, mais plutôt une forme appropriée de gouvernement politique – question politique –, voire « la constitution de la liberté ». La représentativité gouvernementale est une forme de privilège très différente de la libération de la pauvreté. L'idée de la lutte des classes est chargée d'empathie, et réécrire l'histoire en termes de lutte des classes signifie en fait réhabiliter ceux dont la vie est marquée par la pauvreté.

Alors que la révolution américaine était conduite par l'idée de la liberté, la Révolution française était inspirée par celle de l'égalité, ce qui aboutit à l'apothéose politique de la compassion. Les *conditions nécessaires* à cette situation se trouvent dans le contexte social. En effet, Arendt prétend que puisque la pauvreté était pratiquement absente des États-Unis du XVIII^e siècle, la passion la plus profonde à suivre la pauvreté, à savoir la compassion, en était également absente. Cependant, le contexte social n'est pas une *condition suffisante* pour appréhender la compassion, laquelle n'est pas le simple reflet des conditions de la misère. À l'époque de la domination de la religion chrétienne – idéologie animée par la compassion –, on retrouve une extrême

misère sociale, pour autant la compassion était le plus souvent tenue à l'écart du domaine public. C'est précisément au cours du XVIII^e siècle et depuis la Révolution française que cette indifférence a eu vocation à disparaître. Les conditions suffisantes à ce fait pourraient être trouvées dans deux directions : 1) selon Rousseau, il s'agit d'une époque où les citoyens sont consternés à la vue de leurs semblables qui souffrent ; 2) l'idéologie égalitaire règne dans l'esprit de certains dirigeants politiques.

Après que l'hypocrisie et la misère ont été exposées, la rage a suivi : ceux qui ont souffert ont fini par produire de la rage. La rébellion politique du tiers état a donc commencé lorsque la menace de la misère de masse est apparue. Seule la perspective de la pauvreté, plutôt que les frustrations ou les ambitions individuelles, pouvait susciter la compassion. La compassion s'incarne surtout dans le discours de Robespierre, l'un des ténors du barreau de la révolution, selon lequel tout ce qui doit servir à la vie doit être un bien commun. Dans l'*Adresse de Maximilien Robespierre aux Français* de juillet 1791, il évoque un « zèle compatissant », ainsi que cet « élan impérieux qui nous attire vers les hommes faibles », et la capacité de souffrir avec « l'immense classe des pauvres »³⁷⁵.

En effet, l'idée de vertu, telle que Robespierre l'entendait, n'avait pas grand-chose à voir avec le génie, mais était précisément l'identification de la volonté des dirigeants avec celle du peuple (l'observation des souffrances du peuple par ceux qui occupent des positions dominantes et qui n'ont pas été eux-mêmes exposés à ces souffrances). L'intérêt du peuple était l'idée conductrice de la Révolution française, et le malheur et la tristesse coïncident avec l'empathie et la compassion. Jusqu'à la définition de la notion de peuple est née de l'idée de compassion : Robespierre et Sieyès, par exemple, utilisaient l'expression « le peuple toujours malheureux ».

³⁷⁵ Hannah Arendt, *On Revolution*, op. cit., p. 75.

Les bâtisseurs de la Révolution française avaient ouvert la sphère publique à la multitude des pauvres qui souffraient collectivement. La question clé ici était le *désintéressement* : la capacité de s'immerger dans la souffrance d'un autre être humain sans avoir un intérêt particulier dans cet acte. La force de la compassion réside en ce qu'elle a ouvert les portes de celui qui souffre à la souffrance des autres. La révolution s'affirmait aussi par le fait que les riches avaient retrouvé le lien naturel entre les hommes (le vice de la révolution commence là où finissent la compassion, la souffrance avec les autres, la passion, la capacité de souffrir). Les *malheureux* ne produisent de la rage que lorsque le zèle compatissant des révolutionnaires accompagne leur action.

La compassion a donc été la source de l'esprit et de la légitimité de ceux qui ont préparé et agi pendant la Révolution française. Si Rousseau a introduit l'idée de compassion dans le domaine politique, Robespierre l'a introduite dans le domaine des événements historiques. En effet, Arendt argue que non seulement l'idée de la volonté générale de Rousseau³⁷⁶, mais aussi celle de la « terreur de la vertu » de Robespierre ne peuvent être appréhendées de manière appropriée sans prendre en compte la clé de la compassion. Robespierre a avancé l'argument selon lequel c'était la compassion pour les malheureux de la part de ceux qui jouissaient d'une meilleure position qui était le moteur de l'unité de la nation. Quoi qu'il en soit, avec la Révolution française, la compassion fut établie comme la passion politique suprême et la plus haute vertu politique républicaine.

Étant donné que Hannah Arendt appartient à la tradition des penseurs libéraux qui considèrent la liberté comme l'objectif politique principal, il n'est

³⁷⁶ La bonté de l'homme dans l'état de nature était presque une évidence pour l'auteur du *Contrat social*. Sa compassion pour la souffrance des individus est en partie due à l'égoïsme inné de la société. Quand les malheureux sont apparus dans les rues de Paris, il semblait que l'*homme naturel* décrit par Rousseau était également réapparu. Comme nous avons déjà souligné dans la partie I de cette thèse, la rébellion de Rousseau contre la raison l'oblige à diviser l'âme en deux et institue ainsi l'idée de compassion.

pas surprenant qu'elle représente l'une des plus ardentes – et certainement la plus célèbre – critiques de la compassion. À ses yeux, il s'agit de « la plus puissante et peut-être la plus dévastatrice de toutes les passions³⁷⁷ » : alors que les révolutionnaires américains attachés à la cause de la liberté avaient la lucidité d'adhérer au modèle séculaire du règne de la raison sur les passions, les révolutionnaires français avaient pour leur part perverti leur désir de liberté par leur puissante compassion pour la misère du peuple.

« Les hommes de la Révolution entreprirent d'émanciper le peuple non pas en tant que futurs citoyens, mais en tant que malheureux.³⁷⁸ » Depuis cette époque, regrette Arendt, « la passion de la compassion a hanté et conduit les meilleurs hommes de toutes les révolutions³⁷⁹ ». La compassion est – comme les autres passions – « politiquement parlant [...] sans intérêt et sans conséquence³⁸⁰ », « muette », et constituerait, selon elle, une atteinte à la liberté. Par conséquent, elle devrait rester en dehors de la politique³⁸¹.

1.2. Le lien constitutif entre l'ontologie et le politique

L'ambition de ce chapitre est d'examiner l'avènement, ou plutôt la réhabilitation de la compassion sur la scène politique. Durant la décennie

³⁷⁷ Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*, p. 66.

³⁷⁸ Hannah Arendt, *De la révolution*, « Chapitre II. La question sociale », *op. cit.*, p. 168.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 65.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 81.

³⁸¹ C'est en grande partie sur la base de cette critique de la compassion que beaucoup parviennent à affirmer que Arendt a tenté de « vider » le politique de son contenu affectif. Sophie Bourgault a très bien remarqué les plus grandes contradictions dans cette vision de la compassion de Arendt. Chez elle, la compassion est à la fois hors sujet et sans conséquence politiquement parlant et responsable de la Terreur et de tous les échecs révolutionnaires à partir de 1789 ; si la philosophe renvoie la compassion à la sphère privée, pour autant son idéal politique est resté, malgré cela, un idéal affectif ; enfin, la critique arendtienne de la compassion est, paradoxalement, assez voisine de l'apologie néoconservatrice de la compassion, et l'on peut nouer des liens entre la compassion de Arendt et le déploiement néoconservateur de la compassion. Voir Sophie Bourgault, « Compassion and the Public Sphere. Hannah Arendt on a Contested Political Passion », art. cit.

précédente, nous avons pu remarquer une propagation considérable de la recherche sur les émotions, notamment dans les humanités et les sciences sociales. Qu'elle s'explique par l'acceptation de la force des émotions à mettre l'être en mouvement et à provoquer des changements politiques ou tout simplement par son omniprésence médiatique, nous allons ici tenter d'apporter une réponse à ce surgissement. Afin de mieux cerner cet entremêlement des émotions et du politique, cette relation d'interdépendance, nous allons tout d'abord passer par une généalogie de la place attribuée à la compassion en politique.

Comme nous avons pu le constater dans la première partie de cette thèse, la néo-modernité du concept ne peut être relevée qu'à partir d'une archéologie, une sorte de généalogie, en traversant également les notions qui lui sont apparentées, telles que la pitié, la sympathie et la clémence. Alexis de Tocqueville est le premier à opérer cette généalogie³⁸², en mettant en opposition le sentiment aristocratique aux sentiments démocratiques, afin de fonder une généalogie de ce sentiment dans l'histoire de la pensée occidentale, selon une grille de lecture qui n'est évidemment pas la seule possible. Nietzsche notamment aborde cette généalogie dans des termes complètement différents : il oppose la honte à la compassion³⁸³ et entre dans des rapports de force entre les affects, pour expliquer ce qui s'est passé au cours de l'histoire.

³⁸² Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, Paris, Flammarion, 1981.

³⁸³ Nous souhaitons développer dans une recherche future une analyse approfondie de la relation qu'entretient la honte avec la compassion, voire même postuler que sans honte la compassion est vidée de son sens, n'est qu'une performance, car c'est elle qui lui fournit cette conscience inquiétante. Marc Crépon, notamment dans *Le consentement meurtrier*, propose quatre voies possibles qui permettent de refuser ce consentement et de sortir de la résignation : la honte, la bonté, la critique et la révolte. « On peut avoir honte du monde tel qu'il est, honte de ses propres richesses face à ceux qui n'ont rien, honte de la fortune des puissants lorsqu'elle devient indécente, honte de l'état d'une planète que l'humanité asphyxie, honte des comportements sexistes ou des relents racistes. » Dans son livre *La honte est un sentiment révolutionnaire*, Paris, Albin Michel, 2021, Frédéric Gros s'étend sur cette honte créatrice, qui tout comme la compassion, porte en elle une énergie transformative et témoigne de notre responsabilité.

Nous aurions pu choisir de faire la genèse de ce sentiment à travers une dialectique évidente, avec par exemple la violence ou la force, mais avons opté pour une généalogie d'élargissement démocratique de la compassion, afin d'aboutir à la possibilité de son extension jusqu'au fondement d'une *éthique cosmopolitique*, voire même une compassion non seulement intersubjective mais interespèces et envers la Terre.

1.2.1. Uniformité vs diversité – une alternative réductrice ?

La compassion est sans doute un affect naturel de la créature, qu'éprouve sans intervention de la volonté tout homme normalement constitué à la vue de la souffrance, quelque étrangère qu'elle soit ; elle semblerait donc être le fondement idéal d'un sentiment qui, gagnant tout le genre humain, établirait une société où les hommes pourraient réellement être frères. À travers la compassion, l'humanitarisme révolutionnaire de l'humanité du XVIII^e siècle cherche une solidarité avec le malheur et la misère, pour remonter aux sources mêmes de la fraternité³⁸⁴.

Ce passage de *Men in Dark Times* de Arendt n'est qu'une façon de dire que l'humanité créée par la fraternité convient difficilement à qui n'appartient pas au nombre des humiliés et des offensés, et ne peut y participer qu'au travers de la compassion. La compassion s'éveille ainsi chez tous ceux qui ont honte³⁸⁵ du monde tel qu'il est, au point de vouloir se réfugier dans l'invisibilité, pour ne plus avoir à percevoir le monde visible et à y participer. Il y a aussi cette « autre » honte qui, quand elle affecte les relations humaines, contribue à ce que se développe une acosmie absolue – à la place d'une compassion engagée – ou ce sentiment de ne pas être relié à un monde commun à tous. Dans une telle absence de monde, il est facile de conclure que l'élément

³⁸⁴ Hannah Arendt, « De l'humanité dans de "sombres temps". Réflexions sur Lessing », in *Vies politiques [Men in Dark Times]*, Paris, Gallimard, 1986, p. 23. Il s'agit d'une conférence donnée en 1959 par Hannah Arendt à l'occasion de la réception du prix Lessing.

³⁸⁵ Comme nous l'avons évoqué précédemment, Marc Crépon, dans *Le consentement meurtrier*, décrit précisément cette honte intrinsèquement liée à l'idée de l'humanité, de l'appartenance au monde tout simplement.

commun à tous les hommes n'est pas le monde, mais une « nature humaine³⁸⁶ ».

Cependant, cette « nature humaine » et l'humanité correspondante ne se manifestent que dans l'obscurité, et ne peuvent donc pas être identifiées dans le monde, car dans des conditions de visibilité, elles se dissipent. « Elle est invisible à la façon des organes internes, qu'on sent aussi fonctionner ou non sans rien y pouvoir³⁸⁷. » Alors où et comment « trouver ce lien assez fort³⁸⁸ », le seul à permettre de faire monde, de nourrir un *amor mundi*?

De plus, les passions, bien que leur siège soit invisible, ont une qualité d'expression bien à elles : on rougit de honte ou d'embarras, on pâlit de crainte ou de colère, on irradie le bonheur, on semble découragé, et il faut une bonne dose de contrôle de soi-même pour empêcher les passions de se montrer³⁸⁹.

Néanmoins, le risque de l'indistinction de l'objet, de la disparition des lignes d'opposition, reste la préoccupation majeure de l'œuvre arendtien, notamment à travers le concept de *pluralité*³⁹⁰, qui nous intéresse au plus haut point dans cette thèse, car selon Arendt c'est précisément ce qui rend possible la compassion. Lorsqu'une humanité veut s'unifier selon un principe d'extension maximale, il faut qu'en retour se réduisent toutes les

³⁸⁶ Dans l'insistance même de Arendt sur le constat qu'il n'y a pas de « nature humaine », juste une « condition humaine », nous nous permettons de voir une contradiction, car si Arendt affirme que « le dessein des idéologies totalitaires n'est pas la transformation du monde extérieur ni la transmutation révolutionnaire de la société mais la transformation de la nature humaine elle-même », son analyse des camps montre combien au contraire toute tentative de transformation de la « nature » humaine conduit nécessairement à sa destruction. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 810.

³⁸⁷ Hannah Arendt, « La pensée », in *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 2018, p. 101.

³⁸⁸ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2002, p. 93.

³⁸⁹ Hannah Arendt, *De la révolution*, « Chapitre II. La question sociale », *op. cit.*, p. 101.

³⁹⁰ Arendt définit la pluralité comme « le fait que ce sont des hommes, et non l'Homme, qui vivent sur la terre et habitent le monde », et que c'est la condition de l'action humaine « parce que nous sommes tous les mêmes, c'est-à-dire humains, de telle sorte que personne n'est jamais le même que quiconque a vécu, vit ou vivra ». Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 7-8.

caractérisations qui définissent l'être humain dans sa spécificité. « Parce que la compassion abolit la distance, l'espace temporel entre les hommes où se situe le politique et tout le domaine des affaires humaines, elle reste, politiquement, sans pertinence ni portée. Pour citer Melville, elle est incapable d'« établir des institutions durables³⁹¹. »

Selon l'interprétation de Hannah Arendt, la compassion ne renvoie pas à des singularités particulières, mais à une universalité tellement abstraite qu'elle devient inopérante, créant un effacement des subjectivités. Nous ne partageons pas cette vision, et postulons au contraire que la compassion individualise, à la différence de la pitié³⁹² qui court le risque de la démagogie ou de la condescendance, ainsi que le regroupement par la souffrance qui assignerait ainsi l'être humain à sa souffrance. Peut-être interprétons-nous la compassion comme Arendt interprète la pluralité, qui renvoie à la fois à l'égalité et à la distinction, au fait que tous les êtres humains appartiennent à la même espèce et se ressemblent suffisamment pour se comprendre, mais qu'aucun d'entre eux n'est jamais interchangeable, puisque chacun d'entre eux est un individu doté d'une biographie et d'une perspective unique sur le monde.

1.2.2. L'universalisation d'un sentiment ou il n'y a de l'universel que dans ce qui est universellement ressenti

Pour Rousseau, cette universalité ontologique devient presque factuelle, mondaine, représentant un monde unifié autour d'un affect commun. Rousseau explique que la pitié³⁹³ est un sentiment universel, mais surtout

³⁹¹ Hannah Arendt, « Chapitre II. La question sociale », art. cit., p. 129.

³⁹² Nous pourrions imputer cette indifférenciation de l'usage des mots « pitié » et « compassion » à la duplicité inhérente au phénomène, et ainsi assigner au caractère négatif le nom de pitié, et garder pour le caractère positif le nom de la compassion.

³⁹³ Terme employé par Rousseau, mais dont la définition se rapproche plus de ce que nous définissons comme étant la compassion aujourd'hui, notamment quand il élabore la différence entre la pitié avant et après le contrat social, celle altérée par la société, et l'autre naturelle, innée.

originaires, qui tempère l'amour de soi, devenu tellement naturel pour la sensibilité démocratique que nous l'avons projeté dans l'état de la nature³⁹⁴. Ainsi Rousseau donne à la compassion un statut qui n'est plus moral, il la met au cœur de tous les affects, comme une sorte de *Mitsein* (être-avec) fondamental, une manière de se rapporter à l'autre. Il ouvre ainsi une double perspective pour la compassion – à savoir d'un phénomène à la fois moral et ontologique qui qualifie la subjectivité comme telle.

Comme nous l'avons déjà indiqué, Tocqueville quant à lui trace cette histoire de la compassion à travers la dialectique généalogique entre l'aristocratie et le peuple, en travaillant sur les conditions historiques, sociologiques et politiques concrètes qui ont contribué à ce que la disposition à la compassion devienne le sentiment politique dominant, au point d'être valorisée et parfois même politisée dans les cultures occidentales. Cependant, il constate que nous n'avons pas plus de compassion aujourd'hui, nous ne sommes pas plus compatissants, que les anciens ne l'étaient, mais que notre compassion se porte simplement sur davantage d'objets. Une dilution est donc possible, et avec elle un affaiblissement potentiel.

Le paradoxe de cette situation réside dans le fait que ce que nous gagnons en extension, nous le perdons en intensité. Ainsi, une compassion omniprésente – puisque devenue affect démocratique par excellence –, associée à la technologie moderne, qui ne nous laisse rien ignorer des malheurs des autres, même les plus lointains, a contribué à ce que notre sensibilité se porte aujourd'hui sur un plus grand nombre d'objets. De plus, notre imagination nous met ainsi à la place de l'autre, de tout autre, ce qui contribue à cette histoire de l'élargissement de la compassion. Tocqueville insiste sur la dimension universelle, sur le plan ontologique, de la compassion, au point d'en faire une universalité qui n'est plus ontologique, mais qui est

³⁹⁴ Contre l'idée d'un « état de nature » où la guerre est constante et où chaque homme est un loup pour l'autre.

celle de l'ordre social nouveau. Disposition qui devient dominante au titre de sentiment politique, ce qui nous permet de constater la complémentarité des positions de Rousseau et de Tocqueville.

Quand les rangs sont presque égaux chez un peuple, tous les hommes ayant à peu près la même manière de penser et de sentir, chacun d'eux peut juger en un moment des sensations de tous les autres : il jette un coup d'œil rapide sur lui-même ; cela lui suffit. Il n'y a donc pas de misères qu'il ne conçoive sans peine, et dont un instinct secret ne lui découvre l'étendue. En vain s'agira-t-il d'étrangers ou d'ennemis : l'imagination le met aussitôt à leur place. Elle mêle quelque chose de personnel à sa pitié, et le fait souffrir lui-même tandis qu'on déchire le corps de son semblable³⁹⁵.

Tout le problème est de savoir qui est le semblable. Tocqueville poursuit :

[C]haque homme étant également faible sentira un égal besoin de ses semblables ; et connaissant qu'il ne peut obtenir leur appui qu'à la condition de leur prêter son concours, il découvrira sans peine que pour lui l'intérêt particulier se confond avec l'intérêt général³⁹⁶.

Par la pitié et la compassion, le moi s'imagine être l'autre – que le statut de ce dernier soit redouté ou envié. En compatissant à la douleur de l'autre, le moi goûte à l'altérité ; il affirme aussi son propre sentiment d'identité. Ce qu'il est se définit donc par rapport à ce qu'il n'est pas, une altérité qu'il peut néanmoins percevoir à travers des sentiments imaginaires. L'émotion aide le moi à imaginer ce que c'est que d'être l'autre, et donc à réévaluer et réinventer, à la faveur de cet éclairage, ce que cela signifie d'être soi-même. Dans la tension entre le pouvoir et la vulnérabilité, la compassion met à l'épreuve et élargit les limites du moi – en apaisant les craintes de devenir le mauvais autre, mais aussi en nourrissant le fantasme de se transformer en un autre idéalisé.

³⁹⁵ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, op. cit., p. 263-271.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

1.2.3. L'usage démocratique de la compassion et de l'imagination

À un premier niveau de lecture, la pitié rousseauiste apparaît comme étant intimement liée à l'amour de soi et au souci de sa propre conservation. La souffrance de l'autre nous rappelle que notre être est préservé, ce qui procure un sentiment de plaisir. Mais une lecture plus précise nous amène à tenir compte du champ lexical du lieu et de la délocalisation présent dans le texte – « nous met à la place du misérable », « en se mettant à la place de celui qui souffre » – et à mettre au jour la spécificité de la pitié dans la pensée rousseauiste : le spectateur ne ressent pas la souffrance en lui-même mais se transporte par l'imagination en autrui dont il éprouve la souffrance. C'est l'épreuve directe de la souffrance des autres et ainsi le dépassement de l'amour de soi qui s'opère par l'imagination³⁹⁷.

Nous appelons compassion ce que je ressens quand quelqu'un d'autre souffre ; et ce sentiment n'est authentique que pour autant que je comprends que ce n'est pas moi, mais quelqu'un d'autre qui souffre³⁹⁸.

Chez Rousseau, le sentiment précède le raisonnement dans la connaissance des rapports humains. Néanmoins, il prône l'importance de l'éducation des sentiments, ce que l'on comprend bien déjà à travers la distinction qu'il fait entre la pitié qui précède le contrat social et celle qui le suit. C'est en donnant direction et éducation à ses sentiments que « les premières semences de l'humanité » se réveillent chez l'Émile³⁹⁹. Et c'est précisément cette connaissance de l'humanité qui permet, par l'éducation, l'éveil de la capacité compassionnelle fondamentale.

³⁹⁷ Laetitia de Rohan Chabot, « Le rôle de l'imagination dans la naissance du sentiment moral chez Rousseau », *Astérian*, n° 11, 2013.

³⁹⁸ Hannah Arendt, *Responsabilité et jugement*, *op. cit.*, p. 200.

³⁹⁹ Il faut bien préciser qu'Émile présente effectivement le cas idéal, car orphelin et d'une situation financièrement aisée, donc facilement malléable par son éducateur et influencé uniquement par lui.

Rousseau analyse ensuite l'acte par lequel son imagination apprend au jeune homme qu'il a des semblables : « ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité ». « L'imagination nous met à la place du misérable plutôt qu'à celle de l'homme heureux ; on sent que l'un de ces états nous touche de plus près que l'autre. La pitié est douce parce que, en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui⁴⁰⁰. » La reconnaissance de ses semblables, avant de permettre le déploiement du sentiment d'humanité, suppose en amont la découverte d'une nature identique, soumise aux mêmes misères. C'est ensuite seulement, et grâce à l'exercice de l'imagination, que va pouvoir se dévoiler cette communauté de nature.

Ce ne sera qu'après avoir cultivé son naturel en mille manières, après bien des réflexions sur ses propres sentiments et sur ceux qu'il observera dans les autres, qu'il pourra parvenir à généraliser ses notions individuelles sous l'idée abstraite d'humanité, et joindre à ses affections particulières celles qui peuvent l'identifier avec son espèce⁴⁰¹.

Rousseau procède ensuite en précisant qu'il s'agit de deux types de sentiment : celui de l'ordre physique ou de la nécessité naturelle, et celui de l'ordre humain. Ce second sentiment émerge en plusieurs étapes : une première étape affective et interindividuelle, et une seconde plus objective, reposant sur l'étude de l'histoire. C'est seulement après ces deux étapes que l'enfant pourra sentir sa place dans le monde humain. Le sentiment moral à proprement parler constitue l'enjeu de la première étape de cette éducation morale. Le rôle de l'imagination dans la détermination morale de la sensibilité physique et des passions telles qu'il est exposé au début du livre IV de l'*Émile* a déjà été commenté avec précision⁴⁰².

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 504.

⁴⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, *op. cit.*, p. 520.

⁴⁰² Voir notamment Sophie Bourgault, « Compassion and the Public Sphere. Hannah Arendt on a Contested Political Passion », art. cit.

À seize ans l'adolescent sait ce que c'est que de 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 éprouvé⁴⁰³.

Cette logique indéniable, celle de « sensibiliser » l'enfant aux besoins des autres, correspond tout à fait aux découvertes des neurosciences⁴⁰⁴ qui expliquent les phases développementales de l'empathie : un enfant né avec la capacité à ce que les neuroscientifiques et les psychologues ont nommé l'empathie globale, qui se déclenche chez l'enfant dès qu'une autre personne près de lui souffre, est toujours incapable de dissocier par lui-même son propre moi, qui n'est pas en danger, et de chercher à tourner ses émotions vers l'autre. Vers l'âge de deux ans, cette empathie globale⁴⁰⁵ est vouée à se transformer en empathie égoïste, lorsque l'enfant commence à comprendre que ce n'est pas lui mais un autre qui souffre, et qu'il pourra apporter son aide.

⁴⁰³ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, *op. cit.*, p. 504-505.

⁴⁰⁴ Tania Singer (directrice du Département des neurosciences sociales, Max Planck Institute for Human Cognitive and Brain Sciences, Leipzig), dans son travail avec le moine bouddhiste, traducteur français du Dalai-Lama, Matthieu Ricard, nous apprend sur les dangers de l'empathie dans le processus de décision et choix moral : « Un excès d'empathie peut, contrairement à la compassion, provoquer un stress de l'empathie (*empathic distress*), une émotion très négative qui, si elle devient chronique, peut conduire au burn-out, à des pathologies voire au suicide. » ; « La compassion ne mène pas au découragement et à la détresse mais au contraire renforce le courage, l'équilibre intérieur et la détermination d'aider ceux qui souffrent. » Voir, à ce sujet, Tania Singer *et al.*, « Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain », *Science*, n° 303, 2004, p. 1157-1162 ; Tania Singer *et al.*, « Empathic Neural Responses Are Modulated by the Perceived Fairness of the Others », *Nature*, vol. 439, n° 7075, 2006, p. 466-469 ; Anneke E. K. Buffone et Michael J. Poulin, « Empathy, Target Distress, and Neurohormone Genes Interact to Predict Aggression for Others—Even Without Provocation », *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 40, n° 11, 2014, p. 1406-1422.

⁴⁰⁵ Voir, à ce sujet, Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development. Implications for Caring and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Depuis quelques années, philosophes, psychologues et neuroscientifiques enquêtent ensemble sur les émotions et leur lien avec nos jugements moraux. Ces recherches furent longtemps séparées – les neurosciences affectives de celles des sciences sociales. Un espace de convergence s’esquisse aujourd’hui – les neurosciences connaissent un développement foudroyant, notamment grâce à l’imagerie cérébrale et à la révolution affective qui a suivi. D’où l’essor de la neuropsychologie, qui fait naître l’espoir d’une meilleure connaissance du fonctionnement de l’esprit humain et de nos capacités morales (neuroéthique). Nous savons que les émotions participent de manière indissociable à nos décisions rationnelles ; grâce à la neuroimagerie, nous avons ainsi pu rectifier l’« erreur⁴⁰⁶ » de Descartes, qui instaurait une séparation trompeuse entre pensée et « passions ». Il y aurait un risque évident à évacuer de l’analyse le substrat biologique et neuronal de l’émotion, aussi bien que d’exclure l’historicité des émotions.

En constituant le problème moral de l’éducation des enfants comme le noyau de la question sociale – en tant que celle-ci absorbe en elle-même la politique –, Rousseau met l’accent sur des potentialités ignorées, y compris de nos jours. La fonction pédagogique de l’émotion devient évidente, tout en remplissant aussi une fonction que nous pourrions qualifier de fondatrice : celle d’inscrire la Cité au cœur de l’individu. C’est à cette seule condition qu’Émile voit dans les autres hommes des semblables et que sa sensibilité morale s’éveille. Nous pouvons dès lors distinguer un avant et un après l’éveil de l’imagination identifiante, et postuler un dépassement de l’opposition entre l’éthique et la politique.

⁴⁰⁶ Voir Antonio Damasio, *L’Erreur de Descartes. La raison des émotions*, *op. cit.*

1.3. Le *care* comme forme d'existence : existence comme *care*

Les éthiques du *care* étaient parmi les premières à souligner cette erreur dans l'analyse du jugement et du développement moral. Insistant sur la nécessité de ne plus dissocier le processus biologique de maturation et celui social, de l'apprentissage, permettant ainsi de réfléchir à nouveaux frais, loin des logiques marchandes, des pédagogies univoques ou des manipulations politiques, aux possibilités d'enrichissement de notre vie sensible et morale.

Le travail du *care* s'est développé de manière spontanée et s'est ancré dès l'origine dans l'action concrète, par des pratiques dont les motivations étaient d'ordre moral, c'est-à-dire désintéressées, suscitées par un décentrement, une orientation vers quelque chose ou quelqu'un d'autre que soi ou que son intérêt personnel⁴⁰⁷.

Cette orientation qui, comme nous le verrons plus loin, tire sa force de son caractère affectif, voire passionnel, peut être suffisamment puissante pour inciter quelqu'un à agir, à s'exposer en public, à faire preuve de « courage moral ». Ainsi, par exemple, la motivation du mouvement d'opposition à la guerre du Vietnam n'était pas un mal que les étudiants subissaient eux-mêmes, mais celui qui était fait au peuple vietnamien. Des hommes et des femmes comme Rosa Luxembourg qui, dépourvue comme ses pairs juifs du groupe polonais de tout préjugé conventionnel, pratiquait avec eux une éthique faite d'égalité et de « respect mutuel », animés qu'ils étaient par « un sentiment universel d'humanité ». Mais, remarque Arendt, ces motivations morales, un « goût passionné pour la justice », voire la « compassion » que même Marx et Lénine éprouvaient, ont tout de suite été rejetées par Marx lui-même comme de la sentimentalité qu'il fallait garder pour soi afin de « se

⁴⁰⁷ Voir, à ce sujet, Hannah Arendt, « Sur la violence », art. cit. ; Hannah Arendt, *On Revolution*, *op. cit.*

consacrer à la défense des intérêts purement matériels de la classe ouvrière », conformément à la doctrine des intérêts objectifs de classe.

Si la motivation est morale, ou si elle peut donner sa spécificité à l'action, alors l'action est bien politique, car l'expérience dans laquelle les acteurs sont projetés quand ils agissent est irréductible aux motivations morales qui les ont incités à s'y risquer. Nous pouvons ainsi postuler que la motivation morale ne pervertit l'action que si son exhibition devient son enjeu, alors que l'action transfigure la motivation, tout en la laissant transparaître à sa façon.

Il y a longtemps qu'on sait que le rôle de la philosophie n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui est précisément visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes, qu'à cause de cela nous ne le percevons pas⁴⁰⁸.

Ainsi perçu, le rôle de la philosophie pour Foucault coïncide avec la motivation principale des éthiques du *care*, « rendre visible l'invisible », à savoir avec la critique majeure adressée au néolibéralisme – la problématique de la valorisation des identités. Dans la majorité de nos sociétés contemporaines néolibérales, il existe une idée de valeur des individus rattachée à l'unique valeur marchande, créant ainsi un centre et une périphérie de valeurs, de vies que nous mettons en avant et valorisons, et d'autres dont l'existence et la contribution restent dans l'ombre. C'est notamment le cas avec les métiers du soin, mais aussi de tous ceux qui contribuent au dépassement de cette vision des valeurs, largement hors du cadre du soin. Tronto tente de définir les éthiques du *care* comme « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible⁴⁰⁹ ».

⁴⁰⁸ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982), op. cit., p. 540-541.

⁴⁰⁹ Joan Tronto, « Du *care* », *Revue du MAUSS*, vol. 32, n° 2, 2008, p. 244.

Laugier met en avant cette relation fondamentale de la vulnérabilité à la visibilité comme une occasion de réinterroger le concept de *care* à l'aune de ce lien, au-delà des relations *caregiver/care receiver* classiquement thématiques par les éthiques du *care*, afin de prendre en compte les besoins de tout humain dans sa vulnérabilité, et d'y apporter des réponses adéquates.

Voilà pourquoi le *care* est nécessairement enveloppé dans la définition même d'une forme de vie, et qu'il y est si intimement lié, qu'il fait à ce point partie d'une vie humaine, qu'on ne le voit jamais pour ce qu'il est. Mais si nous voulons décrire effectivement ce que sont nos vies, exprimer ce qu'est la vie ordinaire, alors les activités liées au *care* sont centrales ; l'attention au *care* permet un renversement des hiérarchies qui définissaient classiquement la forme de vie humaine (rationalité, autonomie), excluant de cette définition plusieurs catégories d'humains et négligeant la contribution des femmes à cette forme de vie⁴¹⁰.

L'éthique du *care* s'appuie ainsi sur l'analyse des expériences de vulnérabilité pour remettre en question les valeurs prescriptives du néolibéralisme et penser un nouveau mode de rationalité qui laisse une place aux émotions comme la compassion, une des figures principales des sentiments moraux. Cette éthique s'appuie avant tout sur un diagnostic du présent : le « prendre soin » comme condition invisible, mais nécessaire du marché du travail. Car l'entrée dans la compétition des uns n'est possible que parce que d'autres s'occupent des tâches de soin. Se constitue ainsi un monde divisé entre « centre » et « périphérie », une fracture entre le monde valorisé de ceux qui sont hautement « performants », et la marginalisation des donneurs et des receveurs de soin.

[L]e fait que des individus s'occupent d'autres, s'en soucient et ainsi veillent au fonctionnement ordinaire du monde, tout cela va de soi en temps normal, on ne le voit pas. Il y a quelque chose d'extrêmement nouveau dans le fait de prêter attention aux personnes dont on tenait pour

⁴¹⁰ Sandra Laugier, « La vulnérabilité des formes de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, n° 1, 2015, p. 65-80.

acquis qu'elles étaient là pour servir, et dont la fonction apparaît aujourd'hui comme centrale dans le fonctionnement de nos sociétés⁴¹¹.

Le concept de *care* a été inventé en 1982 aux États-Unis⁴¹², dans le traité philosophique de la psychologue américaine Carol Gilligan *Une voix différente*, puis traduit comme concept politique par Joan Tronto⁴¹³. Ce terme est à la fois un verbe d'action qui signifie « s'occuper de », « faire attention à », « prendre soin », « se soucier de » et un substantif qui pourrait selon les contextes être traduit en français par soin, attention, sollicitude, concernement. C'est la parution du livre de Carol Gilligan en 1982 qui avait introduit ce terme dans les débats sociétaux et politiques, devenant par là même le catalyseur des débats sur la question. Nous allons tenter de démontrer qu'il s'agit d'un comportement inné, fondamental à l'être, un mouvement qui part d'une intuition originaire, mais qui néanmoins nécessite une éducation et une politique afin d'être valorisé.

Conséquemment, le manque du *care* mènerait alors à l'aliénation, car nous avons besoin d'être engagés avec le monde, avec l'Autre et la biosphère, comme manière d'être vivant, et non pas d'en être simplement des *spectateurs dociles*⁴¹⁴ qui utilisent leurs environnements dans le seul but de satisfaire à des besoins spécifiques, ponctuels. Le *care* est d'abord l'attention à cette vie humaine ordinaire. Le regard attentif, compassionnel, ou le *care*,

⁴¹¹ Sandra Laugier, citée par Claire Legros, « Le souci de l'autre, un retour de l'éthique du "care" », *Le Monde*, 1^{er} mai 2020.

⁴¹² Apparue aux États-Unis dans les années 1980, le *care* se présente d'abord comme une réponse féministe à la politique libérale de Ronald Reagan. Le best-seller *Une si grande différence*, paru chez Flammarion, signé par la psychologue et philosophe Carol Gilligan, sert à l'époque de catalyseur en opposant une vision prétendument « féminine » de la morale – caractérisée par l'attention, le souci d'autrui et le sens des responsabilités – à une vision « masculine », centrée sur la justice et l'autonomie. Mais, en défendant la « voix différente » des femmes, elle a pu se voir reprocher d'entretenir des préjugés machistes, qui voudraient qu'elles soient assignées à des rôles subalternes, car jugées trop sensibles et délicates.

⁴¹³ Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009 [1993].

⁴¹⁴ Voir Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, *op. cit.*

deviennent alors des modalités de réparer le monde, d'être au monde, d'une manière beaucoup plus spontanée, plus instinctive à l'être humain, que l'enfermement dans un regard distancié du monde et de l'Autre. « Le *care* est bien le maintien en toutes circonstances du fil de la vie ordinaire, au prix de mobilisations extraordinaires. Le *care* doit alors être conçu comme soutien à la vie et attention à la précarité humaine, comme créativité ambivalente face à la fragilité du monde et des formes vitales [...]»⁴¹⁵. »

1.3.1. Une façon différente de vivre la moralité

Si le *care* est ce souci quotidien du proche, comment l'appliquer à des situations lointaines et exceptionnelles, quel type d'attention « partielle », réelle, donner à autrui dans ce contexte ?

D'abord et avant tout (voilà ce que nous avons tenté de soutenir dans la partie précédente), celle de l'attention, le soin et le secours qu'appellent *de partout* la vulnérabilité et la mortalité d'autrui. S'il est vrai que notre existence est un tissu de relations qui change avec le temps – que *toute vie singulière*, autrement dit, est un *vivre avec* en devenir –, le sens de l'*avec* qui la porte de la vie à la mort est, en effet, d'être exposée à cet appel, de façon principielle⁴¹⁶.

Cet appel, comme la compassion qui en provient, peut être à la fois spontané et encouragé, ce qui ouvre la voie à une politique de la compassion – depuis cette souffrance qui porte en elle sa propre dynamique, sa propre résistance à soi, car on peut aussi bien se détourner de l'appel, être répugné par la souffrance de l'Autre, comme y répondre de manière immédiate et préréflexive. Il existe toute une intelligence de la compassion, qu'il est important d'explicitier et d'analyser. Le foyer de sens de la compassion s'oppose plus que toute autre émotion à l'indifférence comme forme suprême

⁴¹⁵ Sandra Laugier, « La vulnérabilité des formes de vie », art. cit., p. 68.

⁴¹⁶ Marc Crépon, *Le consentement meurtrier*, op. cit., 2012, p. 13.

de violence. Une pitié vaine n'est rien d'autre qu'un autre nom de la cruauté, sa manifestation peut-être moins visible, mais non pas moins fatale. Et si la compassion ne nous pousse pas inévitablement à porter secours, sans elle, on quitte l'humanité.

Outre le problème de trouver une caractéristique précise de l'« agir avec compassion⁴¹⁷ » (ce qui est en question, c'est que la compassion ou l'empathie ne soient pas seulement des ajouts à l'action d'« agir avec », mais toujours des formes d'action reconnaissables), notre tâche la plus importante pourrait peut-être consister à trouver un protocole qui oblige à « agir avec compassion ». Nous partons du principe que nous sommes tous individuellement obligés d'« agir avec compassion », mais aussi que la force, l'intensité de l'obligation implique que nos actes constituent une nouvelle entité ou « agence de groupe », qui « agit avec compassion ». *Est-ce possible, ou pourquoi cela ne serait-il pas possible ?*

Dans le passage qui suit, Martha Nussbaum explique ce qui est en cause dans le statut de la compassion ou de la commisération :

Tant les défenseurs de la compassion que ses adversaires dans la théorie juridique semblent reconnaître que cette émotion est « irrationnelle ». Certains entendent l'exclure du raisonnement juridique pour cette raison ; d'autres, au contraire, souhaitent l'admettre en tant qu'irrationnelle mais précieuse en plus de la raison – position faible, que les opposants s'empressent d'attaquer. [...] il semble également vrai que la construction de ces institutions influence le développement de la compassion chez les individus. Parce que la compassion nécessite un sentiment de camaraderie, sa naissance est très favorisée par les institutions qui placent les gens dans des circonstances similaires, affaiblissant ou supprimant les hiérarchies de richesse, de genre et de classe⁴¹⁸.

⁴¹⁷ Pauline Bégue et Zona Zarić, « Agir avec compassion, penser un soin (en) commun », art. cit., p. 56.

⁴¹⁸ Martha Nussbaum, *Compassion. The Basic Social Emotion*, New York, Social Philosophy and Policy Foundation, 1996, p. 29 et p. 57.

La réponse apportée par les éthiques du *care* à l'invisibilisation des souffrances et des hiérarchies incluses dans notre quotidien est d'une grande importance et originalité. Ce que nous avons nommé le souci des autres fait partie de ces phénomènes vus, présents sous nos yeux, mais non remarqués, assurant l'entretien d'un monde humain. Le souci des autres est une façon différente de vivre la moralité, qui diffère des conceptions morales contemporaines basées sur la justice et l'impartialité. Les normes orientent et sont nécessaires, mais ce qui guide notre action ce ne sont pas tant des principes moraux, abstraits et univoques, qu'une forme de moralité qui prend sa source dans le particulier, dans ce qui est important pour le maintien et la conservation de la vie, telle que nous l'éprouvons.

La perspective du *care* est indissociablement éthique et politique, car elle élabore une analyse des relations sociales organisées autour de la dépendance et de la vulnérabilité. Elle transforme la nature même du questionnement moral, en apportant une réponse pratique à des besoins spécifiques qui sont toujours ceux d'autres singuliers, un engagement à ne pas traiter quiconque comme partie négligeable, une sensibilité aux détails qui importent dans les situations vécues. Quelle est l'importance du particulier, de la sensibilité individuelle ? Qu'est-ce que le singulier peut revendiquer ? C'est en redonnant sa voix au sensible individuel que l'on peut assurer l'entretien d'un monde humain.

1.3.2. Pas seulement un affect, mais également une activité

La philosophe française Sandra Laugier nous rappelle que la vie humaine en tant que forme de vie ou forme de la vie se caractérise par l'ordinaire, le continu des pratiques quotidiennes, et s'expose par là même à certaines formes de rupture et de vulnérabilité, parfois extrêmes, par exemple dans le cas de catastrophes naturelles, qui sont autant d'empêchements radicaux à la vie ordinaire. Le *care* vise ainsi à l'entretien des activités quotidiennes

auxquelles on ne prête souvent aucune attention et qui sont pourtant indispensables au déroulement continu de la vie courante.

Les éthiques du *care* proposent un mode de pensée plus contextuel et narratif que formel et abstrait. La morale ne se fonde pas sur des principes universels, mais elle part d'expériences rattachées au quotidien, et des problèmes moraux de personnes réelles dans leur vie ordinaire. Cette morale trouve sa meilleure expression, non pas sous la forme d'une théorie, mais sous celle d'une activité : le *care* comme action, et plus exactement comme travail. Faire une place au souci des autres ne fait pas seulement comprendre le *care* comme un affect, mais également comme une activité. L'importance des éthiques du *care* est précisément dans leur exercice.

Ainsi, pour rétablir la capacité d'agir de chacun, le prendre soin devrait s'horizontaliser afin de déployer un équilibre entre une éthique de la justice et une éthique du *care*. Cela permettrait de compenser les manquements des théories de la justice, qui pensent l'égalité de manière abstraite et omettent non seulement les notions de relation et d'interdépendance, mais aussi la particularité des situations dans les fondements de la morale. En effet, l'éthique du *care* envisage un individu dont les processus d'autonomisation ne peuvent se faire en dehors de socles, de tiers sur lesquels s'appuyer. Ainsi, revaloriser l'éthique du *care* revient à revaloriser la figure de l'attachement.

Ce changement de paradigme philosophique se déploie dans ses dimensions éthiques, anthropologiques et politiques. La philosophie morale doit enrichir ses principes de nos expériences concrètes, de nos ambivalences et de nos contradictions, de la pluralité des manières de vivre et de penser. Ce qui oriente nos actions ne peut se comprendre qu'en situation. La plus grande partie du travail éthique consiste alors à questionner l'articulation des valeurs individuelles aux normes collectives afin de formuler avec justesse les préoccupations des acteurs dans leur contexte spécifique et en révéler les besoins particuliers. Ce nouveau paradigme doit permettre de rendre

intelligible un ensemble de problématiques éthiques que la seule application d'un principe moral, défini *a priori*, ne peut suffire à éclairer.

1.3.3. Le care féministe

Selon les philosophies féministes⁴¹⁹, « le *care* est bien le maintien en toutes circonstances du fil de la vie ordinaire, au prix de mobilisations extraordinaires, et doit alors être conçu comme *soutien* à la vie et *attention* à la précarité humaine, comme créativité ambivalente face à la fragilité du monde et des formes vitales⁴²⁰ ». La compassion rejoint le *care* par les postures d'attention qu'elle engage pour soutenir notre vulnérabilité. Et comme nous l'avons analysé dans la partie précédente, la condition première de toute relation, selon Simone Weil⁴²¹, est l'attention. Soigner, c'est, en premier lieu, être attentif à la pluralité des formes de vie qui composent notre monde. Tout commence dans l'attention qui singularise immédiatement l'être considéré.

Un regard compassionnel nous permet de prendre en compte la souffrance de l'autre en respectant l'écart entre ce que l'individu compatissant

⁴¹⁹ Les éthiques du *care* mettent en avant une autre façon de résoudre les conflits moraux et proposent un changement de paradigme en éthique. Nées de l'analyse de Carol Gilligan dans *Une voix différente*, à partir des paroles d'une petite fille, Amy, et d'un garçon du même âge, Jake, qui tentaient de résoudre le dilemme suivant : Heinz doit-il voler le médicament qui permettrait de sauver sa femme malade, puisqu'il ne peut l'acheter ? Jake considère que Heinz doit voler le médicament, la priorité étant de secourir sa femme, ce qui lui donne le droit de voler. Amy n'est pas du même avis : elle se demande s'il y a d'autres moyens de s'en sortir sans voler, et remarque que, si Heinz va en prison pour vol, la situation de sa femme n'en sera que plus précaire. Elle suggère qu'ils trouvent le moyen d'emprunter l'argent ou de convaincre le pharmacien de lui donner le médicament.

⁴²⁰ Sandra Laugier, « La vulnérabilité des formes de vie », art. cit.

⁴²¹ « Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux. » « La plénitude de l'amour du prochain, c'est simplement d'être capable de lui demander : Quel est ton tourment ? C'est savoir que le malheureux existe, non pas comme unité dans une collection, non pas comme un exemplaire de la catégorie sociale étiquetée "malheureux", mais en tant qu'homme, exactement semblable à nous, qui a été un jour frappé et marqué d'une marque inimitable par le malheur. Pour cela il est suffisant, mais indispensable, de savoir poser sur lui un certain regard. Ce regard est d'abord un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est, dans toute sa vérité. Seul en est capable celui qui est capable d'attention. » Simone Weil, *Attente de Dieu*, Fayard, 1964 [1942], p. 74.

ressent dans le « partage affectif » et ce qu'éprouve, de son côté, l'être souffrant. Le soin accompagne cette ouverture vers l'autre. Cette capacité à percevoir un besoin et à répondre à une souffrance est ce qui nous unit, ce qui oriente nos comportements moraux, ce qui nous permet de vivre ensemble. Les postures de *care* et de compassion proposent d'autres façons d'être au monde, d'être avec les autres, ils traduisent un souci informel, un désir de solidarité ou une bienveillance envers son entourage, sans rapports de domination ni hiérarchie. Institutionnellement, ces théories se traduisent d'une manière plus *formelle* dans nos services publics, par les métiers du *care*⁴²² ou au travers de mécanismes sociaux tels que la protection sociale en France.

Les éthiques du *care* et la compassion nous permettent de sortir d'une vision anthropologique néolibérale qui autorise une conception tronquée de la morale et de la politique et conditionne un *vivre-ensemble* fondé sur la désaffection et l'apathie. Le geste moral émerge d'une manière beaucoup plus spontanée, plus instinctive à l'être humain que ne le laissent penser les théories classiques du contrat social et de la justice, qui réifient⁴²³ l'égoïsme

⁴²² Le travail de *care* constitue l'ensemble des activités caractéristiques de l'espèce humaine qui inclut « tout ce que nous faisons en vue de maintenir, de continuer ou de réparer notre "monde" de telle sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible ». Berenice Fisher et Joan Claire Tronto, « Toward a Feminist Theory of Caring », art. cit, p. 40. Pour éviter de se laisser piéger par sa naturalisation, il faut revenir à un processus de création de la division du travail : « Les métiers du *care* sont des métiers hétéronormés, ce qui veut dire que les métiers "dominants" du champ imposent ou proposent à ces métiers "dominés" des normes et des contenus de travail de l'extérieur tout en revendiquant la définition de leurs propres normes et contenus de travail ». Geneviève Cresson et Nicole Gadrey, « Entre famille et métier : le travail du *care* », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 23, n° 3, 2004, p. 26-41.

⁴²³ Dû à Marx, mais surtout développé théoriquement par Lukács, le concept de *réification* est un concept politique dans la pensée marxienne. Cette notion désigne un processus par lequel quelque chose de mobile, de dynamique est transformé en un être fixe, statique. Il s'agit en fait d'une métamorphose réelle d'une relation sociale, d'une relation humaine en une « chose », c'est-à-dire en un dispositif apparemment indépendant de ceux pour qui ce processus a été réalisé. Par exemple, nous pouvons voir le procédé de conversion de l'activité humaine en marchandise qui conduit dans le cadre de l'économie capitaliste à une réelle fétichisation de l'objet en tant que valeur d'échange dominant complètement la valeur d'usage. La réification a ainsi « transformé, au cours des derniers siècles, toutes les sphères de la vie sociale. Alors que dans les époques antérieures, les sphères politiques, économiques, juridiques et religieuses s'articulaient indissolublement l'une sur l'autre, avec l'avènement de la société capitaliste marchande [...], la sphère économique a conquis une autonomie presque totale ». *Encyclop. Univ.*, t. 141972, p. 10.

des hommes et leur désintérêt pour le monde et pour les autres. Ces dernières justifient anthropologiquement une indifférence à tout ce qui excède sa vie privée et ses intérêts personnels. Les individus peuvent être dès lors confortés dans leur insensibilité à la souffrance de l'Autre. Ces théories nous permettent de comprendre comment se constituent nos comportements sociaux et sur quels présupposés anthropologiques ils reposent : l'*Homo œconomicus* égocentré. Nous saisissons dès lors les conséquences théoriques, mais aussi morales et politiques de cette vision de l'homme sur les dispositions morales des individus dans les sociétés capitalistes.

Si nous avons pris l'habitude de penser que l'homme est naturellement poussé par un amour-propre inné, la compassion n'en est pas moins une conduite spontanée. La compassion est ce quelque chose de fondamental que nous ressentons, avant toutes les identifications sociales et les catégorisations que nous construisons culturellement. Et c'est seulement à partir d'elle, en se laissant toucher par elle, que nous pouvons comprendre ce qui dans notre condition anthropologique est au fondement de nos sociétés politiques : notre vulnérabilité et notre interdépendance. Le soin et la compassion peuvent ensemble constituer un nouveau paradigme humaniste⁴²⁴ qui permet de résister à une vision anthropologique néolibérale fortement ancrée dans nos représentations sociales.

La philosophe féministe Adriana Cavarero, qui analyse la construction de nos représentations sociales dans les œuvres d'art, met en lumière la manière différenciée de représenter les personnages féminins et masculins dans la tradition occidentale. Les bustes des hommes se tiennent généralement le long d'une ligne verticale, la tête droite regardant vers le ciel. Les postures des

⁴²⁴ Un paradigme politique engage une vision de l'homme, engage sa responsabilité du fait que l'homme est responsable de ce qu'il est. « L'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. [...] Ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l'homme que je choisis ; en me choisissant, je choisis l'homme. [...] Ainsi, notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions le supposer, car elle engage l'humanité entière. » Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 26-27.

femmes, quant à elles, suivent une ligne horizontale, le corps penché vers un autre, un enfant ou un animal⁴²⁵.

Ces deux représentations apparemment anodines symbolisent, pour elle, deux conceptions de la subjectivité : l'une masculine individualiste, l'autre féminine et relationnelle. Les postures de verticalité, de maîtrise de soi, de contenance et d'indépendance ont toujours été valorisées, permettant la promotion d'une idée partielle du *sujet* autonome. À l'inverse, les postures horizontales d'attention à l'autre ont été assimilées à l'*assujettissement* et reléguées à la sphère privée, à l'obscurité. Nous devons étendre cette ligne d'horizon à la sphère publique afin de repenser l'autonomie et la subjectivité à travers la catégorie de la relation. Le véritable sens de la subjectivité réside dans l'intersubjectivité. L'autonomie passe par la juste compréhension de la place de l'autre dans les processus de subjectivation qui nous constituent tout au long de notre vie en tant qu'individu.

Les éthiques du *care* nous obligent ainsi à substituer au paradigme du sujet égoïste et indépendant celui du sujet vulnérable et compassionnel. C'est précisément la conscience de notre propre manque, de nos propres souffrances, qui nous éveille à la compassion et qui permet de saisir en quoi notre autonomie repose sur nos interdépendances. Au contraire, « se ferme à la compassion tout être qui se dresse, orgueilleusement, mais tout aussi égoïstement, contre sa finitude⁴²⁶ ». Car bien loin de se constituer seule de son côté, aux dépens des autres, l'individuation⁴²⁷ s'invente toujours à plusieurs. Nos individualités se nourrissent des relations de soin qui nous soutiennent, des rencontres qui nous construisent. Aucun individu ne se tient

⁴²⁵ Adriana Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

⁴²⁶ Paul Audi, *L'empire de la compassion*, Paris, Pocket, 2021, p. 30.

⁴²⁷ L'individuation ou la subjectivation désigne le processus par lequel on devient un individu, un sujet. « L'homme n'est que l'individuation qu'il tente. À trop rester hors de cette tentative, il perd l'accès à sa propre humanité. » Cynthia Fleury, *Les irremplaçables*, Paris, Gallimard, 2015.

et ne se maintient de lui-même sans un ensemble de relations intimes, institutionnelles et sociales. L'autre est moins cette entrave qui me limite dans mes désirs de liberté que celui qui permet mon autonomie et oriente ma manière d'être.

1.4. Une philosophie politique de l'intercorporéité

Personne, jusqu'à présent, n'a encore déterminé ce que peut le corps [...].

B. SPINOZA, *Éthique*, III

Que peut la représentation politique ? Qu'est-ce que l'on réclame en réclamant une meilleure représentativité ? Plus de compassion, plus de compréhension ? Existe-t-il une bonne représentation, qui traduirait la coïncidence du représentant et du représenté et serait le révélateur d'un être-en-commun entièrement accordé à lui-même ? La compassion est inhérente à la condition humaine, elle est une condition vitale et sociale de notre vie humaine. « Nous venons d'un autre, nous sommes portés, dans notre constitution même par une mère⁴²⁸. » Sans le soin d'un autre, nous ne pouvons devenir des individus autonomes. C'est cette donnée première de l'interdépendance des hommes, en tant qu'ils sont vulnérables, qui fait de la compassion une obligation non seulement morale, mais vitale. La compassion devient une réponse quasi intuitive aux besoins vitaux, à nos désirs de bien vivre, et de *vivre ensemble*. Elle permet de penser l'émergence du geste moral et ses conditions indépendamment de l'époque et du lieu géographique.

⁴²⁸ « Notre naissance constitue le premier acte d'hospitalité, pas psychologique, mais ontologique existentielle : nous venons d'un autre, nous sommes portés, dans notre constitution même par une mère. Dans ce cas, l'hospitalité première vient avec la naissance. Elle est la condition même de la vie. D'autre part, nous sommes des êtres promis à la mort et l'hospitalité, face à cela, nous rappelle que nous sommes des êtres mortels, que notre finitude fait de nous des passeurs ici bas. » Anne Dufourmantelle, « L'hospitalité, une valeur universelle ? », art. cit., p. 57-62.

L'élan de la compassion nous rappelle à tout moment la fragilité de la vie, de la condition humaine doublement exposée à la mort et aux autres. « Ce que la compassion me révèle en réalité, c'est l'universalité de la passibilité [...] ; que nous avons donc en commun et ainsi en partage non pas la même souffrance, ni les mêmes raisons de souffrir, mais la même aptitude à l'éprouver quand cette souffrance nous arrive et nous frappe⁴²⁹. » C'est parce que nous participons tous à une même communauté de vivants que nous sommes réceptifs à la souffrance de l'autre. Ce qui nous lie, de manière universelle, c'est l'épreuve de notre vulnérabilité, le propre de notre humanité. Entendre l'appel de l'autre, c'est être affecté par cette vulnérabilité. L'impulsion au soin commence dans l'affect, dans le « pâtir », dans un corps à corps, dans une éthique de proximité. Quelque chose nous est confié, qui est essentiellement fragile et périssable et nous oblige à y répondre dans une présence corporelle.

Il faudrait penser conjointement l'appartenance au monde, à un monde commun à tous les vivants, et le partage de la mortalité, du corps vulnérable. Rien n'est davantage susceptible de nous unir que ce sentiment de vulnérabilité et notre finitude, quelles que soient les différences qui nous divisent. Mortalité et vulnérabilité sont ce que nous avons le plus en commun, ce qui dépasse toutes les appartenances sociales et culturelles⁴³⁰. Nous devons aussitôt souligner que ni cette vulnérabilité ni cette mortalité ne sont également réparties dans le monde. Nous ne sommes pas tous vulnérables de la même manière, sur la même durée, ni avec la même amplitude. Notre exposition aux autres et aux institutions est politique, dès lors que la précarité sociale procède toujours d'un manquement à des attentes d'ordre moral et sociétal. Car il existe des vies sans aucun soutien institutionnel, sans aucun

⁴²⁹ Paul Audi, *L'empire de la compassion*, op. cit., p. 53.

⁴³⁰ Cette distinction entre le seul et « vrai » nous qui ne soit pas une construction sociale, nous la devons à Marc Crépon et à son ouvrage *Le consentement meurtrier*.

soin, et qui pour cela ne peuvent se constituer pleinement comme des sujets libres. Un élan de compassion institutionnelle permettrait justement de soutenir le devenir autonome d'un sujet, en étant à l'écoute de sa vulnérabilité universelle et particulière, et en y répondant.

Reste le paradoxe remarquable selon lequel la politique expulse le corps de ses catégories fondatrices, alors que, depuis des milliers d'années, l'ordre politique est précisément représenté par la métaphore du corps.

Le sens historique [...] réintroduit dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel chez l'homme. Nous croyons à la pérennité des sentiments ? Mais tous, et ceux-là surtout qui nous paraissent les plus nobles et les plus désintéressés, ont une histoire. Nous croyons à la sourde constance des instincts, et nous imaginons qu'ils sont toujours à l'œuvre, ici et là, maintenant comme autrefois. Mais le savoir historique n'a pas de mal à les mettre en pièces, à montrer leurs avatars, à repérer leurs moments de force et de faiblesse, à identifier leurs règnes alternants, à saisir leur lente élaboration et les mouvements par lesquels, se retournant contre eux-mêmes, ils peuvent s'acharner à leur propre destruction. Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau ; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes ; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble ; il se bâtit des résistances⁴³¹.

⁴³¹ Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et Écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, 2001 [1971], p. 1015.

1.4.1. Des passerelles entre le corps et la représentation du bien ou la dialectique du mal et du soin

Le corps, « plutôt que propre », ne doit-il pas être reconnu comme sensible, et la corporéité ne doit-elle pas être pensée comme le *sensorium* d'une co-humanité fragile ?

G. VINCENT, *Le corps, le sensible et le sens*

La raison du partage affectif est précisément ici, dans notre humanité, notre condition humaine, vulnérable et mortelle. La question du mal est l'une des nombreuses contradictions qui déchirent l'existence, et qui rappellent à tout moment cette vulnérabilité. Il faudrait bien préciser qu'il ne s'agit pas seulement d'une vulnérabilité corporelle, mais aussi de celle du langage, ou encore sociale. Le mal est ici défini comme le lieu de naissance du problème herméneutique⁴³², comme ce qui transforme le désir d'être en effort pour exister, ce qui ne devrait pas être, et dont nous ne pouvons pas dire pourquoi il est. Malgré les déchirures de l'existence, « qu'il s'agisse de la souffrance ou de la faute, et sans que soit émoussée pour autant la pointe dont celles-ci marquent l'existence, la conciliation est plus originelle que la déchirure⁴³³ ». Pour radical que soit le mal, il n'est pas originel. Une autre histoire est donc possible, et une autre humanité.

Définitivement influencée par le travail de Hannah Arendt, Adriana Cavarero développe dans *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood* une théorie originale de l'identité personnelle en tant que « moi narrable »⁴³⁴.

⁴³² Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 313.

⁴³³ Paul Ricœur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000 [1947], p. 388.

⁴³⁴ Voir Adriana Cavarero, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, Londres, Routledge, 2000.

Apprécié et commenté par Judith Butler dans *Giving an Account of Oneself*⁴³⁵, ce livre, en s'opposant au sujet souverain de la tradition métaphysique, nous confronte à l'urgence de repenser la politique et l'éthique en fonction de l'ontologie relationnelle, caractérisée par l'exposition, la dépendance et la vulnérabilité réciproques d'un soi incarné qui postule l'autre comme nécessaire.

Cavarero propose le nom d'« horrorisme » pour ces formes de violence qui sont des « crimes » qui « offensent la condition humaine à son niveau ontologique ». En associant, de manière inattendue, la notion de *natalité* de Hannah Arendt et la description de Thomas Hobbes de la domination maternelle comme étant le pouvoir de « nourrir ou de détruire », Cavarero élabore cette ontologie comme celle de la vulnérabilité – exposition réciproque dans laquelle nous sommes livrés aux soins ou au mal de l'autre, « presque comme si l'absence de mal ou de soins n'était même pas pensable ». Elle soutient que c'est précisément cette alternative entre le soin et le mal – et non une « cruauté pure et gratuite » – qui est le « noyau générateur » de l'horreur, parce que cette vulnérabilité est la condition de la vie humaine telle qu'elle est donnée de la naissance à la mort⁴³⁶.

L'horreur est, pour ainsi dire, un rejet radical des soins et de la compassion – une blessure infligée précisément là où les soins étaient le plus nécessaires. Par conséquent, la violence frappe plus profondément la « dignité » de la vie corporelle, mais parce que l'horreur est une forme de violence qui est rendue possible par la vulnérabilité accrue de l'impuissance, elle révèle aussi implicitement cette dignité.

⁴³⁵ Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2009.

⁴³⁶ Adriana Cavarero, *Relating Narratives. Storytelling and Selfhood*, op. cit.

1.4.2. La question sociale du malheur, qui en devenant visible devient question politique

Il serait bien difficile sinon impossible de tracer avec exactitude le moment historique où la visibilité devient un argument politique. Pour les besoins de cette recherche, nous nous contenterons d'attribuer ce moment aux *Misérables* de Victor Hugo. À notre connaissance, Hugo figure parmi les premiers penseurs à poser la question du pathétique comme un problème de morale, de droit, et de politique, et non pas comme un problème de poétique, ou de rhétorique. Pour Hugo, l'épicentre de la problématique de la pitié est idéologique et éthique. La pitié transforme toute considération politique, juridique, ou religieuse en problème moral.

Il est alors possible, à l'époque, d'accepter ou de justifier idéologiquement la souffrance des « classes laborieuses », des animaux, des condamnés, etc., mais non celle d'un enfant. Car la pitié a besoin d'un objet consensuel pour être portée par un *nous* où s'abolit la discorde civile, le désir de vengeance, la lutte des classes, un « nous » sans protection et plus vulnérable que les autres, qui seul réussirait à réconcilier les bourgeois et le peuple, versaillais et communards, dans l'unité d'une communauté sensible.

Les écrits de Hugo, ainsi que son engagement politique⁴³⁷, ont contribué à ouvrir la société à la pitié pour les communards – et pour tous les « petits » –, en prenant une part importante, concrète, pratique dans les débats publics et en confirmant l'efficacité dans le réel de cette injonction : « Commençons donc par l'immense pitié⁴³⁸. » C'est en grande partie grâce à l'activisme de

⁴³⁷ Le soutien qu'il donne au *Rappel*, par ses discours au Sénat, par ses nombreuses intercessions en faveur de tel ou tel communard, militant pour une nouvelle loi les concernant, par ses textes d'intervention publique comme le *Discours sur le centenaire de la mort de Voltaire*, confère ainsi à la « morale de la pitié » une dimension juridico-politique concrète.

⁴³⁸ Claude Millet, « Commençons donc par l'immense pitié (Victor Hugo) », *Romantisme*, vol. 142, n° 4, 2008, p. 9-23.

Victor Hugo que la question sociale de la misère, en devenant visible, devient une question politique.

1.4.3. *Quelle réalité du malheur ?*

Malgré ses réticences envers la visibilité des bons sentiments, Hannah Arendt est d'accord sur la visibilité comme étant politique et nécessaire pour sortir de la misère. Dans le domaine de la souffrance, le malheur est une chose à part, spécifique, irréductible. Il est tout autre chose que la simple souffrance. Il s'empare de l'âme et la marque, jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui. Pour autant, Arendt souligne que la « pauvreté » ne se réduit pas au défaut ou à l'insuffisance de ressources, mais qu'elle est également constituée par le besoin criant et la souffrance qui déshumanise les individus et place sous le signe de la condition vitale ceux qui en sont victimes. De ce point de vue, le surgissement des démunis sur la scène politique de la Révolution française correspondait à la demande du besoin vital, à la nécessité de se préserver dans la vie. Or on ne saurait exiger de personnes assujetties à une telle contrainte les mêmes sacrifices auxquels on peut prétendre de la part de citoyens : « Avant d'exiger des pauvres un tel idéalisme, nous devons d'abord les rendre citoyens, ce qui implique de changer les circonstances de leur vie privée, à tel point qu'ils deviennent capables de jouir du "public"⁴³⁹. »

C'est *nous* laisser porter par le *désir*, utopique peut-être, mais combien nécessaire, d'échapper aussi bien à la lâcheté de tout accommodement au malheur des hommes qu'à cette insidieuse déshumanisation de la vie qui consiste à considérer la violence comme une fatalité de l'existence et de l'histoire.

⁴³⁹ Arendt Hannah, « Public Right and Private Interests. In Response to Charles Frankel », art. cit.

2. La postmodernité et l'appauvrissement des liens

2.1. La figuration de la violence et la critique du postmodernisme à travers la compassion

Les photographies d'atrocités étaient rares durant l'hiver 1936-1937 : la description des horreurs de la guerre d'Espagne dans les photographies dont parlait Virginia Woolf dans *Trois Guinées* semblait presque relever d'une connaissance clandestine. Notre situation est tout à fait différente. L'image ultra-familière, ultra-célébrée – d'une agonie, d'une ruine – est une caractéristique inévitable de notre connaissance de la guerre médiatisée par les caméras.

Ces photographies ne sont pas un argument ; elles ne sont qu'un simple exposé brut de faits adressé à l'œil. Mais l'œil est relié au cerveau ; le cerveau au système nerveux. Ce système envoie ses messages en un éclair à travers chaque souvenir passé et chaque sentiment présent. Lorsque nous regardons ces photographies, une certaine fusion s'opère en nous ; quelle que soit l'éducation différente, les traditions qui nous entourent, nos sensations sont les mêmes ; et elles sont violentes. Vous, Monsieur, vous les appelez « horreur et dégoût ». Nous aussi, nous les appelons horreur et dégoût. Et les mêmes mots montent à nos lèvres. La guerre, dites-vous, est une abomination, une barbarie, il faut l'arrêter à tout prix. Et nous faisons écho à vos paroles. La guerre est une abomination ; une barbarie ; la guerre doit être arrêtée. Car maintenant, enfin, nous regardons le même tableau ; nous voyons avec vous les mêmes cadavres, les mêmes maisons en ruine⁴⁴⁰.

Au lieu de produire une réponse immédiate aux photographies de guerre chorégraphiées par les cycles d'informations, les écrivains féministes les ont

⁴⁴⁰ Virginia Woolf, *Three Guineas*, Londres, Hogarth Press, 1938, p. 17.

abordées dans un cadre temporel rempli de retards et de choses mises en attente. Publié en 1938, *Trois Guinées* a été écrit alors que Woolf observait la montée du fascisme dans toute l'Europe sur les photographies des journaux. Elle offre une perspective féministe sur la guerre en cherchant quel pouvoir et quelle agence les femmes pourraient opposer à la violence. Nous ne sommes pas des spectateurs passifs condamnés à une obéissance sans résistance ; par nos pensées et nos actions, nous pouvons changer cette perception. Néanmoins, il est évident que les photographies de guerre nous montrent à quel point nous sommes aliénés.

À une époque de surcharge d'informations, la photographie offre un moyen rapide d'appréhender un objet, et une forme compacte pour le mémoriser. La photographie est comme une citation, une maxime ou un proverbe. Chacun d'entre nous entrepose mentalement des centaines de photographies, susceptibles d'être rappelées instantanément. L'image-choc et l'image-cliché sont ainsi devenues deux aspects d'une même présence.

L'un des ponts reliant le modernisme au postmodernisme se situe dans les particularités historiques du réalisme social. Hannah Arendt, dans *La question sociale*, a attiré l'attention sur une réalité associée à un sentiment d'injustice découlant d'une condition d'obscurité qui se cache derrière les apparences. Ce type de réalisme, qui se prête à une compréhension de la condition humaine *in extremis*, a été décrit par Renato Poggioli au début des années 1950 dans sa *Théorie de l'avant-garde* comme un « infraréalisme », voire la qualité liée à des tendances déshumanisantes qui abaissent la réalité au niveau du « brut, non formé, subhumain et vil⁴⁴¹ ». Cette formule de l'infraréalisme a déjà été identifiée par José Ortega y Gasset comme une

⁴⁴¹ Voir, à ce sujet, Renato Poggioli, *The Theory of the Avant-Garde*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

caractéristique de la poésie d'avant-garde, qui manifeste un goût pour l'image dénigrante⁴⁴².

L'image dénigrante utilisait une imagerie péjorative non seulement satirique, mais aussi lyrique, pour rendre les impuretés de la réalité d'où jaillit l'émotion. Elle employait l'image péjorative non seulement comme un véhicule de représentation grotesque, mais aussi comme un instrument pour défigurer ou transfigurer le sujet afin de produire une métamorphose radicale. L'image dénigrante fait référence à la conviction de Jean-François Lyotard selon laquelle le réalisme se situe toujours quelque part entre l'académisme et le kitsch, ainsi qu'à l'appel de Walter Benjamin en faveur d'un éclair de reconnaissance, une vérité qui apparaît dans un moment de danger et que l'on ne revoit plus jamais. Figurer la violence par pitié ou envie de s'en débarrasser, et non pas pour rendre visible et intolérable la souffrance, afin de perturber et déranger les esprits, n'est selon le grand peintre engagé Leon Golub qu'une affaire de mauvaise foi. Proche du groupe de la nouvelle figuration⁴⁴³, il se définit comme une sorte de reporter et proteste violemment dans ses toiles contre toutes les violences et les injustices.

Dans le contexte de la peinture « pure » de la *New York School*, Leon Golub illustre une forme d'infraréalisme qui comble la distance entre le modernisme et le postmodernisme. Golub s'est appuyé sur les traditions du réalisme et de la peinture d'histoire pour relater le passage du modernisme de la voix active à la voix passive, et pour exposer l'incapacité de l'abstraction autonome à dépeindre les profondeurs de la psyché, la déshumanisation à laquelle l'histoire a succombé.

Dans la mesure où l'art d'avant-garde a été considéré par certains comme un « concept historique », qui traite le phénomène artistique non pas

⁴⁴² Voir José Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art*, Garden City NY, Doubleday, 1956.

⁴⁴³ La nouvelle figuration est un mouvement artistique qui, par opposition à l'abstraction hégémonique des années 1950, fait la transition entre la figuration prônée par le réalisme socialiste en France jusqu'en 1953 et une figuration dite « narrative » qui voit le jour en 1964.

tant comme fait esthétique que sociologique, nous ferions bien de considérer ce travail de manière plus centrale, à la lumière de ses liens avec la domination, le pouvoir et la privation morale. La figuration de Golub dépasse ainsi le réductionnisme formel pour s'intéresser à une condition de réduction morale, une condition qui agresse nos sensibilités et appauvrit la décence. Inébranlables et conflictuels, ses personnages dramatiques rendent l'histoire par le biais d'une mimésis horrible, une dimension difforme et redondante basée sur des actes grotesques qui, dans leur brutalité, suscitent la peur et la pitié. Ce sont les mêmes émotions que celles requises par Aristote pour effectuer la catharsis, la purge des émotions dont dépend toute tragédie.

2.2. Le sujet néolibéral

La pensée dominante nous impose un réel contre lequel on ne pourrait rien : une maximisation du temps et du profit comme objectif premier. Par conséquent, chacun tend à éprouver son isolement et à penser qu'il n'a « pas le temps » de se consacrer aux autres – d'ailleurs qui s'intéresse à lui ? Ainsi chacun a-t-il déjà été amené à reprocher un « manque d'humanité » en politique, dans la rue et dans nos institutions. Pourtant ce « manque d'humanité » ressenti ne signifie-t-il pas tout simplement un manque d'attention, un manque de compassion ? Quand nous disons : « l'hôpital manque d'humanité », ne pensons-nous pas : « l'hôpital manque de compassion » envers les patients, mais aussi envers les soignants ? Comment pourrions-nous faire alors pour que les institutions soient plus compassionnelles ? Nous souhaitons repenser l'idéal néolibéral – l'individu défini comme étant autonome et indépendant, à travers des notions comme la compassion, le soin, l'interdépendance et la vulnérabilité.

Hélas, le triomphe de l'idéologie individualiste reposant sur des valeurs méritocratiques tend à créer un partage essentialiste entre des vies

dépendantes et des vies indépendantes. Elle nous permet de croire qu'il existe des personnes indépendantes qui ne doivent leur vitalité et leur réussite qu'à elles-mêmes, sans tenir compte de leur habitus ni de leur capital social et économique hérité, ni du contexte social et économique qui les entoure. Dans cette continuité, nous assistons à un processus de fabrication d'individus autonomes, qui – en oblitérant les conditions sociales – se considèrent comme seuls responsables de leur vie, consécutivement à la naturalisation des inégalités et de l'insécurité sociale.

Pour les défenseurs de cette nouvelle orthodoxie, les sociétés individualistes engendreraient « plus de bonheur que les autres car elles offriraient aux sujets plus de possibilités de mener leur propre vie, plus de possibilités de se voir attribuer leurs propres succès, plus de possibilités de réaliser leurs propres objectifs⁴⁴⁴ ». Le système construit autour de ces idées est celui d'une « égalité des conditions de compétition dans un système inégalitaire plutôt que de défendre l'idée d'une réduction des inégalités économiques⁴⁴⁵ ».

Au niveau sociétal, l'un des reflets les plus immédiats de ces tendances postmodernes dominantes dans le champ culturel est la généralisation – notamment grâce à la popularisation de la psychologie dite positive – du concept de développement personnel et de l'industrie du bonheur. Comme le remarquent Eva Illouz et Edgar Cabanas, cette *happycratie*, en occultant les distinctions de classe, légitime l'idée que le malheur et la pauvreté relèvent de l'échec psychique, personnel, et que le bonheur ou la réussite sont une disposition intérieure du « Moi »⁴⁴⁶. Ce cadre interprétatif sous-entend que,

⁴⁴⁴ Ed Diener et Marissa Diener, « Cross-Cultural Correlates of Life Satisfaction and Self-Esteem », in Ed Diener (dir.), *Culture and Well-Being*, Londres, Springer, 2009, p. 80.

⁴⁴⁵ Eva Illouz et Edgar Cabanas, *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, Paris, Premier Parallèle, 2018, p. 70.

⁴⁴⁶ Nous nous appuyons ici principalement sur les réflexions de ces deux chercheurs en sciences sociales et humaines. Voir, à ce sujet, Eva Illouz et Edgar Cabanas, *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, op. cit.

puisque tout relève de la responsabilité de l'individu, les problèmes sociétaux peuvent être résolus au niveau individuel.

Faisant abstraction de tout contexte social et culturel de sa production, pour la psychologie positive – qui a une nette affinité avec le néolibéralisme –, le bonheur est exclusivement une question de choix personnel. Par conséquent, il en va de même de la souffrance. Si une personne souffre, c'est donc parce qu'elle n'a pas fait les bons choix pour ne plus souffrir ou qu'elle n'a pas été assez persistante pour dépasser ses conditions négatives. Cette attitude profondément marquée par la culpabilité engendre une pression sociale qui incite à se montrer toujours sympathique, souriant, jovial, etc. Affirmer que l'on est malheureux devient problématique car cela signifie que l'on n'a pas fait les bons choix, que l'on ne sait pas profiter pleinement de sa vie ou que l'on ne saisit pas les opportunités qui s'offrent à nous. L'espoir se transforme ainsi en une source de motivation « en vertu [de laquelle] la réussite du riche serait plutôt perçue par le pauvre comme une incitation⁴⁴⁷ ».

L'*happycratie* correspond à l'injonction sociale et morale de poursuivre à toute force la quête du bonheur personnel et de la valorisation de soi par la consommation de « biens psychologiques » dans toutes les instances de notre vie. Cette injonction se traduit par l'exercice d'une nouvelle dimension du pouvoir au sein des entreprises, et même de l'armée. Elle entraîne également une nouvelle forme de citoyenneté avec la naissance des « psytoyens », à savoir des individus consuméristes « qui considèrent que leur valeur dépend de leur capacité à s'optimiser en permanence⁴⁴⁸ ». Pour ce sujet néolibéral, la quête du bonheur est une quasi-nature, et devient un style de vie avec des obsessions individuelles et la constitution d'une hiérarchie émotionnelle où les affects négatifs perdent leur valeur – en concordance parfaite avec les impératifs du marché et de l'économie capitaliste.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 154.

Dans le monde du travail, les techniques de management privilégient les employés les plus heureux. En effet, au sein de l'entreprise, la transition d'une répartition verticale à une répartition horizontale des tâches a permis de repenser aussi la relation de travail entre l'employeur et l'employé. On assiste ainsi à une dissolution graduelle du contrat de travail, qui concrétise une certaine forme de réciprocité et de complétude entre le dominant et le dominé, au profit d'une relation morale régie par la confiance, où les intérêts du dominant et du dominé dans le monde du travail ne sont plus de nature à se compléter, mais sont identiques. Le lieu de travail se transforme dès lors en une zone de choix pour la réalisation personnelle, dans laquelle l'individu se forme et se développe en permanence. Parallèlement, les frontières entre la vie privée et la vie professionnelle s'estompent. Ce changement de culture de travail est ainsi « fond[é] sur l'affaiblissement des régulations étatiques du marché du travail et la normalisation d'un modèle promouvant l'idée de responsabilité individuelle aux dépens de la responsabilité collective et de la solidarité⁴⁴⁹ ».

À une époque marquée par un sentiment d'impuissance, l'idée qu'il est plus commode de se changer soi-même que de changer les institutions, les médiocres conditions de vie ou les structures sociales est peut-être plus attrayante, mais elle dissimule la portée sociale des enjeux principaux. Car c'est bien le déni de l'interdépendance des vivants et de notre vulnérabilité fondamentale qui produit des formes sociales de vulnérabilité. Il devient alors nécessaire de repenser le sujet humain depuis sa vulnérabilité sociale afin de révéler que l'homme ne peut à lui seul se former et former son monde sans prendre appui sur autrui. Le sujet se façonne dans l'épreuve de sa propre vulnérabilité et de ses insuffisances, son dénuement, et c'est bien avec et grâce à l'intervention d'un autre que nous nous rendons capables et autonomes. « Par voie de conséquence, telle serait la révélation émouvante

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

qu'abrite l'expérience de la compassion : non pas que nous ne pouvons pas de tout, et que nous sommes finis, mais que parce que nous ne pouvons pas de tout et que nous sommes finis, nous ne sommes rien d'autre que vulnérabilité⁴⁵⁰. »

Ainsi, assumer l'interdépendance vitale et sociale des individus permettrait de comprendre les différentes formes de précarité sociale et de répondre aux diverses expériences de la vulnérabilité. La prise en compte de la vulnérabilité et de la souffrance sociale distingue les éthiques du *care* de la plupart des éthiques françaises du XX^e siècle qui tendaient à l'ignorer. Elles répondent à l'urgence politique de contrer la figure du sujet auto-engendré et autosuffisant jusque dans ses nouvelles incarnations. En outre, le fait que cette vulnérabilité soit constitutive est interprété comme un argument illégitime pour la placer hors du champ politique. Nous pouvons dès lors repenser la responsabilité, non plus comme celle de l'entrepreneur de soi autocentré et isolé, mais comme une réponse compassionnelle à soi et aux autres, une attention à ce qui nous maintient et nous protège, un soin du lien, de nos liens au monde et aux autres.

Le sujet contemporain serait seul face à lui-même et face au pouvoir (l'État, la Nation, « l'Empire »). L'effacement des « corps intermédiaires » (syndicats, associations, partis politiques, églises, etc.) expliquerait la résurgence très actuelle de régimes autoritaires, voire fascistes. Une pensée « de gauche » appelant à construire du collectif, du lien social, là où il n'y en aurait plus, semble alors idéaliste et détachée de la réalité des choses. Faut-il choisir entre faire « nous » et dire « je » ? Suffit-il de partager une activité pour faire partie d'un « nous » ? Le collectif s'oppose-t-il au sujet individuel, ou au contraire le soutient-il, voire le précède-t-il, y compris

⁴⁵⁰ Paul Audi, « La compassion. Un phénomène tissé de paradoxes », in Pauline Bégue et Zona Zarić (dir.), *Soin et compassion. Un nouveau paradigme pour la philosophie politique ?*, Paris, Hermann, 2021, p. 59.

quand plus personne ne dit « nous » ? Peut-on ne pas penser de manière collective, ne pas penser à la première personne dite du pluriel ?

La solitude du sujet néolibéral pourrait n'être que l'effet certes très réel, mais surdéterminé et somme toute bien fragile, d'un complexe d'idées fausses.

2.2.1. L'aliénation (post)moderne

L'un des traits saillants de notre début de XXI^e siècle serait l'effacement des collectifs et la consécration de l'idéologie néolibérale qui célèbre l'individu roi, unique et souverain artisan de son destin, tandis qu'une certaine critique sociale brosse le portrait d'un individu tragiquement isolé face à des dispositifs sociaux, économiques et politiques de domination qui le broient. Aujourd'hui, à l'ère du règne de cet paradigme néolibéral du sujet, le défi de l'aliénation est à nouveau pris au sérieux dans les discussions intellectuelles.

Il y a quelques années déjà, Axel Honneth a fait de la réflexion sur l'aliénation une question déterminante pour la philosophie sociale en tant que telle et, en tant que premier exemple de philosophie sociale, il a proposé la théorie critique. Dans ce contexte, deux conceptions de l'aliénation ont été récemment proposées par Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa. Ces deux conceptions de l'aliénation ont des implications idéologiques qui menacent de bouleverser les intentions et les implications initiales de la théorie critique en matière de justice sociale et politique. La critique du capitalisme, de l'économie politique et de la politique de la vie réelle est toujours pertinente pour comprendre l'aliénation, il est donc utile de revenir aux classiques de la discussion. Pour cette raison, nous limiterons cette réflexion sur la conception marxiste et weilienne de l'aliénation, en passant par l'analyse du risque de l'aliénation que court la philosophie arendtienne en insistant sur la séparation de la sphère publique et de la sphère privée.

Hanna Pitkin⁴⁵¹, en recensant les occurrences du « social » chez Arendt, relève qu'elles expriment toute une idée d'aliénation. Elle utilise la métaphore du « blob », un monstre sans forme, pour désigner la vie indépendante, hypostasiée, qu'a pris ce concept dans l'œuvre de Arendt. Le « blob » est la masse informe, obéissante et aliénée produite par la modernité dépolitisée. Le social, ce n'est donc pas tant, ou seulement, l'éclipse de la dimension politique au profit de problèmes économiques et matériels ; c'est surtout ce mélange d'accroissement démesuré des capacités techniques et d'impuissance grandissante qui frappe les humains. Le social, c'est le paradoxe de la modernité, toujours plus impuissante à mesure qu'elle accroît ses possibilités. On retrouve en somme, sous une autre forme, l'impératif arendtien de penser ce que l'on fait plutôt que de laisser la production prendre le pas sur la politique. En effet, le « blob, c'est la société de masse dans laquelle tous et toutes renoncent à leur liberté et à l'action. Le problème du social, c'est qu'il ne produit qu'obéissance et refus de responsabilité, c'est qu'il permet à tous et toutes de ne pas se sentir responsable de ce que l'on fait dans le monde⁴⁵² ».

La vraie question qui se pose alors est celle de savoir pourquoi une communauté humaine peut se dérober à ses responsabilités et se complaire dans l'inaction. La politique nous pousse à sortir de l'uniformité du social, de son conformisme, pour nous faire émerger en tant que sujets, dans la pluralité, l'égalité et la distinction. Est-ce seulement à ces conditions, celles de se parler et de débattre ensemble, que l'on peut échapper au « blob » ? La politique fait sortir chacun et chacune de l'intimité et du social. Le problème qu'Arendt affronte avec le social, bien que sa dénomination et délimitation semblent pour le moins mal choisies, est un problème extrêmement sérieux, et le plus urgent peut-être de la philosophie politique : comment sortir de l'inaction ? Comment faire que tout ce qui est théoriquement possible ne finisse pas par advenir ? La

⁴⁵¹ Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, op. cit.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 196.

réponse de Arendt est bien sûr par l'éclipse du social par la politique. Comment faire advenir cette transition ? La compassion, distinguée par Arendt de la pitié en ce qu'elle met en mouvement et conduit à une action, peut-elle libérer cette puissance ?

Pourtant, Arendt utilise le concept d'*amor mundi* pour désigner l'horizon qui garantit la pérennité du monde face à ce qui le menace. Ce concept, que Arendt élabore assez peu alors qu'il occupe une place très importante dans les fondements de sa théorie politique, renvoie à une relation d'affectivité entre nous et le monde. N'est-il pas alors étrange de retrouver l'amour au cœur du politique ? La compassion serait-elle la version politique de cet amour ? Plutôt que de nous en tenir à la conceptualisation de la compassion comme prélude à un refus du monde, nous aimerions approfondir cette tension entre la politique et l'amour, et nous approcher de la compassion telle que la conçoit Arendt en examinant une succession d'alternatives qui s'en approchent, la solidarité, l'amitié, la compréhension et l'amour du monde.

2.2.2. Déracinement comme aliénation de son passé, de sa culture et de soi

Simone Weil étudie les failles du monde moderne et la décomposition de la société contemporaine dans ses trois aspects successifs du *déracinement ouvrier*, du *déracinement paysan* et du *déracinement relatif à la nation*. *L'enracinement* identifie les causes de la misère⁴⁵³, qui vont au-delà de l'aliénation marxiste. L'humain est non seulement dépossédé du produit de son travail et de son travail, sur lequel il n'a aucun contrôle, mais aussi de sa vie. Il est « déraciné » de son milieu ; on pense aux millions de paysans qui ont dû, en l'espace d'une génération, quitter la terre qu'ils occupaient depuis la nuit des temps pour se retrouver dans des banlieues-dortoirs proches des usines, ou aux populations de migrants fuyant les pogroms ou la misère. L'humain est déraciné de son passé et de sa culture, particulièrement les

⁴⁵³ Voir, à ce sujet, Simone Weil, *L'enracinement*, *op. cit.*

peuples colonisés. C'est à ce déracinement qu'il faut s'attaquer si l'on veut tendre vers une société plus juste ; voilà la thèse de *L'enracinement*. Car si l'on est tous chacun renvoyé à soi-même, toutes les solidarités sociales vont tendre à s'effacer.

Nous sommes devenus de purs individus au sens où aucune loi morale ni aucune tradition ne nous indique de l'extérieur qui nous devons être et comment nous devons nous conduire. Nous sommes émancipés au sens propre du terme ; l'idéal politique moderne qui fait de l'homme le propriétaire de lui-même et non le docile sujet d'un prince s'est étendu à tous les aspects de l'existence. L'individu souverain est désormais une forme commune de vie. Nous ne pouvons pas être autonomes au sens absolu du terme, c'est une impasse. Bien sûr il faut se libérer des tutelles, s'émanciper, il n'est pas question ici de faire une apologie de la servitude volontaire (La Boétie) mais de reconnaître que l'individu autonome est un individu perpétuellement insuffisant. L'individualisme n'est pas un fondement suffisant de la société.

Le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui, nous Occidentaux, présente un grand nombre de défauts et de dangers dont nous sentons la gravité, mais en comparaison avec le monde d'hier, il bénéficie d'un énorme avantage : n'importe qui peut savoir tout sur tout. L'information est aujourd'hui « le quatrième pouvoir ». Au moins en théorie, un reporter et un journaliste peuvent aller partout, personne ne peut les en empêcher, ni les tenir à l'écart, ni les faire taire. Tout est facile : si vous en avez envie, vous pouvez écouter la radio de votre propre pays ou de n'importe quel autre ; vous allez au kiosque du coin et vous choisissez le journal que vous voulez, un journal italien de n'importe quelle tendance, aussi bien qu'un journal américain ou soviétique. Le choix est vaste : vous achetez et vous lisez les livres que vous voulez, sans risque d'être accusé d'activités anti-italiennes » ou de vous attirer à domicile une perquisition de la police politique. Certes, il n'est pas facile d'échapper à tous les conditionnements, mais du moins peut-on choisir les conditionnements que l'on préfère.

Dans l'Allemagne hitlérienne, les règles du savoir-vivre étaient d'un genre tout particulier : ceux qui savaient ne parlaient pas, ceux qui ne savaient

pas ne posaient pas de questions, ceux qui posaient des questions n'obtiennent pas de réponse. C'était de cette façon que le citoyen allemand type conquérait et défendait son l'ignorance, ignorance qui lui apparaissait comme une justification suffisante de son adhésion au nazisme : en se fermant la bouche et les yeux, en se bouchant les oreilles, il cultivait l'illusion qu'il ne savait rien, et qu'il n'était pas complice de ce qui se passait devant sa porte⁴⁵⁴.

2.3. La société du spectacle

Nous allons chercher à prendre au sérieux les exigences morales qui s'imposent au spectateur, ainsi qu'à comprendre à quelles conditions le spectacle de la souffrance est moralement acceptable. Deux grands sociologues français ont produit un travail considérable autour de ces questions – Guy Debord dans *La société du spectacle* et Luc Boltanski dans *La souffrance à distance*⁴⁵⁵. S'interrogeant sur la situation médiatique et les réactions des spectateurs, ces deux ouvrages analysent l'éloignement – réel et perçu – du spectateur à travers l'écran ainsi que le rôle de la compassion.

La compassion est un lieu du « conflit tragique entre le côté "idéalisant" de la conviction morale et le côté "pragmatique" de l'engagement politique⁴⁵⁶ ».

[L]a rencontre des fins privées et des fins publiques, du souci de soi et du souci du monde, ne cesse de relancer le conflit entre des convictions relevant de l'« intime », du for intérieur, et la prise en compte des conséquences dont on pourrait se sentir comptable alors même qu'elles sont imprévisibles. Tel est bien le premier aspect du « pathétique », voire du « tragique » de l'action : les bonnes intentions ne sauraient en aucun cas justifier les acteurs. Et il est tout aussi ruineux de prétendre « moraliser » la politique en la soumettant aux normes de l'intériorité que de

⁴⁵⁴ Primo Levi, Appendice à l'édition scolaire de *Si c'est un homme*, 1976.

⁴⁵⁵ Voir Guy Debord, *La société du spectacle*, *op. cit.* ; Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, *op. cit.*

⁴⁵⁶ Voir, sur ce point, Paul Ricœur, *Temps et responsabilité*, « Postface », Paris, Fayard, 1991.

prononcer son indignité foncière au prétexte que sa validité échappe à la sanction des motifs intimes⁴⁵⁷.

Dans la continuité de Arendt, Revault d'Allonnes insiste sur la difficulté, sinon l'impossibilité d'une expression singulière de notre intériorité. Non seulement elle est difficilement atteignable, mais le plus souvent elle ne laisse pas l'autre apparaître dans sa singularité, sinon dans une diminution de son identité, une réduction à sa souffrance. Nous nous demanderons alors avec Boltanski : sous quelles conditions une parole sur la souffrance peut-elle être tenue pour une parole agissante ? Cette question ouvre sur la crise actuelle de la compassion et sa représentation dans les médias, qui touche par là aux dimensions politiques de la vie quotidienne. Quelles sont les exigences morales imposées au spectateur ?

La visibilité et le récit font sans doute partie des réponses que l'esprit peut opposer à la souffrance, mais ils peuvent tout aussi bien être une source d'oppression et de manipulation. Pour Hannah Arendt, son inquiétude la plus pertinente reste la protection de la pluralité et tout ce qui lui nuit. Si le discours sur la souffrance ne fait que réduire les individus à leur souffrance commune, au lieu de faire émerger la pluralité des formes de vie, au lieu de permettre une émancipation de cette même souffrance, Arendt s'y oppose. « La politique de la pitié considère les malheureux assemblés en masses, même si elle doit, comme nous le verrons, pour inspirer la pitié, prélever dans cette masse des misères singulières⁴⁵⁸. » L'autre problème réside dans le manque d'engagement face au spectacle de la souffrance. On se demandera quelle forme cette parole devrait prendre pour constituer une réponse acceptable au choc du spectacle de la souffrance à distance, car le spectacle de la misère ne conduit pas nécessairement à une politique de la compassion.

⁴⁵⁷ Myriam Revault d'Allonnes, « Souci du monde et souci de soi », *Cités*, vol. 5, n° 1, 2001, p. 33.

⁴⁵⁸ Luc Boltanski, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Gallimard, Paris, 2007 [1993], p. 23.

Néanmoins, Arendt développe une différenciation importante entre la pitié et la compassion⁴⁵⁹. En analysant deux œuvres romanesques, *Le Grand Inquisiteur* de Dostoïevski et *Billy Budd* de Melville, elle précise que ce qui caractérise la compassion, c'est la proximité dont elle a besoin et la singularité de l'autre qu'elle vise, à la différence de la pitié qui cherche une « généralisation », une « uniformisation » de et dans la souffrance, et cela à partir d'une distance réelle et physique, ou hiérarchique et socialement construite. Un autre point très important que Arendt développe en cherchant à distinguer ces deux notions se trouve dans l'audibilité de la compassion. Le langage de la compassion « consiste en gestes et expressions du corps plutôt qu'en mots », elle n'est pas « loquace » ni « bavarde », ne cherche pas à « généraliser » et se satisfait d'une « curieuse mutité »⁴⁶⁰.

Voici où toutes les inquiétudes se rejoignent, même des plus grands défenseurs de la compassion. Dans une partie importante de *l'Émile*, Rousseau cherche à distinguer les pleurs authentiques des pleurs stratégiques, troublé par la possibilité d'une utilisation stratégique des larmes non seulement au théâtre, mais aussi dans la vie réelle.

Opposant ce mouvement de la compassion, qui se noue dans la proximité silencieuse et agissante avec les malheureux, à la pitié, nous nous interrogeons sur l'utilité de la compassion en politique, c'est-à-dire de sa présence sur scène. Nous avons vu avec Hugo, dans le chapitre précédent, toute l'importance de rendre le malheur visible, et d'ainsi convertir la question sociale en question politique. Néanmoins, Boltanski élabore un tout autre argument : l'entrée de l'argument de la pitié en politique au XVIII^e siècle, selon le sociologue, aurait contribué à introduire une distance d'un type nouveau entre les souffrants et ceux qui les contemplent. Un espace « entre la vue et le

⁴⁵⁹ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, op. cit., p. 115-125.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 123-124.

geste », qui sera aussitôt occupé par la parole éloquente de l'émotion que le spectateur se découvre à la vue des souffrances d'autrui.

Savoir articuler la représentation de la souffrance tout en gardant la singularité de la personne et sa souffrance qu'elle rend visible – voici la tâche que la compassion se propose de combler, après avoir fait le tour de la problématique autour de la visibilité, l'invisibilité et la surexposition médiatique. Nous pouvons en déduire que tout dépend de l'importance accordée à la sensibilité et à l'émotion provoquée par le spectacle de la souffrance d'autrui. Comme nous l'avons vu précédemment, la réaction à la souffrance peut mener à l'aliénation, mais aussi à une épreuve d'accès à l'humanité.

3. La compassion, un transcendantal affectif

3.1. Le lien intime entre les réponses à la douleur d'autrui et le sentiment d'appartenance

Jusqu'à présent tout ce qui a donné de la couleur aux choses n'a pas d'histoire : où trouverait-on par exemple une histoire de l'amour, de l'avidité, de l'envie, de la conscience, de la pitié, de la cruauté ?

F. NIETZSCHE, *Le Gai Savoir*

La réaction d'insupportable face à la douleur ou à la maladie d'autrui se lit exactement de cette manière : elle est dans l'interaction qui s'établit entre moi et l'autre, l'incitation qui, provenant de l'autre et se répandant par mon affectivité, suscite aussitôt ma réaction, qui échappe à mon intérêt comme à la réflexion. Quand on réagit à la douleur d'autrui, l'émotion qui s'ensuit peut provoquer un mouvement de deux sortes : on se détourne de cette souffrance que l'on ressent comme insupportable, ou bien elle exige que l'on se porte au secours de l'être souffrant, au nom même de cet insupportable. Si la souffrance de l'autre nous est insupportable, c'est parce qu'autrui se trouve déjà en moi. Nous sommes ainsi tous assujettis au sentiment que l'on éprouve, on s'identifie à cette manière dont l'autre est assujetti/débordé, à sa vulnérabilité. On souffre avec autrui parce qu'il se trouve que l'on souffre toujours déjà dans son propre être. On souffre *a priori* de ce souffrir qui forme l'essence de l'affectivité. Compatir donc signifie souffrir avec l'autre dans le « souffrir soi-même » qui est également constitutif de l'ipséité de l'autre et de la sienne.

Mais la souffrance que l'on partage dans la compassion n'est jamais la même souffrance que celle qui se trouve éprouvée dans l'immanence absolue de la subjectivité souffrante d'autrui. Chaque individu « se souffre » ou « se jouit » dans l'intimité radicale de son être.

Nous nous opposons [...] radicalement [...] à Heidegger qui subordonne à l'ontologie le rapport avec Autrui [...], au lieu de voir dans la justice et l'injustice un accès original à Autrui, par-delà toute ontologie. [...] C'est cette manière d'accueillir un étant absolu que nous découvrons dans la justice et l'injustice et qu'effectue le discours, essentiellement enseignement. [...] Mais nous voulons aussi montrer comment en partant du savoir identifié avec la thématization, la vérité de ce savoir ramène à la relation avec autrui – c'est-à-dire à la justice. Car le sens de tout notre propos consiste à contester l'indéracinable conviction de toute philosophie que la connaissance objective est est l'ultime relation de la transcendance, qu'Autrui – et fût-il différent des choses – doit être objectivement connu, même si sa liberté devait décevoir cette nostalgie de la connaissance. Le sens de tout notre propos consiste à affirmer non pas qu'autrui échappe à tout jamais au savoir, mais qu'il n'y a aucun sens à parler ici de connaissance ou d'ignorance, car la justice, la transcendance par excellence et condition du savoir n'est nullement, comme on le voudrait, une noèse corrélative d'un noème⁴⁶¹.

La clé relationnelle de l'ontologie compassionnelle tient à ce que l'unité de l'être est relation, si bien qu'elle ouvre nécessairement à la dualité de ce qu'elle relie. Sans ce sentiment, certains objets demeurent inaperçus. Ce sont par excellence les états de l'âme – pensées, passions, émotions, sentiments – propres à chaque individu. Cela semble évident, et ce, en fait, dès la fin du XVII^e siècle quand fleurissent les traités de méthode pour se connaître soi-même. Cette extension de la signification du sentiment, de la faculté de recevoir des perceptions sensibles à la faculté de connaître les objets de la morale et du goût, est attestée par les dictionnaires du XVIII^e siècle.

⁴⁶¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 61-62.

Avec certains ou avec tous, y a-t-il une dimension d'universalité à cet éprouvé avec ? C'est précisément là que nous trouvons la rupture de la modernité évoquée dans la première partie de cette thèse.

La définition première de la relation est bien d'être « entre » des termes, mais la question est de savoir si elle apparaît une fois les termes posés, ou si c'est sa présence qui les produit. Tout dépend de l'ontologie que l'on se donne : pour Bergson, les êtres isolés ne sont que des constructions artificielles et utilitaires, si bien que, si relation il y a, elle n'existe qu'en deçà des termes qu'elle relie. Pour Buber, la relation est première, elle commande le tout. Chez Buber la relation du Je et du Tu est le spécifique de la rencontre entre deux personnes, elle précède toute connaissance et expérience.

Jusqu'où mènent donc ces recherches sur la compassion ? Jusqu'à reformuler la conception de la subjectivité.

3.1.1. Extension de la signification du sentiment

Nous nous tournons maintenant vers l'aspect performatif des émotions et de leur discours. Nous considérons les émotions comme des pratiques incarnées, permises par des dispositions corporelles, elles-mêmes conditionnées par des contextes sociaux et historiques. Les émotions sont inscrites dans les corps : elles façonnent le moi, modélisent ses sentiments, ses fantasmes et ses sensations corporelles. Nous suggérons que la compassion prépare le moi à faire face aux autres. Elle exprime les anxiétés que suscite une telle rencontre, mais fournit en même temps un cadre pour la réimaginer. Elle reformule les termes de la rencontre, de la relation, et réaffecte les rôles – parfois au plus profond des corps. Elle est seule capable d'étendre la réaction des corps face à la souffrance d'un membre de la famille au reste de la famille, puis aux membres de la communauté et enfin à l'ensemble de l'humanité.

Les réponses émotionnelles à la douleur des autres contribuent également à la formation d'un sentiment d'appartenance. Notamment dans la littérature judéo-hellénique et contemporaine, la pitié et la compassion tendent à être fondées sur un lien ; pour les éprouver, le moi doit percevoir (ou imaginer) un point commun avec l'autre en souffrance. En ce sens, les textes invitent souvent à étendre les réponses à la douleur d'autrui d'un groupe à l'autre. Par exemple, d'étendre à l'ensemble du groupe ethnique les actes de pitié habituellement accomplis pour les proches : la compassion familiale doit ainsi être étendue à tous les êtres humains. Les textes effectuent une expansion : ils énoncent une norme émotionnelle acceptée (la pitié est localisée dans un groupe donné) et la subvertissent immédiatement (la pitié doit être étendue à un groupe plus large).

De ce lien intime entre les réponses à la douleur d'autrui et le sentiment d'appartenance, il découle que la pitié et la compassion sont particulièrement adaptées à l'expression et à la formation de l'identité. Elles révèlent le sens complexe et fluide de l'identité de la communauté. La compassion est justifiée par le caractère commun de la souffrance – en éprouvant de la compassion, le moi se reconnaît comme humain. En affirmant la parenté de toute l'humanité, le soi se sent membre d'une communauté globale – littéralement citoyen du monde. En conséquence, la pratique de la compassion concrétise à la fois les appartenances particulières (la famille, les proches, les membres de la communauté – nationale ou autre) et l'appartenance à la communauté humaine. La compassion élargit l'identité pour l'adapter aux dimensions du monde.

Ainsi la compassion façonne non seulement le moi mais aussi sa relation à l'autre – plus précisément, la manière dont l'autre est imaginé. Elle égalise une relation au départ asymétrique, et permet dès la rencontre d'envisager de tisser la relation en dépit du déséquilibre initial qui la caractérise. Lorsque nous prescrivons des réponses émotionnelles à tous les autres qui souffrent,

nous modélisons la manière dont le moi – individuel et collectif – imagine sa relation avec les autres, qui sont perçus comme étant dans une situation de vulnérabilité, de privation de droits ou de douleur. L'émotion positionne automatiquement le moi en dehors de cette condition désavantageuse, dans la situation relativement aisée et privilégiée de celui qui regarde, qui peut choisir de soulager ou d'ignorer cette souffrance. Cependant, la pitié et les actes qui l'accompagnent rendent les écarts sociaux plus visibles.

En visitant les malades ou en apportant une aide financière, le moi profite d'une perturbation temporaire de la hiérarchie pour revendiquer une position plus privilégiée. La compassion offre ici une certaine marge de manœuvre pour négocier les hiérarchies fixes, tant dans la pratique que dans l'imagination. Le fait de ressentir et de pratiquer la pitié génère donc le sentiment réconfortant d'être non seulement exempt de la souffrance observée, mais aussi vertueux. En pratiquant la pitié, le moi peut imaginer qu'il imite la divinité.

Qui plus est, en vertu du fait qu'elle est un sentiment, on peut jouir de la pitié en tant que telle, ce qui conduit presque automatiquement à la glorification de la cause qu'elle défend – la souffrance d'autrui⁴⁶².

Les réponses émotionnelles du moi à celui qui souffre sont donc perçues comme un événement constitutif. Le moi est capable de redéfinir – à partir de sa propre imagination – sa position vis-à-vis des autres, qu'ils soient humains ou divins. Ainsi, le fait de compatir à la souffrance d'autrui est loin d'être une expérience privée. Comme l'ont noté des chercheurs contemporains tels que Elizabeth V. Spelman et Lauren Berlant, la compassion affecte directement la perception que le moi a de ses relations avec les autres et de la dynamique du pouvoir qui en découle. Le fait de compatir à la douleur d'autrui remplit le rôle requis par son statut social et rappelle aux autres le leur.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 133.

Le cadre même des réponses émotionnelles à la douleur des autres est une appropriation de l'altérité – une technique qui rapproche l'autre du soi. À travers l'autre qui souffre, le discours de la pitié et de la compassion négocie également la relation du soi avec les autres « structurels » – qu'ils soient féminins, animaux, divins ou impériaux – qui définissent, par contraste, qui est le soi. Dans leurs diverses constructions, la pitié et la compassion imitent ces différentes expressions de l'altérité. En tant qu'impulsion que les animaux possèdent également, la compassion est une réponse naturelle qui précède l'expression de l'altérité.

3.1.2. Solidarité et compassion

La solidarité est l'un des termes les plus utilisés – et parfois vidé de son sens – dans le discours public contemporain. En revanche, le mot *charité* – d'où provient *caritatif* – suscite souvent la défiance car il est perçu comme l'expression de la faillite de l'État, et parfois d'un retour insidieux de la religion. L'appel à la solidarité, le soupçon à l'endroit de la charité, l'invocation de la fraternité, la condamnation de l'égoïsme renvoient fondamentalement à la question de l'amour du semblable, et au problème de la compassion. La pitié peut être la perversion de la compassion, mais son alternative s'appelle la solidarité. C'est par pitié que les hommes « sont attirés par *les hommes faibles* », tout comme la charité qui les vise : voici la raison principale pour laquelle toutes deux pourraient être porteuses d'une condescendance péjorative et jugées moralement blâmables. Mais c'est par solidarité qu'ils forment délibérément et pour ainsi dire sans passion une communauté d'intérêt avec les opprimés et les exploités. L'intérêt commun serait alors la grandeur de l'homme, sa dignité, ou encore l'honneur de l'espèce humaine :

La solidarité, en effet, parce qu'elle participe de la raison et par conséquent de la généralisation, est à même de comprendre le concept de multitude, non seulement celle que représente une classe, une nation

ou un peuple, mais, le cas échéant, l'humanité entière. Mais cette solidarité, même si elle est suscitée par la souffrance, n'est pas guidée par celle-ci ; elle n'englobe pas moins les forts et les riches que les faibles et les pauvres ; comparée au sentiment de pitié, elle peut paraître froide et abstraite, car elle demeure liée aux « idées » – à la grandeur ou à l'honneur, ou bien encore à la dignité – plutôt qu'à quelque « amour » des hommes.

La pitié parce qu'elle n'est pas gravée dans la chair et garde ses distances en matière de sentiment, peut réussir là où la compassion va toujours faillir ; elle peut s'adresser à la multitude et, par là, telle la solidarité, envahir la place publique. Mais la pitié, contrairement à la solidarité, ne considère pas d'un même œil la fortune et l'infortune, le fort et le faible ; sans la présence du malheur, la pitié ne pourrait exister et c'est pourquoi elle s'intéresse tout particulièrement à l'existence des malheureux, tout autant que la soif de pouvoir s'intéresse tout particulièrement à l'existence des faibles⁴⁶³.

Tout le problème de la compassion repose sur une très étrange logique du phénomène, c'est un phénomène qui brouille les catégories ordinaires : sujet/objet, soi/autre, jouissance/souffrance, tout ce qui est pris dans un réseau de dichotomie et d'opposition se trouve en quelque sorte bousculé et dissout dans le phénomène de la compassion. D'où la très grande difficulté de décrire comment cela advient et se manifeste. Les traits distinctifs que la compassion dégage en font tout de suite tout autre chose qu'un sentiment passif. Ils en font au contraire un support d'action, d'où le statut éminemment moral qu'on lui accorde. Elle met l'être en mouvement, elle est une réaction qui fait agir, elle porte l'individu à venir en aide ou à porter secours à l'être souffrant. Elle constitue ainsi le cœur de la motivation morale et donne l'impulsion première à l'action désintéressée pour les autres. Qu'est-ce qui nous empêche, malgré cela, d'agir avec compassion, de penser un soin en commun ?

⁴⁶³ Hannah Arendt, *De la révolution*, « Chapitre II. La question sociale », *op. cit.*, p.136.

Nous sommes divisés par nos qualités distinctives, c'est là sûrement notre malheur, mais pour notre chance nous demeurons liés les uns aux autres par cette même vie souffrante que nous avons, de fait, tous reçue en partage. Nous sommes ainsi reliés par la grâce d'une religion dont l'universalité fonde à elle seule la vérité. Pour paraphraser Baudelaire, qui disait : « Dieu est le seul être qui, pour régner, n'ait même pas besoin d'exister⁴⁶⁴ », nous pourrions dire en l'occurrence : la compassion est la seule religion qui, pour régner, n'ait même pas besoin de la foi des croyants. Car elle cueille ses fidèles avant toute réflexion et, comme toute religion, elle leur tient le langage des origines. Seulement ces origines ne sont ni historiques ni même mythiques – ces origines sont transcendantes. La compassion ne repose pas sur des présuppositions, des concepts, des religions, des dogmes, des mythes, sur l'éducation et la culture. Elle est au contraire originaire et immédiate, elle est inhérente à la nature humaine et demeure donc valide en toutes circonstances, se manifeste dans tous les pays et à toutes les époques. C'est pourquoi on peut assurément faire appel à elle en tout lieu, en tant qu'elle est nécessairement présente en chaque homme. Pourtant cela ne signifie pas qu'elle n'a pas besoin de l'éducation et de la politique.

Pour Levinas, l'éthique précède l'ontologie. Il n'y a pas de sujet sans passer d'abord par la mise à disposition du sujet pour l'autre. Le visage de l'autre fait surgir le sujet chez moi. « Le fait qu'autrui puisse compatir à la souffrance de l'autre est le grand moment ontologique, humain⁴⁶⁵. » C'est par la condition même d'otage qu'il peut y avoir dans le monde de la compassion. « Le soi est de fond en comble otage, plus anciennement que Ego, avant les principes⁴⁶⁶. » La juste distance pour être au monde avec les autres se situe

⁴⁶⁴ Charles Baudelaire, « Fusées, I », in *Journaux intimes*, tiré des *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1975, t. 1, p. 649.

⁴⁶⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 133.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 150.

dans un rapport éthique qui est également constitutif du soi. Il s'agit de « s'arracher à soi » comme condition de toute solidarité. Il permet ainsi de penser l'altruisme comme définition du processus de subjectivation.

Nous retrouvons alors le lien constitutif entre l'ontologie et la politique pour la compassion. Elle est génératrice de l'action ; si elle ne l'est pas, elle n'est pas une véritable compassion. On aborde souvent ce concept complexe en ne soulignant qu'un seul de ses aspects, le partage et l'identification de la souffrance d'autrui, mais il est surtout mouvement d'agir et de venir en aide ; et s'il n'est tout cela à la fois, il s'agit alors de la simple empathie, et non de la compassion. L'empathie est un élément constitutif de la compassion, qui nous permet d'imaginer et de nous projeter dans la situation d'autrui, mais le geste de secours qui suit immédiatement après – que ce soit parfois uniquement par la parole, voire même l'écoute – est ce que la compassion a de plus précieux : elle nous permet de comprendre ce geste irrépressible de venir en aide à l'autre.

Partant des idées d'Adam Smith sur la sensibilité inhérente des gens à la « fortune des autres »⁴⁶⁷ et nous appuyant sur les travaux de Martha Nussbaum sur les émotions⁴⁶⁸, nous soutenons que la compassion – la faculté d'habiter, d'expérimenter et de ressentir avec les autres de manière imaginative – peut servir de fondement à une compréhension universaliste de la société civile et politique tendant vers la frontière normative de la solidarité humaine.

Ce n'est pas sans présenter de sérieuses difficultés, dans la mesure où la compassion est souvent (mal) comprise comme coïncidant avec la pitié, l'empathie, la miséricorde ou la charité, un mélange de significations qui obscurcit sa spécificité en tant que concept, et son pouvoir en tant qu'élément constitutif de l'objectif politico-philosophique de vivre la bonne vie, avec et

⁴⁶⁷ Voir Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, *op. cit.*

⁴⁶⁸ Voir, par exemple, Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, *op. cit.*

pour les autres, dans le cadre d'institutions justes⁴⁶⁹. La compassion, étymologiquement dérivée, comme on l'a déjà souligné, de l'hébreu *rahamim* – le ventre tremblant d'une mère qui accouche – et du latin *compassio* – souffrir ou vivre avec –, découle de la condition humaine dans sa double dimension : en tant que condition sociale (les êtres humains sont des êtres sociaux inextricablement liés au sort des autres) et condition existentielle (nous sommes tous individuellement confrontés, bien qu'à des degrés différents, à la souffrance, et universellement à la mort).

La compassion ouvre donc une voie qui permet de sortir de l'hypothèse hobbesienne des intérêts personnels compétitifs et opposés, et d'avancer vers un projet collectif de vie avec et pour les autres, en apprenant à gérer et à surmonter la division et la négation d'une humanité partagée qui découle de la construction de l'altérité et des identités essentialisées. La compassion est donc antérieure à la morale et à l'éthique, et en constitue le fondement. Elle constitue le noyau interne de la motivation morale et donne l'impulsion à l'action désintéressée, au mouvement vers les autres qui définit proprement la solidarité.

Il est nécessaire aujourd'hui de fonder rigoureusement l'argument selon lequel le soin des êtres humains « éloignés » est primordial, en sortant la compassion de son contexte individuel et en l'étendant à un contexte social plus large. La compassion est une préoccupation propre à la sphère publique et elle peut être mobilisée pour fonder un projet commun.

3.1.3. Compassion – appropriation des valeurs de l'Autre

L'émotion et son discours – dans leurs complexités – abordent la réalité de l'autre, à la fois dans l'histoire de leur formation et dans l'imaginaire qu'ils déploient. La pitié et la compassion reconfigurent également les autres tels qu'ils sont rencontrés dans les circonstances spécifiques de la vulnérabilité et

⁴⁶⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit.

de la souffrance. Enfin, la pitié et la compassion « renversent les rôles », comme un moyen modeste mais percutant de déstabiliser la dynamique du pouvoir. Cependant, plus rares sont les cas où la pitié s'affirme comme émancipatrice, car on la trouve également associée au pouvoir et aux privilèges, par exemple dans les œuvres classiques de la littérature grecque, où la règle implicite veut que le plus fort ait pitié du plus faible.

Quant aux multiples constructions de la pitié comme potentiel humain commun, impulsion naturelle et prérogative divine, elles se retrouvent également dans les romans hellénistiques, qui confirment la place de la pitié dans l'imaginaire populaire. Les héros y partagent la pitié avec les bandits et les barbares, mais aussi avec les animaux et les dieux. Cette appropriation des valeurs de l'autre se joue aussi à un autre niveau. La parabole du Samaritain utilise la compassion comme véhicule pour étendre le commandement de l'amour à tous, sans restriction. Ces constructions, lorsqu'elles sont placées dans le contexte littéraire de l'époque, révèlent un imaginaire partagé avec les œuvres philosophiques contemporaines, notamment celles des stoïciens.

Le commandement d'étendre la compassion à tous, et de se sentir et d'agir envers eux comme envers les membres de la famille évoque le modèle stoïcien de l'*oikeiôsis*, ou appropriation. Dans sa forme sociale, la pratique de l'*oikeiôsis* permet au moi, par un acte d'imagination, de rapprocher les autres, de sorte qu'il puisse étendre son affection à ses parents les plus proches, et ainsi prendre soin de tous les êtres humains comme s'ils étaient de sa famille. L'idée même de se rapporter à tous les êtres humains et de les traiter comme des proches est présente non seulement dans les sources philosophiques mais aussi dans la propagande de l'Empire romain.

Cette démarche est d'autant plus remarquable que les philosophes stoïciens rejettent explicitement la pitié, condamnant cette émotion comme une insulte à la dignité de celui qui souffre. Les sources religieuses, en

revanche, insistent sur la charge affective et incarnée de l'impulsion à s'occuper d'autrui, qui déplace littéralement le moi ; cette affirmation contredit directement l'idéal stoïcien d'imperturbabilité, et rejoint l'éthique lévinassienne de la proximité, du non-repos. L'élargissement de la portée du commandement de l'amour, réinterprété comme compassion, est une façon d'adapter le commandement aux nouvelles exigences et de maintenir sa pertinence, en présentant la compassion comme l'équivalent de l'amour, mais en politique.

3.2. La constitution politique de la subjectivité plurielle

Dans cette partie, nous insistons sur l'importance de reconnaître la vulnérabilité des vivants et l'interdépendance humaine face au rejet du monde sensible et de la vie corporelle. Dès lors, la compassion deviendrait le point de départ d'une nouvelle philosophie politique qui ne perçoit plus notre vulnérabilité commune comme un attribut négatif dont on pourrait se délester, mais une condition de notre humanité à partir de laquelle fonder notre responsabilité commune. Prendre en compte notre vulnérabilité, ce n'est surtout pas transformer le monde en *pathos*, mais associer le *pathos* à l'agir qui l'en excluait. Si la tradition philosophique cartésienne a enraciné une dualité entre corps et esprit, nous devons au contraire affirmer qu'agir avec discernement, c'est toujours agir à partir de notre condition corporelle. Agir moralement implique notre capacité à pouvoir se reconnaître comme des créatures vulnérables. Tant que nous omettons l'une des conditions de notre humanité, nous ne pouvons appréhender avec justesse le monde que nous construisons.

De son statut épistémologique, la souffrance tire ainsi son statut politique. Nous sommes avant tout des êtres vivants, sensibles et incarnés. C'est parce que nos existences peuvent souffrir à cause d'autres – par la torture, le viol, l'esclavage, la servitude – que nos corps doivent être protégés par le droit, par

la société. Respecter l'autre, c'est respecter l'autre dans son corps et interdire que s'exerce sur lui la cruauté. Être respecté dans la dignité, ce n'est pas seulement être toléré, c'est être considéré avec attention. Faire preuve de solidarité, c'est considérer le corps propre de l'Autre exposé à la souffrance, mais aussi le corps social soumis au délitement des liens politiques. Le soin et la compassion deviennent des catégories appropriées pour une analyse de l'action dans le domaine public. Ils permettent d'envisager un projet commun qui enrichirait les éthiques minimalistes de la tolérance d'une politique solidaire, afin que nos vies ne soient pas seulement permises, mais aussi soutenues.

Faire de la compassion un concept politique nous conduit à sortir cette notion de la sphère privée où elle était confinée – bien que la sphère privée puisse souvent manquer de compassion, comme en témoignent les violences intimes. Reconquérir la sphère publique, ce n'est pas s'obliger à exprimer publiquement sa compassion pour paraître bon. Ces gestes spectaculaires de manipulation sont monnaie courante chez nos politiciens et ne produisent aucun soin. La compassion ne peut faire partie de mesures étatiques uniquement stratégiques. La bienveillance ostentatoire des uns risque un dénigrement des capacités des autres en les réduisant au seul *pathos*, et une assignation des populations concernées à leur précarité. Dès lors, plutôt qu'une ouverture au soin, une telle posture (a)politique produit de l'exclusion. Reconquérir la publicité, c'est attester des actes qui surgissent déjà dans nos espaces publics, c'est permettre à la compassion de se rendre « éloquente » et de se déployer au sein des relations sociales en élargissant le champ de son application à la société dans son intégralité.

La compassion n'est pas un slogan politique à promouvoir, mais une expérience politique du *vivre ensemble* qui traduit notre rapport au monde et aux autres tel que nous l'expérimentons. Nos postures témoignent de la relation qu'entretient une conscience avec le monde dans lequel elle est

inextricablement impliquée corporellement. Elles interrogent notre responsabilité pour le monde à la lumière de nos expériences individuelles et collectives, dont nous sommes tantôt les acteurs, tantôt les témoins. Le phénomène de la compassion, comme le suggère Schopenhauer, se produit tous les jours.

Tout un chacun l'a souvent éprouvé lui-même, même l'individu le plus insensible et le plus égomanaïque n'y est pas resté étranger. Il se produit chaque jour, sous nos yeux, dans des faits singuliers, à petite échelle, partout où un homme se mobilise immédiatement, sans avoir beaucoup réfléchi, pour en assister un autre et lui prêter secours, en exposant même parfois sa vie au danger le plus évident pour venir en aide à un inconnu, sans penser à autre chose qu'à la grande détresse et au danger dans lesquels se trouve l'autre⁴⁷⁰.

Cette manière d'être au monde, de prêter attention à Autrui est mise en danger par la globalisation néolibérale et la dévalorisation progressive de l'État providence. Si le soin et la compassion sont précisément des postures qui résistent à cette évolution mondiale, la solidarité ne doit pas pour autant être déléguée à la société civile, au secteur privé et aux seuls actes individuels. Un engagement de l'État est indispensable pour répondre à la pluralité des situations de vulnérabilité et garantir les infrastructures institutionnelles permettant le maintien de chacune de nos vies. L'absence de compassion et de soin devient un signe de dysfonctionnement institutionnel. Dans les hôpitaux, cette défaillance se lit dans les plaintes des patients et dans la fatigue et l'usure des soignants.

Quand les moyens matériels, financiers et humains viennent à manquer, la vulnérabilité des soignants – des professionnels de santé mais aussi de tous ceux qui se consacrent au *care*, à l'émancipation des individus et au maintien du monde – s'accroît et se révèle dans la hausse des *burn-out*, par la

⁴⁷⁰ Arthur Schopenhauer, *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique. Sur le fondement de la morale*, § 16, tr. fr. Ch. Sommer, Paris, Gallimard, 2009, p. 366.

démission de médecins, le désaveu des professeurs et la fuite du personnel des services publics. Les métiers du *care* sont aujourd'hui de plus en plus privatisés. Abîmés par la rationalité instrumentale et un management techniciste, ces soignants disent avoir perdu le sens de leur métier tant il leur devient difficile de prêter attention aux besoins des autres, de prendre le temps de les comprendre et de leur répondre consciencieusement. Le soin devient un luxe qui vient seconder l'acte de secours ou la technique médicale, si le temps et l'argent le permettent.

Pourtant, n'est-ce pas au moment même où le soin vient à manquer que la médecine devient inhumaine envers l'ensemble de ses acteurs – soignants et patients ? Ne devrions-nous pas prendre soin de ces professionnels, être à leur écoute, soutenir leur propension à la compassion afin qu'ils ne se sentent pas obligés de « se blinder », d'instaurer une distance déshumanisante⁴⁷¹ ? Le sentiment de déni de la subjectivité des patients peut conduire les soignants au déni de leur propre subjectivité, de leurs affects nés de la rencontre intime avec la souffrance d'autrui. Occulter une part de son individualité pour ne laisser surgir que son rôle de technicien, entendu comme maîtrise de soi, maîtrise de ses émotions, est toujours éprouvant pour le soignant. Fuir l'affectivité devient le seul moyen de se préserver de la souffrance de l'autre. Pourtant, seule une prise en compte de leur fragilité peut permettre une connaissance plus profonde de l'autre. La fragilité fondamentale du corps vivant est un médium fondamental de la connaissance⁴⁷². La compassion nous invite à rester attentifs à tout ce qui pourrait nous permettre d'agir avec soin.

Avec cette thèse, nous souhaitons offrir une réflexion renouvelée sur le sujet, son mode d'être au monde dans sa relation aux autres. Si la

⁴⁷¹ Voir, sur ce point, Pauline Bégué et Zona Zarić, « Rendre visible », art. cit.

⁴⁷² « La critique doit s'adosser à la souffrance ; c'est la mise au jour de celle-ci qui permet d'établir le diagnostic d'une époque et de ses pathologies. » Estelle Ferrarese, *La fragilité du souci des autres*, op. cit., p. 14.

compassion est une notion généralement liée au sentiment intime et religieux ou se réduit généralement à la sphère maternelle ou médicale, nous souhaitons illuminer son ampleur politique. Ces expériences comportent une dimension cosmopolitique en nous permettant de revenir à la manière dont nous envisageons la dignité humaine et concevons la citoyenneté.

D'une part, la compassion questionne notre rapport à ce qui nous entoure. Elle œuvre à l'entretien d'une juste distance à soi et aux autres, qui ne serait ni dans la fusion ni dans l'oppression. Elle résiste quotidiennement aux rapports de domination qui structurent nos sociétés. D'autre part, la compassion révèle le regard que nous portons sur ce qui nous entoure. Nos visions du monde prennent appui sur des représentations sociales, mais aussi sur un certain souvenir de ce que nous expérimentons dans notre rapport à soi, aux autres et à notre environnement. C'est parce que nos représentations agissent sur ce que nous faisons que la compassion pourrait devenir le moteur d'une *réhumanisation* de la politique.

C'est, en effet, au lieu où l'éthique et la politique sont appelées à se rejoindre dans le souci commun du monde [...] que l'exigence de justice, dont nous tentons de cerner les contours, trouve à se définir⁴⁷³.

3.2.1. La compassion comme élément constitutif du groupe

Dans le contexte de l'ontologie sociale et dans le cadre des théories de l'agir institutionnel – ou dans la classification du répertoire des différents actes sociaux –, des protocoles tels que la « compassion » ou l'« empathie » seraient plus justifiés – ils auraient une détermination beaucoup plus précise – s'ils étaient exprimés comme se situant au seuil entre l'individuel et le collectif (d'une manière ou d'une autre à l'opposé de Husserl et d'Edith Stein, tombant ainsi probablement dans le contexte de certaines idées plutôt peu

⁴⁷³ Marc Crépon, « Pour une éthique cosmopolitique à venir », in Pauline Bégue et Zona Zarić (dir.), *Soin et compassion. Un nouveau paradigme pour la philosophie politique ?*, Paris, Hermann, 2021, p. 145-155.

développées et insuffisamment thématiques de Theodor Lipps et Max Scheler)⁴⁷⁴. Nous suivons ici la thèse de Martha Nussbaum que « la compassion, dans la tradition philosophique, est un point central entre l'individu et la communauté ».

En effet, nous soutenons que cette dimension sociale ou institutionnelle de la compassion ou de l'empathie devrait compléter la dimension politique, solidaire, cosmopolitique ou médicale. Dans le chapitre « Institutions publiques », Nussbaum écrit : « il semble également vrai que la construction de ces institutions influence le développement de la compassion chez les individus. Parce que la compassion nécessite un sentiment de camaraderie, sa naissance est très favorisée par les institutions qui placent les gens dans des circonstances similaires, affaiblissant ou supprimant les hiérarchies de richesse, de genre et de classe⁴⁷⁵ ».

Même l'esquisse de projet de Husserl sur l'empathie, qu'il thématise dans ses écrits intersubjectifs, ainsi que le projet réel d'Edith Stein⁴⁷⁶, sont tous deux fondés sur un antagonisme et une critique stricts d'un nouveau protocole que Lipps, et plus tard Scheler, appellent *Einsfühlung* (épilé avec un « s » : « sentiment d'unité », « immedesimazione » en italien)⁴⁷⁷. À savoir, la possibilité d'avoir de l'empathie, de la compassion, c'est-à-dire de ressentir et de vivre

⁴⁷⁴ Martha Nussbaum, « Compassion. The Basic Social Emotion », *Social Philosophy and Policy*, vol. 13, n° 1, 1996, p. 28.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁷⁶ Sa thèse, « Zum Problem der Einfühlung », a été soutenue en 1916.

⁴⁷⁷ Dans la première partie de *Zum Problem der Einfühlung* (chapitre « Einfühlung und Einfühlung »), Stein n'offre aucune justification au rejet de l'idée et de la possibilité de Lipps de produire un « Nous » et « un nouveau sujet d'ordre supérieur ». « Au cours de son cours Nature et Esprit, Husserl a affirmé que le monde extérieur, objectif, peut être compris exclusivement de manière intersubjective, c'est-à-dire par le biais d'une multitude de cognitions individuelles possessives, communiquant entre elles. L'expérience de l'individu est donc déjà acquise. Husserl a appelé cette expérience *Einfühlung* (empathie) et l'a reliée aux travaux de Theodor Lipps, sans toutefois l'expliquer en détail. Il est donc nécessaire de surmonter cette absence : j'ai cherché à examiner ce qu'est l'*Einfühlung*. Le professeur n'a pas aimé cela. Pourtant, au moment même où je devais avaler une autre pilule, il m'a ordonné de mener mon travail en opposition directe avec Theodor Lipps. » Edith Stein, *Vie d'une famille juive*, Paris/Toulouse/Genève, Cerf, 2008, p. 351.

quelque chose en commun avec quelqu'un (*Mitfühlen*, dont la traduction est « fellow feeling » en anglais, « sentire-con » en italien), conduit le « je » et le « tu » à construire ou à exécuter ensemble un acte. Cela assure la condition pour la création potentielle d'un nouveau sujet : « Nous ». Pour Lipps, l'*Einsfühlung*, le sentiment d'unité ou simplement d'unicité, l'identification (en italien *unipatia*), représentait l'empathie véritable, accomplie⁴⁷⁸.

Edith Stein, suivant entièrement son maître, nie la possibilité de ce passage de la « constitution psychophysique d'un individu » à une unité supérieure, c'est-à-dire à la constitution d'« un nouveau sujet d'ordre supérieur ». Cependant, vers 1910, dans ses manuscrits (publiés longtemps après), Husserl décrit ce moment d'ambiguïté et de transition de la manière suivante :

Il est donc nécessaire de considérer la question suivante : le mariage, l'amitié, ce sont tous des unités collectives [*kollektive Einheiten*] « nées » [*erwachsen*] dans des relations « psychiques » de personnes et ces connexions mutuelles s'élèvent jusqu'à l'unité la plus élevée dans la transcendance. Les personnes sont liées les unes aux autres ; ce lien entre elles « consiste » [*besteht*] en dispositions et actes afférents [*in Dispositionen und zugehörigen Akten*]. Cela se produit lorsque la personne est entrée en relation avec la personne B par le biais d'un acte quelconque, lorsque leur connexion est en relation avec d'autres actes correspondants [*entsprechenden Akten*], et de telle sorte que toutes deux prennent réellement conscience de leur réciprocité mutuelle, ou réciprocité potentielle, dans leur relation⁴⁷⁹.

⁴⁷⁸ Plus tard, Scheler utilise l'expression *Einfühlung qua Einsfühlung*, que Depraz traduit en français par « empathie émotionnelle ». Natalie Depraz, « Empathie et compassion », in Alain Berthoz et Gérard Jorland (dir.), *L'empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 195. Dans *Wesen und Formen der Sympathie*, publié en 1923, Scheler constate que cet *Einsgefühl* est, par exemple, accompli dans la guerre. Voir également, à ce sujet, Natalie Depraz, « Lipps et Husserl. L'*Einfühlung* », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 2017, p. 441-459.

⁴⁷⁹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Londres, Springer, 1973, p. 101. Husserl substitue plus tard au mot « collectif » l'expression « nouvelles objectivités d'ordre supérieur » (*neue Objektivitäten höherer Stufe*). « Ces objectivités d'ordre supérieur ne sont plus simplement fondées d'une manière de plus dans les objets naturels ayant une conscience incarnée, mais l'homme, comme on pourrait s'y attendre de la part d'un être égoïste comme moi, disposé comme je le suis aux sciences naturelles, devient lui-même l'objet de son environnement. » *Ibid.*

Il nous semblerait que les différentes versions de la proximité de » personne A » à « personne B » et les échanges d'actes (se sentir [comme] un [ensemble] avec un autre [*sich Eins fühlen mit*] ou « se sentir comme un », ainsi qu'« être en commun » ou « être un », « être unifié ») dont parle Husserl dans ce passage, ainsi que les quelques brèves références de Lipps et Scheler, ont tous été négligés dans les histoires de la compréhension d'un groupe par empathie ou compassion. Permettons-nous deux exemples : au début de « Individuum und Gemeinschaft », en 1922, Edith Stein revient une fois de plus sur « le flux de l'expérience vécue de la communauté » (*der Erlebnisstrom der Gemeinschaft*) et « la structure de l'expérience commune » (*die Struktur des Gemeinschaftserlebnisses*). Elle écrit, en refusant une fois de plus d'aborder ce que nous jugeons le plus important :

Il est tout à fait merveilleux [*wunderbar*] que ce moi [*Ich*], indépendamment de son unité et de son caractère solitaire [*Einzigkeit und Einsamkeit*], puisse entrer dans une communauté vivante [*Lebensgemeinschaft*] avec d'autres sujets, c'est-à-dire que le sujet individuel devient membre d'un sujet supra-individuel, et que dans la vie réelle d'une telle communauté de sujets [*Subjektgemeinschaft*] ou sujet commun [*Gemeinschaftssubjekt*], une expérience de flux supra-individuelle [*Erlebnisstrom*] soit construite. Comment se fait-il que d'autres sujets soient donnés pour un sujet, et dans quelle mesure ce don représente-t-il l'hypothèse d'une vie commune – c'est ce que nous voulons examiner ici.

Elle poursuit :

[...] La troupe [de théâtre] à laquelle j'appartiens est en deuil [*Trauer*] pour la perte de son directeur [*Führers*]. Comparons cela au deuil que je ressens lors de la perte d'un ami personnel [*eines persönlichen Freundes fühle*]. 1) le sujet de l'expérience est différent, 2) la structure de l'expérience est différente, 3) la filière de l'expérience à laquelle appartiennent les sentiments donnés prend une forme différente. [...]
L'individu qui est moi est certainement rempli de tristesse. [...] Nous, qui ressentons de la tristesse, le faisons au nom de tout le groupe et de tous ceux qui en font partie. La tristesse est le sujet de l'expérience commune

qui vit en nous, sujets individuels qui en font partie. Si nous participons à une expérience commune, nous sentons notre subjectivité affectée. Je pleure en tant que membre d'une troupe, et la troupe pleure en moi [*Dieses Subjekt fühlen wir in uns getroffen, wenn wir ein Gemeinschaftserlebnis haben. Ich traure als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir*]. [...]

Le sujet commun [*Gemeinschaftssubjekt*] dont je parle, s'il est considéré comme un « pur moi » [*reines Ich*], ne doit pas être compris comme quelque chose d'individuel. L'expérience de la communauté n'émerge pas du sujet commun de la même manière que l'expérience individuelle émerge du Moi individuel. [...] L'expérience de la communauté, tout comme l'expérience individuelle, émerge finalement des Moi individuels qui appartiennent à la communauté. Mais l'impossibilité d'émergence d'un « pur moi communautaire » [*reinen Gemeinschafts-Ich*] n'est pas en contradiction avec nos déductions sur le sujet commun. Les expressions « je » et « sujet » sont polysémiques. [...] Un sujet commun n'existe pas en tant qu'analogue du Moi pur⁴⁸⁰.

Toutes les hésitations de Stein montrent une incroyable résistance à la construction d'un groupe ou d'une communauté. Plusieurs de ses opérations fatales « fondent » l'impossibilité et l'injustifiabilité de l'identité d'un groupe ou du groupe en tant qu'agent (dans notre langage contemporain) ayant la capacité de produire des actes de groupe ou d'être réellement en deuil : a) les expériences individuelles prennent le pas sur une sorte de pseudo-expérience de la communauté en tant que telle ; b) les expériences individuelles sont réduites à des compréhensions imaginaires ou à une contemplation personnelle de ce qui arrive à l'autre – le plus souvent de la douleur ; c) les expériences individuelles ne sont pas additionnées, mélangées, ne sont jamais échangées, ni amassées et comptées ensemble, mais sont plutôt « rassemblées » de manière entièrement abstraite dans ce qui n'existe pas vraiment : la communauté ou le groupe – en un mot, elles restent toutes discrètes ; d) l'expérience individuelle est personnelle, cachée aux autres,

⁴⁸⁰ Edith Stein, « Individuum und Gemeinschaft », *Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung*, vol. 5, 1922, p. 119-120.

jamais publique ni manifestée ; e) la rencontre avec l'autre, l'affection, la sympathie n'a pas d'expression ni de manifestation propre, et appartient donc aux actes sociaux dits négatifs.

Un deuxième exemple apparaît en 1943, dans la troisième partie de *L'être et le néant*. Le nouveau phénoménologue, Sartre, consacre quelques pages du chapitre « "L'être-avec" (*Mitsein*) et le "nous" » à la tentative de constituer un « Nous ». La grammaire française (et non la grammaire en tant que telle, comme il le prétend) lui permet avec originalité et facilité d'exécuter cette construction en utilisant le nous-objet et le nous-sujet⁴⁸¹. Sartre est tout à fait convaincant quand il révèle le sens et la distinction d'un Nous qui mène une action (voir les autres) et des autres qui nous voient et nous objectivent. Voici l'exemple donné par Sartre, qui doit assurer l'existence d'un groupe et d'une intentionnalité collective :

Je suis à la terrasse d'un café : j'observe les autres consommateurs et je me sais observé. Nous demeurons ici dans le cas le plus banal du conflit avec autrui (l'être-objet de l'autre pour moi, mon être-objet pour l'autre). Mais voici que, tout à coup, un incident quelconque des rues vient à se produire : une collision légère, par exemple, entre un triporteur et un taxi. Aussitôt, dans l'instant même où je deviens spectateur de l'incident, je m'éprouve non-thétiquement comme engagé dans un *nous*. Les rivalités, les légers conflits antérieurs ont disparu et les consciences qui fournissent la matière du *nous* sont précisément celles de tous les consommateurs : *nous* regardons l'événement, *nous* prenons parti. [...] Le *nous* est éprouvé par une conscience particulière ; il n'est pas nécessaire que *tous* les

⁴⁸¹ « En outre, le philosophe qui veut étudier le *nous* doit prendre ses précautions et savoir de quoi il parle. Il n'y a pas seulement, en effet, un nous-sujet : la grammaire nous apprend qu'il y a aussi un nous-complément, c'est-à-dire un nous-objet. Or, d'après tout ce qui a été dit jusqu'ici, il est facile de comprendre que le *nous* de "Nous les regardons" ne saurait être sur le même plan ontologique que le *nous* de "ils nous regardent". [...] Dans la phrase : "Ils *me* regardent", je veux indiquer que je m'éprouve comme objet pour autrui, comme Moi aliéné, comme transcendance-transcendée. Si la phrase "Ils nous regardent" doit indiquer une expérience réelle, il faut que dans cette expérience j'éprouve que je suis engagé avec d'autres dans une communauté de transcendances-transcendées de "Moi" aliénés. » Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 486.

consommateurs de la terrasse soient conscients d'être *nous* pour que je m'éprouve comme étant engagé dans un *nous* avec eux⁴⁸².

La plus grande erreur de cette scène réside dans la conclusion de Sartre : pour qu'un groupe soit vraiment compact et bien constitué, il ne suffit pas que quelqu'un (n'importe qui, Sartre, par exemple) soit le seul à avoir conscience d'en faire partie, d'y appartenir. Ce qui est nécessaire pour qu'un groupe existe, c'est la conscience collective de tous les individus y appartenant, et l'attention et l'intentionnalité collectives de tous, individuellement et simultanément (Paul Gilbert), ce qui n'est pas atteint dans l'exemple de Sartre. Le groupe se dissout au moment où il est constitué uniquement parce que Sartre ne mentionne pas un véritable engagement dans la résolution du problème survenu à cause de l'incident, ni une aide potentielle pour les blessés.

Le fait que Sartre minimise l'importance de l'incident qui a lieu (il l'appelle « une collision légère ») empêche de facto la constitution d'un groupe par une mobilisation commune de tous ceux qui se trouveraient ainsi dans l'obligation d'aider ceux qui sont en danger. Puisque l'incident est insignifiant et que les dégâts sont assez faibles, puisque la situation reste inchangée, le groupe n'a tout simplement pas le temps de s'auto-thématiser. Bien que Sartre utilise le mot « événement », il ne s'en produit en fait aucun.

Imaginons en revanche que l'incident survenu soit terrifiant, les dégâts importants, et que pourtant les passants et les « consommateurs » ne constituent toujours pas d'*urgence* – ce mot est crucial – un groupe unique qui puisse agir et se conduire « avec compassion ». L'aide est retardée et la violence n'a finalement pas été empêchée, ou n'a pas été atténuée assez rapidement. Pourquoi en est-il ainsi, et une telle scène serait-elle même possible ? Le « poids de l'événement » ou « l'intensité de l'événement » sont-ils asymétriques à la constitution du groupe ?

⁴⁸² *Ibid.*, p. 485.

Se choisir pour l'homme est indissociablement choisir les autres hommes. Il n'y a donc pas de subjectivité sans prise en considération de l'humanisme même de l'homme, il n'y a pas de responsabilité propre qui ne soit intrinsèquement une responsabilité pour tous. [...] dès lors être agent, exister, c'est faire lien avec l'autre, c'est porter l'existence de tous comme un enjeu propre⁴⁸³.

L'humanité de l'homme se situe du côté de sa responsabilité pour lui-même, pour les autres et pour le monde. Ce qui nous constitue en tant que sujet responsable rend possible et pensable non seulement la morale, mais aussi la politique.

3.2.2. *Le souci du monde commun*

Du fait de son ubiquité et de son immédiateté en tant qu'expérience vécue universelle⁴⁸⁴, la compassion ouvre une voie pour sortir de la logique hobbesienne de la lutte de tous contre tous et aller vers le projet collectif de vivre avec et pour les autres, partant d'un *a priori* kantien que les êtres humains sont des fins et non des moyens. Cette voie affirme explicitement la supériorité de l'harmonie des intérêts⁴⁸⁵, et demande d'extraire la compassion des émotions plurielles de la fureur du débat public en lui donnant un contenu politique du fait qu'elle fonde le raisonnement moral et le sentiment de responsabilité sociale qui a pour finalité le bien commun.

Très peu de travaux ont été consacrés à l'application de la compassion comme concept politique et sociétal. L'essentiel des travaux sur le sujet a été mené soit dans le contexte d'études religieuses, soit en psychologie, sans

⁴⁸³ Cynthia Fleury, *Le soin est un humanisme*, Gallimard, Paris, 2019.

⁴⁸⁴ Adam Smith souligne que « même le plus grand voyou, le violateur le plus endurci des lois de la société, n'en est pas complètement dépourvu ». Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (2^{de} éd.), Londres, A. Millar, A. Kincaid & J. Bell, 1761, p. 11.

⁴⁸⁵ Amartya Sen, parmi d'autres, mobilise la théorie de Adam Smith dans le cadre de sa propre théorisation du développement de la liberté et des capacités. Voir, par exemple, Amartya Sen, « Adam Smith and the Contemporary World », *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 3, n° 1, 2010, p. 50-67.

réellement élargir le champ des implications sociales et politiques du concept. Une des raisons expliquant cette carence est que les schémas dominants du politique sont fondés sur des lectures positivistes privilégiant la rationalité instrumentale et rejetant comme irrationnelles l'émotion et la subjectivité, en faveur d'un regard d'objectivisation distanciée, ou sur des conceptions politiques réalistes, impliquant l'indépassabilité de conflits d'intérêts opposés.

De sorte que l'on ne peut pas dire que la compassion soit plus religieuse que laïque ; elle ne peut pas être totalement reliée à la religion, qui ne peut pas posséder l'exclusivité du ressenti de la souffrance et de la douleur de l'autre. Elle fait partie intégrante de la nature humaine, sans distinction de race, de sexe, de statut social ou d'âge, indépendamment des époques.

Toute l'histoire de la pensée occidentale est porteuse d'une posture de souveraineté de l'homme face à la nature, face à ses distinctions socialement construites, face à son propre corps, face à lui-même. Perpétuellement en quête d'une amélioration de nos conditions d'existence, nous sommes devenus dépendants d'une idée productiviste du progrès et de l'illusion d'invincibilité. L'espoir de la modernité était de pouvoir tenir à l'écart toutes nos vulnérabilités, grâce à nos capacités techno-scientifiques, qui nous permettraient de *maîtriser* les problèmes environnementaux, et de confirmer l'idéologie transhumaniste par le mépris de notre condition corporelle et de notre finitude. Il paraît encore difficile d'endiguer cette appréhension de notre condition humaine sans l'ouverture d'un autre horizon de compréhension. Cette tâche nous enjoint d'interroger les représentations que nous avons de notre humanité.

Levinas est un penseur très particulier en ce qu'il n'est pas un philosophe politique mais demeure néanmoins un penseur incontournable pour penser le politique. L'autre aspect qui nous paraît définir la nouveauté de Levinas est une chose extrêmement précieuse à l'heure où l'on présente Hobbes comme le seul penseur à partir duquel il faudrait penser le politique, c'est une pensée

contre Hobbes – ce que Abensour appelle « l'extravagante hypothèse ». Pour Hobbes, il existe un état de nature qui est la guerre de tous contre tous, qui menace l'humanité d'autodestruction, et auquel l'État doit mettre un terme afin de limiter la violence. Alors que chez Levinas c'est cette chose qui est extravagante, qui touche à l'extravagance de la responsabilité pour l'autre, qui est une espèce d'émanation de la responsabilité pour l'autre ; l'État serait là pour limiter le rapport infini ou la responsabilité infinie que j'ai pour autrui.

De cette expérience humaine fondamentale émerge une responsabilité éthique et politique reprenant l'injonction à la responsabilité, non dans l'évasion hors du monde, mais bien dans une responsabilité envers le monde, qui s'éveille d'abord à elle-même comme désir charnel de ce monde.

Ce qui vient d'être dit a pour implication la possibilité d'une mobilisation active et délibérée de la compassion visant à en faire un concept social et politique, ne la limitant pas aux rares moments de choc moral qui unifient brièvement la société lorsqu'un événement inattendu engendre une indignation morale collective capable de mobiliser les citoyens (incidents terroristes, ou encore l'image de la mort et du drame des migrants sur les côtes européennes). Ceci implique une écoute attentive puisée dans la conscience imaginaire et donnant vie à un principe éthique enraciné dans le destin humain commun. L'expérience compassionnelle qui part de l'idée de « souffrir avec » est ainsi transfigurée en projet positif : non seulement offrir de l'assistance pour réduire les souffrances de l'Autre, mais aussi agir pour construire un vivre-ensemble qui permettrait précisément de vivre des vies ayant de la valeur⁴⁸⁶.

Alors comment mobiliser un discours, un imaginaire qui favoriserait une appartenance à une humanité partagée devant toutes les autres appartenances à une communauté restreinte (ethnique, religieuse, culturelle, etc.) ? Il nous faut d'abord déconstruire les usages d'un « nous » discriminant

⁴⁸⁶ Voir, à ce sujet, Amartya Sen, *Inequality and Freedom*, New York, Oxford University Press, 1990.

et favoriser un discours, un « nous » fondé sur « nous les mortels », sur notre ressemblance commune et fondamentale, sur ce qui nous unit, la seule appartenance inévitable et qui ne fait pas de distinctions : notre mortalité.

3.3. La compassion comme lien entre le naturel et le surnaturel

Les besoins d'un être humain sont sacrés. Leur satisfaction ne peut être subordonnée ni à la raison d'État, ni à aucune considération soit d'argent, soit de nationalité, soit de race, soit de couleur, ni à la valeur morale ou autre attribuée à la personne considérée, ni à aucune condition, quelle qu'elle soit.

S. WEIL, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*

Nous voudrions ici entamer une réflexion sur *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*⁴⁸⁷ – le dernier ouvrage de Simone Weil – au-delà de son contexte historique⁴⁸⁸ et dans sa normativité certes corrompue par le contexte et les besoins de l'époque, mais néanmoins indispensable. Décrit par Hannah Arendt comme « l'un des ouvrages les plus intelligents et lucides sur son temps », il dépasse largement le seul intérêt pour la France, en réclamant une attention active, morale et politique, capable de retrouver le réel dans l'imaginaire et de faire surgir des réalités cosmopolitiques ignorées dont nous ne pouvons plus nier l'existence. Ce constat sert d'arrière-plan à *L'enracinement*, et fait de son discours l'expression d'une attention tragique au monde en guerre, une éthique d'obligation qui s'adresse à tout individu et à toute institution : Weil parle en

⁴⁸⁷ Ce court ouvrage, inachevé, a été publié post-mortem par Albert Camus déjà en 1949. Voir Simone Weil, *L'enracinement*, *op. cit.*

⁴⁸⁸ Le général de Gaulle a demandé à Simone Weil un rapport sur les possibilités de redressement de la France, et souhaitait pour la Libération une nouvelle Déclaration des droits de l'Homme. Weil l'a rédigé à Londres entre janvier et avril 1943, alors qu'elle était engagée dans la France libre.

effet d'obligations « éternelles et inconditionnelles » afin de leur refuser toute relativité culturelle ou historique.

C'est une éthique sans complaisance envers les rhétoriques et les propagandes. Parler de besoins plutôt que de droits, c'est d'ailleurs préférer, dans l'optique weilienne, le vocabulaire de la nécessité à celui de la revendication ; c'est mettre l'accent sur le minimum, l'irréductible, ce sans quoi on ne peut vivre dignement, plutôt que sur un épanouissement personnel conçu comme une expansion de soi⁴⁸⁹.

L'obligation de satisfaire les besoins nous conduit aux limites de ce que peut l'attention.

La notion de droit est liée à celle de partage, d'échange, de quantité. Elle a quelque chose de commercial. Elle évoque par elle-même le procès, la plaidoirie. Le droit ne se soutient que sur un ton de revendication ; et quand ce ton est adopté, c'est que la force n'est pas loin, derrière lui, pour le confirmer, ou sans cela il est ridicule⁴⁹⁰.

La conflagration de la seconde guerre mondiale a rendu manifeste l'inéluctable interdépendance du globe. Au cours du dernier demi-siècle, nous sommes devenus de plus en plus étroitement interconnectés du fait de l'expansion de la circulation internationale des personnes, des capitaux, du commerce, de la pollution, de l'information, du travail, des biens, des virus, et ainsi de suite. Grâce aux nouvelles technologies, nous avons le privilège d'être les témoins d'une unité que les millénaires précédents ne pouvaient envisager que par l'imagination – ce qui n'a pas empêché Diogène, le premier cosmopolite autoproclamé, de se considérer comme un citoyen du monde 400 ans avant Jésus-Christ.

Nous pensons depuis longtemps que les acteurs politiques ont besoin de communautés délimitées – qu'il s'agisse de villes, de régions, d'États ou d'institutions transnationales – au sein desquelles ils peuvent établir des

⁴⁸⁹ Joël Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, PUF, Paris, 2002, p. 100-101.

⁴⁹⁰ Simone Weil, *Écrits de Londres*, Gallimard, 1957, p. 26-27.

mécanismes de représentation, de responsabilité, de participation et de délibération. Depuis le siècle des Lumières, nous avons conceptualisé la loi comme légitime uniquement dans la mesure où elle exprime une volonté politique forgée au sein de ces communautés délimitées. Même après d'interminables réitérations, la société humaine semble rester divisée. Peut-être parce que nous avons tendance à habiter des solidarités produites par des souvenirs partagés du passé et par des réalisations anticipées dans le futur. L'ethnos pourrait en fait n'être rien d'autre que l'incarnation sociale de ces modalités temporelles, la forme sociale de ces orientations vers le passé et le futur. La question mérite d'être approfondie, aujourd'hui plus que jamais, dans la mesure où a été atteint un nombre record de personnes déplacées.

Ce qui est étonnant, c'est que le problème de l'apatridie, que Hannah Arendt a abordé en tant que juive allemande dénaturalisée et rendue apatride par le régime hitlérien, et les réflexions qu'elle a formulées dans ces conditions sont toujours aussi incroyablement pertinentes. Le système étatique international construit après la seconde guerre mondiale incarne toujours, d'une part, l'engagement en faveur des droits de l'homme universels et, d'autre part, la souveraineté des États. Tant en théorie qu'en pratique, ces deux engagements s'opposent pourtant. Il en existe de nombreux exemples, mais le sort des réfugiés est le plus évident. Le propos même de *L'enracinement* en est un autre, puisqu'il formule des exigences morales fondamentales, universelles, tout en mobilisant le sentiment patriotique à des fins de guerre.

Le « droit d'avoir des droits » que thématise Arendt résume à la fois l'expérience d'être un réfugié et une critique institutionnelle. Les réfugiés, les exilés, les personnes déplacées à l'intérieur de leur propre pays, les apatrides et, plus terriblement encore, les « immigrants illégaux » (comment un être humain peut-il être illégal ?) représentent de nouvelles catégories d'êtres humains créées par un système étatique international en plein

bouleversement, des êtres humains soumis à un type particulier d'existence précaire.

Bien qu'ils partagent avec d'autres « étrangers souffrants » le statut de victime et deviennent les objets de notre compassion, leur sort révèle la disjonction la plus funeste entre les soi-disant « droits de l'homme » et les « droits du citoyen », entre les revendications universelles de dignité humaine et les spécificités de l'indignité subie par ceux qui ne possèdent que des droits de l'homme. De la célèbre discussion de Hannah Arendt sur le « droit d'avoir des droits » dans *Les origines du totalitarisme* à l'*Homo sacer* de Giorgio Agamben, en passant par les « vies précaires » de Judith Butler et l'appel de Jacques Rancière à « la mise en œuvre des droits », le demandeur d'asile, l'apatride et le réfugié sont devenus des métaphores et des symptômes d'un problème beaucoup plus profond dans la politique de la modernité.

L'enracinement désigne un point de contact du naturel et du surnaturel : il met en contact avec le surnaturel une dimension, l'idée d'une appartenance à un collectif humain – historique et politique –, mais pas nécessairement à une nation. Néanmoins, la Nation est aujourd'hui ce qui répond – pour le meilleur et pour le pire, et c'est évidemment tout le problème – à ce besoin naturel de l'âme humaine. La Nation prend l'image naturelle des racines : une exigence naturelle d'appartenance à une communauté sociale, qui s'accompagne d'une exigence surnaturelle qui est le besoin de justice, ce qui donne une éthique cosmopolitique. Ainsi s'articule, selon Weil, le problème des points de jonction du surnaturel et du naturel dans la vie naturelle.

L'enracinement s'ouvre sur ces mots :

La notion d'obligation prime celle de droit, qui lui est subordonnée et relative. Un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond ; l'accomplissement effectif d'un droit

provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui⁴⁹¹.

Cette tension entre le collectif historique et l'exigence de la justice, voilà où se joue notre hypothèse, dans ce problème à la fois éthique et politique. Dans cette éthique de tension, d'un lieu de non-repos (Levinas), de *la faille* (entre nos exigences et la réalité de nos possibilités concrètes) et du *consentement meurtrier* que nous habitons (Crépon). Car toutes les appartenances, sauf celle à la communauté humaine vulnérable et mortelle, sont socialement construites et mortifères. L'enracinement pose tout le problème de cette contradiction – comment peut-on être à la fois dans le désir de la justice universelle, naturelle, et le désir de l'appartenance à une communauté restreinte limitée ? C'est un problème philosophique qui nécessite un contexte historique.

Toute la pensée de Simone Weil est une pensée du surnaturel, qu'elle appelle la connaissance surnaturelle. Pour Simone Weil, l'être humain est en contact avec quelque chose qui est au-delà de la nature et qu'elle appelle le *bien*. Le contact qui dépasse la nature sensible du monde, ce contact qui définit notre âme est un désir, une attente du bien. Toute la pensée de Simone Weil consiste à montrer que le surnaturel ne peut nous être donné que dans une expérience naturelle, c'est-à-dire corporelle, sensible. Voilà tout le problème de Weil – le surnaturel qui dépasse le naturel nous est donné dans la nature. Les expériences fondamentales de la vie humaine se trouvent à la jonction du naturel et du surnaturel⁴⁹², tout comme la transcendance lévinassienne se trouve dans la relation à l'Autre.

Le malheur est le point de contact du naturel et du surnaturel qui, abstraction faite de la transcendance, met le plus en lien la pensée de Weil

⁴⁹¹ Simone Weil, *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁹² Le bien, la beauté, la vérité, l'amour, le malheur sont des points de contact du surnaturel et du naturel.

avec celle de Levinas, par le biais de la vulnérabilité, dont il ne parle pas autant ou en tant que telle, mais à travers la notion du visage. Le malheur est le point de contact le plus fondamental et le plus terrible du naturel et du surnaturel. Le malheur n'est pas qu'une souffrance, il est la destruction de notre âme par la nécessité physique du monde. C'est donc un point de contact, et pour que ce point de contact ne soit pas qu'un point de destruction, il faut qu'il soit contrebalancé par l'amour, par la solidarité, par la reconnaissance, par l'Autre ; par l'assurance de n'être jamais seul dans la souffrance, d'être sauvé par une compassion qui fait le lien entre le naturel et le surnaturel, et qui donne la relation. Tout comme la faim est un point de contact avec la souffrance quand on l'éprouve, et de satisfaction quand on mange, quand la réponse à cette souffrance arrive.

3.3.1. Un patriotisme de la compassion

Le sentiment de tendresse poignante pour une chose belle, précieuse, fragile et périssable.

S. WEIL, *L'enracinement*

Tout le texte de *L'enracinement* est construit autour de cette idée de recherche des conditions d'un bon enracinement – car pour Weil il y a des enracinements qui sont mauvais – à travers l'assouvissement des besoins fondamentaux⁴⁹³ et en cherchant à comprendre ce que pourrait être un enracinement qui permette un certain attachement à la patrie, tout en restant en même temps ouvert à l'universel. Cette question de l'ouverture à l'universel est fortement présente tout au long du texte. Nous pourrions aller jusqu'à

⁴⁹³ La première partie de *L'enracinement* est consacrée aux besoins de l'âme. Certains des besoins de l'âme humaine qu'identifie Simone Weil peuvent surprendre si on les regarde de loin. On y trouve certes la liberté, la sécurité, la vérité ; mais aussi l'obéissance, le châtement et le risque. C'est une optique qui touche aux notions des droits et devoirs, du rapport de l'individu à la collectivité et des êtres humains entre eux.

postuler que c'est précisément le fil rouge de cette œuvre, ce que complique cependant le contexte historique – rappelons qu'il s'agit d'un texte commandé par le général de Gaulle en vue de mobiliser le peuple français. Elle nous invite à dépasser ces tensions et contradictions dans une sphère supérieure – une transcendance surnaturelle.

Dans cette même perspective, Weil décrit l'amour de la patrie comme ne menant pas directement au surnaturel, car l'idée même de la patrie, dans son fondement, contient de l'injustice. La patrie est considérée comme n'étant qu'une passerelle fragile vers le surnaturel. Le patriotisme de compassion appartient à la même sphère du sacré : il consiste à aimer sa patrie non en tant que sienne, mais en tant que chose fragile et précieuse, qui réunit en un point du temps et de l'espace les conditions de l'accomplissement des êtres humains. Avec pour fondement la compassion envers une patrie malheureuse.

Lorsque chaque nation a ses opinions, ses croyances, ses lois, ses usages à part, elle se considère comme formant à elle seule l'humanité tout entière, et ne se sent touchée que de ses propres douleurs. Si la guerre vient à s'allumer entre deux peuples disposés de cette manière, elle ne saurait manquer de se faire avec barbarie.

Au temps de leurs plus grandes lumières, les Romains égorgeaient les généraux ennemis, après les avoir traînés en triomphe derrière un char, et livraient les prisonniers aux bêtes pour l'amusement du peuple. Cicéron, qui pousse de si grands gémissements à l'idée d'un citoyen mis en croix, ne trouve rien à redire à ces atroces abus de la victoire. Il est évident qu'à ses yeux un étranger n'est point de la même espèce humaine qu'un Romain.

À mesure, au contraire, que les peuples deviennent plus semblables les uns aux autres, ils se montrent réciproquement plus compatissants pour leurs misères, et le droit des gens s'adoucit⁴⁹⁴.

Néanmoins, la justice parmi les nations n'est pas une abstraction pour Weil, ni seulement une communauté internationale, ni une transcendance :

⁴⁹⁴ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 2, Paris, Pagnerre, 1850, p. 188-189.

elle accepte qu'elle est impossible à penser sans la tension entre le naturel et le surnaturel – à cette condition seulement l'enracinement pourrait être le besoin le plus méconnu et le plus naturel de l'âme humaine.

[L]e sentiment de tendresse poignante pour une chose belle, précieuse, fragile et périssable, est autrement chaleureux que celui de la grandeur nationale. L'énergie dont il est chargé est parfaitement pure. Elle est très intense. Un homme n'est-il pas facilement capable d'héroïsme pour protéger ses enfants, ou ses vieux parents, auxquels ne s'attache pourtant aucun prestige de grandeur ? Un amour parfaitement pur de la patrie a une affinité avec les sentiments qu'inspirent à un homme ses jeunes enfants, ses vieux parents, une femme aimée. La pensée de la faiblesse peut enflammer l'amour comme celle de la force, mais c'est d'une flamme bien autrement pure. La compassion pour la fragilité est toujours liée à l'amour pour la véritable beauté, parce que nous sentons vivement que les choses vraiment belles devraient être assurées d'une existence éternelle et ne le sont pas. On peut aimer la France pour la gloire qui semble lui assurer une existence étendue au loin dans le temps et dans l'espace. Ou bien on peut l'aimer comme une chose qui, étant terrestre, peut-être détruite, et dont le prix est d'autant plus sensible⁴⁹⁵.

Nous voyons ici une obligation inconditionnelle et éternelle de protéger la fragilité humaine, dans sa chair, son âme et sa situation sociale, et en même temps une fragilité dont la conscience est la connaissance de la possibilité du malheur, qui définit elle-même une manière d'exister.

3.3.2. Le pouvoir d'une émotion sociale

Tout comme Simone Weil, Levinas et Arendt, tous deux phénoménologues et tous deux survivants de la Shoah, s'efforçaient de sauvegarder les droits de l'homme en leur cherchant un nouveau fondement. Comme nombre d'autres intellectuels à cette époque, Levinas et Arendt étaient exilés aux États-Unis ; Weil, quant à elle, lorsqu'elle embarque pour

⁴⁹⁵ Simone Weil, *L'enracinement*, *op. cit.*, p. 219.

New York, a le sentiment de fuir ses responsabilités, à la fois de citoyenne engagée et de militante de droits de l'homme. Elle a l'impression de trahir son peuple et sa patrie, mais aussi de faillir à sa tâche humaniste, politique et philosophique. Arrivée aux États-Unis, elle rédige un court traité qui plaide pour la formation des aides-soignantes au front, afin de porter un secours militaire, mais aussi psychologique. Nous y voyons clairement tous les indices d'une philosophie du *care*, qu'elle dont la topographie elle dessinait déjà à l'époque. L'exploration de convergences entre ce courant et la pensée de Simone Weil conduit à compléter les insuffisances des éthiques du *care* sur la question de l'universel.

Après seulement quelques mois à New York, elle trouve le moyen de partir pour Londres, où elle intègre le Conseil national de la Résistance et rédige *L'enracinement* « pour l'aube d'une nouvelle humanité ». Weil, comme les autres membres du conseil, avait pour mission d'anticiper la France future, la France de la libération, mais elle choisit de se projeter en termes de civilisation. Elle plaide pour un pacte de civilisation à la fois moral et politique, au sens le plus haut du terme – celui de l'*agora*, de la Cité.

Ce qui est meilleur que nous, nous ne pouvons pas le trouver dans l'avenir. L'avenir est vide et notre imagination le remplit. La perfection que nous imaginons est à notre mesure ; elle est exactement aussi imparfaite que nous-mêmes ; elle n'est pas d'un cheveu meilleure que nous. Nous pouvons la trouver dans le présent, mais confondue avec le médiocre et le mauvais ; et notre faculté de discrimination est imparfaite comme nous-mêmes. Le passé nous offre une discrimination déjà en partie opérée. Car de même que ce qui est éternel est seul invulnérable au temps, de même aussi le simple écoulement du temps opère une certaine séparation entre ce qui est éternel et ce qui ne l'est pas. Nos attachements et nos passions opposent à la faculté de discriminer l'éternel des ténèbres moins épaisses pour le passé que pour le présent. Il en est ainsi surtout du passé temporellement mort et qui ne fournit aucune sève aux passions⁴⁹⁶.

⁴⁹⁶ Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 75.

Conclusion

Rien n'est plus sérieux que l'émotion qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques.

P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*

Pour élaborer un modèle de compassion adapté à la sphère politique, il fallait élaborer un ensemble de différents principes qui iraient au-delà de l'exercice personnel de la vertu, pour servir de base à une pratique qui pourrait fonctionner comme partie intégrante du processus politique. En d'autres termes, plutôt que d'essayer de traduire les caractéristiques de ce qui a généralement été compris comme étant principalement un type de relation entre des personnes individuelles en une forme acceptable pour des activités, des systèmes et des processus extra-individuels, le concept lui-même devait être examiné dans une perspective spécifiquement politique.

En adoptant cette dernière approche, en travaillant du point de vue politique, nous avons tenté d'établir un contraste clair entre la compassion politique et ses autres conceptions, en conservant la caractéristique fondamentale et essentielle de la compassion, le souci de la souffrance, mais en examinant la forme que prendrait la compassion lorsque ce souci s'étend au-delà des relations purement individuelles de la sphère privée, dans des domaines où la souffrance collective devient un problème, où une réponse à cette souffrance doit être exprimée en termes politiques ou doit émerger dans la sphère politique.

À défaut d'envisager le corps et les émotions comme un véritable continuum et de prendre en compte l'historicité du sensoriel et de l'émotionnel, de considérer également les relations qu'entretiennent la violence et la

somatisation, on passera à côté d'un véritable projet politique des émotions, et notamment de la compassion.

Le corps en tant que forme perceptible « produisant, comme on dit, une impression » [...] est, de toutes les manifestations de la « personne », celle qui se laisse *le moins et le moins facilement* modifier, provisoirement et surtout définitivement et, du même coup, celle qui est *socialement tenue pour* signifier le plus adéquatement, parce qu'en dehors de toute intention signifiante, l'« être profond », la « nature » de la « personne ». Le corps fonctionne donc comme un langage par lequel on est parlé plutôt qu'on ne le parle, un langage de la nature, où se trahit le plus caché et le plus vrai à la fois, parce que le moins consciemment contrôlé et contrôlable, et qui contamine et surdétermine de ses messages perçus et non aperçus toutes les expressions intentionnelles, à commencer par la parole.

Mais ce langage de l'identité naturelle (du « caractère ») est en fait un langage de l'identité sociale, ainsi *naturalisée* (sous forme par exemple de vulgarité ou de distinction « naturelle »), donc légitimée. Il est à peine besoin de rappeler en effet que le corps, dans ce qu'il de plus naturel en apparence, c'est-à-dire dans les dimensions de sa conformation visible (volume, taille, poids, etc.) est un *produit social* [...] ⁴⁹⁷.

En revisitant les conceptions grecques de la vertu à partir d'une conception cognitive des émotions, Martha Nussbaum fait des émotions l'instrument d'un écrasement du politique sur la morale. S'il est difficile d'admettre, en se maintenant dans le cadre du libéralisme politique, qu'il appartient à la démocratie de produire les vertus nécessaires à son propre maintien, il nous semble encore plus délicat de soutenir que c'est à la politique qu'il échoit de produire des êtres humains bons. C'est pourtant vers ce but que semble tendre l'idée d'un gouvernement des émotions *via* et au nom d'une vulnérabilité conçue comme impropriété de soi ⁴⁹⁸ par le politique. Corrélativement, la sphère publique se voit limitée à sa définition d'objet du

⁴⁹⁷ Pierre Bourdieu, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 14, 1977, p. 51.

⁴⁹⁸ Estelle Ferrarese, « L'impropriété de soi et son expression publique. Émotions et politique chez Martha Nussbaum », *Raison publique*, n° 13, 2010, p. 123-138.

politique, perdant celui de lieu d'où émane le politique. Dans ces conditions, la finalité octroyée par Martha Nussbaum aux émotions est, comme chez Axel Honneth, la production d'un sujet politique, mais cette production n'a rien de l'auto-assertion d'une subjectivité ; elle dessine un processus de subjectivation dans toute l'ambiguïté du concept.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Une révolution en douceur

La compassion semble souvent s'éveiller par une prise de conscience de la fragilité et de la vulnérabilité face à une situation d'urgence. Mais comment pourrions-nous nous tourner vers l'autre sans passer par l'accident, par la catastrophe individuelle ou collective ? Finalement, devons-nous attendre un accident pour éveiller un souci de l'autre, un souci de soi ? Doit-on alors, pour agir, voir les situations quotidiennes comme des accidents ? Aucun propos ni aucune réponse ne saurait épuiser ni élucider la question de la compassion. C'est avec l'intention d'explorer les chemins de l'univers philosophique et psychanalytique que nous avons analysé la compassion en essayant d'accéder à sa dimension politique, mais aussi transcendante. Cela nous a permis de la libérer des perceptions limitées auxquelles on l'assignait et de lui restituer sa portée politique et sa valeur philosophique, tout en prenant au sérieux les critiques qu'on lui a traditionnellement opposées.

Émanciper la compassion de la philosophie morale pour en faire une vertu politique ; délier la compassion de la relation de pouvoir dans laquelle sa proximité avec la pitié l'a souvent entraînée ; faire apparaître la compassion comme modalité égalitaire de la relation politique, voilà à quoi entendait œuvrer ce travail. À cette fin, nous avons traversé différentes époques philosophiques, qui nous reconduisent au moment présent.

Le problème entier de la compassion réside dans une très étrange dynamique du phénomène, phénomène qui estompe les frontières des catégories ordinaires : sujet et objet, soi-même et autrui, jouissance et souffrance ; tous les éléments qui sont liés à un ensemble de contradictions et

de contraires se trouvent en quelque sorte bouleversés et résolus par le mécanisme de la compassion. Voilà pourquoi il est si laborieux de déterminer la façon dont elle se réalise et se concrétise. La compassion défait ainsi les partitions trop rangées que l'histoire de la philosophie a voulu figer : de la séparation du privé et du public, de l'intime et du politique, de la raison et des émotions. C'est cette qualité subversive de la compassion, qui transcende les dualismes, que nous avons voulu explorer. Le moment théorique présent, agité par des questions aussi vastes que le féminisme ou l'écologie, remet en cause toutes les distinctions que la compassion dénoue. L'idée qui a soutenu ce travail de thèse, tout au long de son élaboration, est qu'un concept aussi désuet que la compassion peut rejoindre les enjeux les plus actuels de la philosophie.

Revenir au moment présent par l'intermédiaire d'une compassion passée sous le feu des critiques les plus acerbes, c'est ainsi ne plus penser une distinction aussi nette entre les mondes humains et leur environnement, ne plus voir dans la binarité du masculin et du féminin un partage bien défini des rôles sociaux. La compassion remet en question les polarités par le jeu de rôle auquel elle incite.

Nous avons voulu montrer que la compassion, dans son acception politique, est un jeu qui nous met en mouvement, qui nous pousse à sortir de nous-mêmes sans pourtant nous mettre à la place de l'autre. La compassion crée cet *entre-deux*, cet *entre-nous*, qui est justement le domaine de la politique. En ce sens, la compassion n'a plus rien à voir avec l'empathie insulaire et sclérosante qui nous enferme en nous-mêmes au lieu de nous mettre en lien avec autrui.

Il ne s'agit pas cependant de nier l'importance de l'empathie. L'empathie doit bien évidemment garder un rôle positif dans les relations intimes, ainsi que dans la littérature, les films, l'éducation d'un imaginaire, etc. Nous avons cette aptitude innée d'entrer en résonance empathique avec l'autre de façon

plus ou moins spontanée. Mais dans les relations sociales et politiques, cette résonance ne semble pas se matérialiser de façon évidente. La compassion pourrait être un meilleur guide d'action dans le monde où nous vivons.

Par ailleurs, la compassion que la philosophie morale a construite et qui a souvent été critiquée par les philosophes politiques, dont Arendt est une incarnation flamboyante, tombe dans le piège de l'identité et de la mêmeté. Elle croit savoir ou comprendre l'autre dans la relation bilatérale, dans le face-à-face sentimental. La dimension politique de la compassion sort du face-à-face pour passer au stade de la communauté en reconnaissant par le même geste la fondamentale différence de l'autre et son égalité radicale. Ou, pour le dire avec Pascal, et afin d'apaiser la peur arendtienne de l'émotion collective dans laquelle la pluralité pourrait se perdre : « La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion ; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie. »

Un monde où la contradiction est possible, où la raison et l'esprit acceptent d'être dans la proximité et dans l'écoute des corps et des affects qui les animent ; une forme de rationalité qui fait appel à l'intuition et à la sensation plutôt qu'à la rigueur de l'argumentation ; s'affranchir de la dichotomie pour penser plus directement le réel : voilà ce que la compassion nous promet. Ne penser la diversité que dans l'unité. C'est la diversité qui met en question les frontières mêmes de l'humanité. Où commence-t-elle ? Où s'arrête-t-elle ? Quel sentiment répond le mieux ou le plus souvent à l'appel d'humanité ? Est-ce la honte ? la compassion ? Ou ne saurait-il y avoir, comme nous en sommes convaincue, de vraie compassion sans honte ? La honte devant une réponse insuffisante à la souffrance des migrants, aux violences faites aux femmes ? Ressentir cette honte nous met déjà au cœur de cette notion d'humanité, et fait de nous un sujet responsable en empêchant la déshumanisation et le nihilisme. Mais comment manifester ses émotions, comment les diriger vers le monde et vers les autres ? Nous avons vu tout au

long de cette thèse, chez ses partisans, mais souvent aussi chez ses détracteurs les plus virulents – que l'on se met facilement d'accord sur le fait que la compassion est un support d'action, qu'elle met l'être en mouvement vers l'Autre, vers l'humanité.

Notre recherche s'est alors divisée en trois étapes, qui correspondent aux trois parties de cette thèse : « De la critique à la crise », « Ontologie et phénoménologie » et « Politique de la compassion ». Nous avons entamé la première partie en nous heurtant sciemment au cœur du problème, parfaitement consciente qu'il s'agissait d'un concept mal aimé par la philosophie. En traversant les critiques et les ambiguïtés conceptuelles, nous ne nous sommes pas fermée, mais au contraire laissée pénétrer par les critiques – notamment la critique sartrienne qui accuse la compassion de chosifier l'autre, ou la critique arendtienne qui doute de la place des émotions dans la sphère publique – et les contradictions, afin d'enrichir notre compréhension du concept. Appréhender les risques inhérents à la mise en œuvre de la compassion nous a permis de comprendre à partir de quels registres critiques on l'a condamnée dans l'histoire de la philosophie.

Dans la deuxième partie, nous avons emprunté les chemins ontologiques et phénoménologiques, dans un élan à la fois charnel et spirituel de la compréhension de l'intersubjectivité et, à travers elle, de la transcendance dans cette même relation. L'enjeu majeur de cette partie était de faire tout autre chose de la vulnérabilité, d'en faire quelque chose comme « le point de départ d'une nouvelle politique des corps » qui commencerait par reconnaître la dépendance et l'interdépendance humaine – une sorte d'éloge de la reconnaissance de nos vulnérabilités communes. La compassion – et avec elle l'intersubjectivité – est donc loin d'être un thème régional de la phénoménologie. Le véritable sens de la subjectivité réside dans l'intersubjectivité. Nous ne pouvons pas nous maintenir tout seuls en notre être, il faut être maintenu en permanence ; l'existence ne se maintient pas elle-

même, il faut toujours la maintenir. Cela permet aussi d'envisager la vulnérabilité autrement qu'en termes négatifs. La compassion vise à redéfinir la morale à partir de son lien avec la vulnérabilité structurelle de l'existence, et à critiquer l'idée que la philosophie morale puisse se réduire à des questions d'obligations et de choix. Comme si un problème moral, étant formulable en ces termes, devenait ainsi traitable. Par exemple, l'histoire du féminisme commence précisément par une expérience d'expression, dont les éthiques du *care* rendent compte concrètement dans leur ambition de mettre en valeur une dimension ignorée, non exprimée de l'expérience. La clé relationnelle de l'ontologie compassionnelle tient à ce que l'unité de l'être est relation, si bien qu'elle ouvre nécessairement à la dualité de ce qu'elle relie. Sans ce sentiment, certains objets demeurent inaperçus.

Dans la troisième et dernière partie, nous avons cherché à comprendre des causes de la diversité humaine articulée en dialectique, celle de la fin ou de la destination. L'articulation politique de la compassion, qui appelle à une *éthique-cosmopolitique*. Il ne s'agit plus alors ni de la décrire dans ses composantes géographiques, anthropologiques ou historiques, ni d'en expliquer la formation, mais de s'interroger sur l'organisation possible. Quel est le sens de la division des peuples, de la diversité des langues, des ethnos, des religions et des mœurs ? Sont-elles des barrières infranchissables ? Peuvent-elles être surmontées avec le temps et conformément à un idéal qui reste à définir ? Il faudrait penser conjointement l'appartenance au monde, à un monde commun à tous les vivants, et le partage de la mortalité, du corps vulnérable. Rien n'est davantage susceptible de nous unir que ce sentiment de vulnérabilité et notre finitude, quelles que soient les différences qui nous divisent. Notre vulnérabilité est ce que nous avons le plus en commun, ce qui dépasse toutes les appartenances sociales et culturelles. Ainsi avons-nous retrouvé le lien constitutif entre l'ontologie et la politique par la compassion –

elle est génératrice de l'action, et si elle ne l'est pas, elle n'est pas une véritable compassion.

Pouvoir souffrir n'est plus un pouvoir, c'est une possibilité sans pouvoir, une possibilité de l'impossible. Là se loge, comme la façon la plus radicale de penser la finitude que nous partageons avec les animaux, la mortalité qui appartient à la finitude même de la vie, à l'expérience de la compassion, à la possibilité de partager la possibilité de cet impouvoir, la possibilité de cette impossibilité, l'angoisse de cette vulnérabilité et la vulnérabilité de cette angoisse.

Dès lors, en cherchant la compassion, ce que nous avons trouvé est en réalité une certaine posture par rapport à la philosophie et par rapport au monde. Une manière de l'habiter, de le vivre, de le percevoir et de le comprendre. Nous avons en effet été appelée à changer progressivement de perspective, à accepter les critiques et les ambiguïtés, dans l'ambition de fonder une philosophie de la relation, de l'expérience vécue *avec et pour les autres*, comme contrepoint au cosmopolitisme abstrait kantien. Alors comment acclimater notre époque à ce que la puissance de la compassion nous offre comme possibles – non seulement la bienveillance envers soi qu'elle implique, mais encore l'élan spirituel et charnel qui l'anime ?

Le corps en scène, le corps enseigne

Sans l'union au corps, le sentiment est donc réduit à une simple modification de l'âme qui ne se distingue de la vision rationnelle que par son caractère confus. Le fil rouge de cette thèse se lit dans l'envie d'éclairer cette confusion, en montrant la juste place de l'émotion à travers le couplage entre corps et esprit dans les processus d'incorporation et la manière dont émotions et matières sont prises dans des réseaux d'action, ainsi que la richesse des

liens entre les émotions et les modalités corporelles et matérielles par lesquelles elles s'expriment et s'actualisent.

Il existe de considérables investigations scientifiques qui démontrent les nombreux et inséparables liens entre le sentiment et le corps, notamment la production de l'hormone ocytocine, ou encore le lien entre l'émotion et la matérialité corporelle par la description des mimiques et des gestes. Nous mettons en jeu autant qu'en scène un engagement autant corporel que spirituel, une affectivité au sens neurobiologique du terme, c'est-à-dire qui lie directement affect et *soma*. L'affectivité est ainsi orientée vers le dehors tout en exprimant le dedans ; elle est à la fois réceptivité et activité ; elle met en jeu notre corps aussi bien que notre pensée. On peut dès lors considérer les émotions comme des actions ou des mouvements souvent visibles pour autrui, qui permettent d'évaluer l'environnement au-dedans et au-dehors, et de répondre de façon adaptée, par le corps.

Les sentiments sont ainsi sensations, pensées qui représentent le corps engagé dans un processus actif : on dit par exemple « je me sens heureux » et non « je pense heureux ». Selon Antonio Damasio, les sentiments seraient « l'indice de l'état vital au sein de chaque organisme humain vivant [...] : en particulier la joie et la tristesse peuvent inspirer la création, dans l'environnement physique et culturel, de conditions favorisant moins de douleur et davantage de bien-être pour la société ».

De nombreux neurobiologistes renversent aujourd'hui l'angle de la problématique classique où l'esprit guide le corps, en démontrant que l'esprit est modelé par le corps. Nombreuses sont les explications interdisciplinaires alliant une approche de la physicalité des affects et de leur ancrage matériel. La majorité ont rencontré des interrogations sur la formation des subjectivités, pour avoir négligé la place des affects dans ce processus. D'autres ont mis l'accent sur la place des émotions dans une sociologie de la connaissance subjective. Ainsi, le corps s'avère être autant le lieu de la cristallisation des

sentiments collectifs que ce par quoi l'expérience du sujet, ses relations sociales, ses appartenances sont engendrées et incorporées quand les conflits politiques, familiaux, historiques s'incorporent dans le mal être d'un individu.

Entendre l'appel

Le point de départ de cette thèse a été le besoin de faire la démonstration que la compassion contribue à notre sens de l'humanité. Mais cela ne consiste pas à établir une distinction entre ceux que l'on reconnaîtrait comme « humains » et ceux que l'on ne reconnaîtrait pas comme tels, ni à trancher catégoriquement entre le monde animal et le monde humain. Il était simplement question de discerner ce qui, à travers nos attitudes ou nos comportements avec les autres, engendre cette qualité humaine. Quotidiennement, nous présumons par nos revendications que lorsque certaines de ces dispositions sont absentes, la société ne peut plus être une société, le *vivre ensemble* se dissipe.

Manifester de la compassion pour quelqu'un dans le besoin, c'est s'engager dans un exercice dangereux de conciliation entre, premièrement, une « position privilégiée » de « supériorité morale » par rapport à la personne compatissante et, deuxièmement, un état instable, le danger d'être débordé par la situation déplorable. Les particularités qui se dessinent de la compassion en font instantanément tout autre chose qu'un simple sentiment passif. Elles en constituent un appui pour agir, dans la mesure où elle provoque la réaction de l'être, elle est une incitation à l'action, elle entraîne l'individu à se porter au secours de l'être qui pâtit. De là découle la position hautement morale qu'on lui reconnaît. Ainsi la douleur ne se réduit-elle plus à un subir, mais se transforme en un agir : *pour l'autre, malgré soi, à partir de soi.*

La compassion : un pari osé

Il faudrait, avant de conclure, rappeler les hypothèses qui sont à l'origine de ce travail : l'hypothèse en histoire de philosophie qui postule un oubli de la vulnérabilité dans la majorité des philosophies morales du ^{xx}^e siècle, et l'hypothèse philosophique qui situe le passage de la philosophie du sujet à la philosophie de la relation.

Le pari qu'a voulu relever cette thèse est qu'un concept aussi peu actuel que celui de la compassion pouvait faire réapparaître du possible dans le champ philosophique et penser dans des termes décalés les enjeux qui sont ceux du moment philosophique contemporain. Pour cela, il fallait se défaire de l'emprise que la philosophie morale a eue sur ce concept depuis des siècles, pour en percevoir l'efficacité politique. Il semble bien que la compassion puisse nous conduire à la conscience d'une commune humanité et appartenance au vivant. Ce sentiment d'humanité partagée, auquel il est bien difficile de donner un nom, que l'on ressent négativement lorsqu'une catastrophe nous saisit d'horreur – et dont les occurrences rythment notre quotidien (attentats terroristes, catastrophes naturelles, pandémies) –, mais qui ne saurait perdurer une fois que l'effroi de l'événement s'est dissipé.

Nous avons soutenu qu'une mise en œuvre active et intentionnelle de la compassion ne se limiterait pas aux moments de choc moral qui unissent temporairement la société à la suite d'un événement soudain qui soulève les passions. L'expérience de la compassion consisterait en effet en une capacité d'écoute active, tirée de la conscience imaginaire. Elle prend son origine dans le principe du « souffrir avec », ainsi transposé en un projet constructif : il ne s'agit pas seulement de porter assistance et de soulager la douleur de l'Autre, mais aussi et surtout de chercher à construire une vie commune. La compassion peut ainsi se mettre au service de la cohésion sociale par la volonté de faire avancer le bien individuel et collectif, ce qui entraîne une

revalorisation des idées de justice et d'égalité. Cette sensibilisation à notre commune humanité, reposant sur la conviction partagée de la finitude, n'est pas une fin en soi. En fait, elle ne permet d'ouvrir la porte à une éthique cosmopolitique que si cette conviction se concrétise par une attitude de compassion vis-à-vis de l'autre comme vis-à-vis de soi-même. Si la conviction de la finitude engendre les raisons requises pour expérimenter une appartenance commune à l'humanité, la compassion seule peut servir de socle à une éthique de l'action. Il est possible de s'appuyer sur le sentiment compassionnel pour susciter des actions, fournir des réactions et considérer une politique de non-violence, afin de ne plus entrer dans le cercle vicieux de la détestation et de surmonter tout sentiment de démission.

Récupérer la place publique

Notre ambition était donc de proposer une analyse renouvelée du sujet, sa manière d'être dans le monde en relation avec les autres. Alors que la compassion était un concept habituellement associé à des émotions personnelles et religieuses, ou souvent limité à la condition de la vie maternelle ou médicale, nous avons illuminé sa capacité d'action politique. En effet, ces réflexions revêtent une portée cosmopolitique en ce qu'ils nous renvoient à la manière dont nous considérons la dimension humaine et dont nous envisageons la citoyenneté.

En faisant de la compassion un concept politique, nous la libérons de la sphère privée où elle était circonscrite – quoique la sphère privée puisse être dépourvue de compassion, comme en témoigne la question de violences intimes. La récupération de la sphère publique ne vise pas à exprimer la compassion de manière publique pour se faire bien voir. Ces manœuvres de manipulation théâtrale sont fréquentes chez nos responsables politiques et ne suscitent aucune sympathie. La compassion ne peut figurer parmi les gestes

strictement étatiques. La générosité affichée des uns comporte le danger de dévaloriser les facultés des autres en les ramenant au pathos, et de renvoyer les personnes concernées à leur fragilité. Par conséquent, au lieu de permettre la prise en charge, une telle attitude (a)politique engendre l'exclusion. Récupérer la place publique, cela veut dire témoigner des gestes qui ont déjà cours dans nos lieux publics, permettre à la compassion de se rendre « éloquente » et de se projeter dans les rapports sociaux en étendant son champ en direction de la société dans son ensemble.

La compassion ne constitue pas un credo politique à faire valoir, mais bien une pratique politique du vivre en commun qui exprime notre lien au monde et à autrui tel que nous le ressentons. Nos attitudes attestent le rapport qu'une sensibilité entretient avec le monde dans lequel elle est physiquement impliquée de manière indissociable. Elles questionnent notre prise en charge du monde à la lumière de nos vécus individuels et collectifs, dont nous sommes tantôt les acteurs, tantôt les témoins. Ce que la compassion politique peut instaurer, c'est justement le maintien en existence de cette conscience d'une humanité partagée. La compassion étendue au champ politique, c'est celle qui ne se déploie pas seulement momentanément, comme réponse impuissante face à l'événement ou à la catastrophe, c'est au contraire la durée de l'engagement permise par le jeu de rôles produit par la compassion. Le jeu, la mise en mouvement, ce sont les terrains où la philosophie et la psychanalyse se retrouvent : la compassion nous meut aussi bien qu'elle nous émeut, elle nous lie les uns aux autres, non pas dans l'instant de l'émotion collective, mais comme ces points de suspension qui nous relient les uns aux autres quand la vie a repris son cours.

Bibliographie

ADORNO Theodore W., *Dialectique négative*, Paris, Payot & Rivages, 1978.

AGAMBEN Giorgio, *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Paris, Rivages Poche, 2002.

— « What is a Paradigm », *Filozofski Vestnik*, vol. 30, n° 1, 2009, p. 107-125.

— *Homo Sacer. Recueil intégral*, Paris, Le Seuil, 2016.

AGARD Olivier, « De l'*Einfühlung* à la sympathie. Lipps et Scheler », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 96, n° 4, 2017, p. 461-476.

ALFORD C. Fred, « Levinas, Winnicott, and Therapy », *Psychoanalytic Review*, n° 94, p. 529-552.

ALTHUSSER Louis, « 3. Philosophie et sciences humaines », in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 43-58.

AMIEL Anne, *Hannah Arendt. Politique et événement*, Paris, PUF, 1996.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso Books, 1991.

ARENDRT Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1963.

— « On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing », in *Men in Dark Times*, New York, A Harvest Book, 1968, p. 3-33.

— « Bertolt Brecht, 1898-1956 », in *Men in Dark Times*, New York, A Harvest Book, 1968, p. 207-249.

— « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 105-187.

— *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974.

— « Public Right and Private Interests. In Response to Charles Frankel », in M. Mooney et F. Stuber (dir.), *Small Comforts for Hard Times. Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977, p. 103-108.

— *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1990.

— *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

— *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2009.

— *Humanité et terreur*, « Ce qui reste ? Il reste la langue maternelle – Conversation avec Günter Gaus », Paris, Payot, 2017.

— *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot & Rivages, 2018.

— *Penser librement*, Paris, Payot, 2021.

ARENDETH Hannah et FEST Joachim, « Eichmann était d'une bêtise révoltante ». *Entretiens et lettres*, Paris, Fayard, 2013.

ARISTOTE, « The Politics », in Stephen Everson (dir.), *The Politics and The Constitution of Athens*, Londres, Cambridge, 1996 [1292].

— *Rhétorique*, Paris, Le Livre de Poche, 1991.

AUDI Paul, « D'une compassion l'autre », *Revue du MAUSS*, vol. 32, n° 2, 2008, p. 185-202.

— *L'empire de la compassion*, Paris, Pocket, 2011.

— *Analyse du sentiment intérieur*, Lagrasse, Verdier, 2017.

AUDI Robert (dir.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

AUROUX Sylvain, *Dictionnaire. Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990.

BALDWIN James M. (dir.), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, vol. 1-2, Bristol, Thoemmes Press, 1998.

BARBER Alex et STANTON Robert J. (dir.), *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics*, Oxford, Elsevier, 2010.

BARILLAS Laure, « La philosophie française et la vulnérabilité. Histoire d'un oubli ? », *Doctorales 58*, actes n° 5, 2018.

— « Chapitre 5. Douleur et souffrance. Quelle place pour le soin ? », in Rozenn Le Berre (dir.), *Manuel de soins palliatifs*, Paris, Dunod, 2020, p. 85-88.

BARNARD Laura et CURRY John, « Self-Compassion. Conceptualizations, Correlates & Interventions », *Review of General Psychology*, n° 15, 2011, p. 289-303.

BASTIANI Flora, *La Conversion éthique. Introduction à la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, Harmattan, 2012.

BAUDELAIRE Charles, « Fusées », in *Journaux intimes*, tiré des *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1975, t. 1, p. 649.

BAUMAN Zygmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

BÉGOUT Bruce, *Le concept d'ambiance*, Paris, Seuil, 2020.

BÉGUÉ Pauline et ZARIĆ Zona, « Agir avec compassion, penser un soin (en) commun », *Soins*, vol. 62, n° 814, 2017, p. 56-59.

BÉGUÉ Pauline et ZARIĆ Zona (dir.), *Soin et compassion. Un nouveau paradigme pour la philosophie politique ?*, Paris, Hermann, 2021.

BENAROYO Lazare, LEFÈVE Céline, MINO Jean-Christophe *et al.*, *La philosophie du soin. Éthique, médecine et société*, Paris, PUF, 2010.

Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in *Œuvres*, Paris, PUF, 2001.

— *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Poche, 2012.

BERLIN Isaiah, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

BERTHOZ Alain et JORLAND Gérard, *L'empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004.

BLAY Michel (dir.), *Larousse. Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, CNRS Éditions, 2003.

BLOOM Paul, *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*, New York, Ecco, 2016.

BLONDEL Éric, *Nietzsche. Le corps et la culture*, Paris, PUF, 1986.

BOLTANSKI Luc, *La Souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993.

BOUDON Raymond, « Effets pervers de la compassion », *Commentaire*, n° 117, 2007, p. 287-289.

BORDEU Théophile de, *Recherches anatomiques sur la position des glandes*, Montana, Kessinger, 2010.

BOUCHER Rémi, « Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 71, n° 11, 1973. p. 539-573.

BOURDIEU Pierre, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 14, 1977, p. 51-54.

— *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997.

— *Sociologie générale. Les concepts élémentaires de la sociologie. 2 Capital*, Paris, Seuil, 2015.

BOURGAULT Sophie, « Hannah Arendt, compassion et politique », *Implications philosophiques*, 23 juin 2011.

BRUGÈRE Fabienne, *La politique de l'individu*, Paris, Seuil, 2013.

— *Le sexe de la sollicitude*, Paris, Le Seuil, 2008.

— *L'éthique du « care »*, Paris, PUF, 2014.

BUBER Martin, *Je et Tu (Ich und Du)*, Paris, Aubier, 2012 [1923].

BUFFONE Anneke E. K. et POULIN Michael J., « Empathy, Target Distress, and Neurohormone Genes Interact to Predict Aggression for Others—Even Without Provocation. », *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 40, n° 11, 2014, p. 1406-1422.

BUROU-STRAUSER Joëlle. « Entre scientisme et compassion. Compréhension et co-action (1) », *Psychotropes*, vol. 15, n° 2, 2009, p. 13-19.

BUTLER Judith, « Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions », *The Journal of Philosophy*, vol. 86, n° 11, 1989, p. 601-607.

— *Trouble dans le sujet, trouble dans les normes* (coordonné par Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc), Paris, PUF, 2009.

— *Giving an Account of Oneself*, New York, Fordham University Press, 2009.

— *Qu'est-ce qu'une vie bonne ?*, Paris, Payot, 2014.

BYOCK Ira, *The Best Care Possible. A Physician's Quest to Transform Care Through the End of Life*, New York, Avery, 2012.

CAMARERO Jesús, « Le rationalisme français et la théorie des émotions », *Cédille*, n° 6, 2010, p. 52-72.

CANGUILHEM George, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.

CASSIN Barbara, *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2019.

CASSIRER Ernst, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966.

CAVARERO Adriana, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, Stanford, Stanford University Press, 2016.

CHALIER Catherine, Préface du livre de Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1998.

CHARAUDEAU Patrick et MAINGUENEAU Dominique (dir.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Le Seuil, 2002.

— *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2005.

CITOT Vincent, « Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *Le Philosophoire*, vol. 25, n° 2, 2005, p. 35-76.

CLAUDE Jean, *La défense de la réformation contre le livre intitulé Préjugés légitimes contre les calvinistes*, II, IX, Rouen/Lausanne, L.-R. Delay, 1844.

- CLÉMENT Michèle, « Sociologie, souffrance et compassion », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 65, 2018, p. 47-69.
- COHEN-LEVINAS Danielle (dir.), *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Paris, Hermann, 2011.
- COHEN-SOLAL Annie, *Jean-Paul Sartre*, Paris, PUF, 2005.
- COMTE-SPONVILLE André, « 8. La compassion », in André Comte-Sponville (dir.), *Petit traité des grandes vertus*, Paris, PUF, 1999, p. 137-157.
- CORBIN Alain, « Histoire et anthropologie sensorielle » *Le temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIX^e siècle*, Paris, Flammarion, 1998 [1991].
- CORBIN Alain, LEMAÎTRE Nicole, THELAMON Françoise et VINCENT Catherine (dir.), *Histoire du christianisme. Pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Le Seuil, 2007.
- COOMBS Timothy, « Information and Compassion in Crisis Responses. A Test of Their Effects », *Journal of Public Relations Research*, n° 11, 1999, p. 125-142.
- COSLEY Brandon, MCCOY Shannon, SASLOW Laura et EPEL Elissa, « Is Compassion for Others Stress Buffering ? Consequences of Compassion and Social Support for Physiological Reactivity to Stress », *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 46, n° 5, 2010, p. 816823.
- COURTINE Jean-Jacques et VIGARELLO Georges (dir.), *Histoire du corps*, Paris, Le Seuil, 2005.
- CRÉPON Marc, « Figures du "nous". Note sur l'interprétation nietzschéenne du judaïsme », *Revue germanique internationale*, n° 11, 1999, p. 77-78.
 — *Nietzsche. L'art et la politique de l'avenir*, Paris, PUF, 2003.
 — *Le consentement meurtrier*, Paris, Cerf, 2012.
 — *Inhumaines conditions. Combattre l'intolérable*, Paris, Odile Jacob, 2018.
- CRESSON Geneviève et GADREY Nicole, « Entre famille et métier. Le travail du care », *Nouvelles Questions féministes*, vol. 23, n° 3, 2004,
- CURTIS Robin et ELLIOTT Richard G., « An introduction to Einfühlung », *Art in Translation*, vol. 6, n° 4, 2014, p. 353-376.
- DAMASIO Antonio, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.

DANEAULT Serge, « La compassion dans notre système de santé. Le témoignage d'un praticien sur le terrain », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 65, 2018, p. 175-193.

DARWIN Charles, *L'expression des émotions chez les animaux et chez l'homme*, Paris, Rivages, 2001 [1873].

DEBORD Guy, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.

DELBECQ Andre, « Organizational Compassion. A Litmus Test for a Spiritually Centered Organizational Culture », *Journal of Management, Spirituality & Religion*, vol. 7, n° 3, 2010, p. 241-249.

D'ERAMO, Marco, « Populism and the New Oligarchy », *New Left Review*, n° 82, 2013, p. 528.

DEPRAZ Natalie, « Empathie et compassion », in Alain Berthoz et Gérard Jorland (dir.), *L'empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004.

— « Lipps et Husserl : Einfühlung », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 2017, p. 441-459.

DERATHÉ Robert, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948.

DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

DESCARTES René, *Les passions de l'âme*, Paris, Flammarion, 1998 [1649].

— *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000 [1637].

DETTWYLER Katherine A., « Can Paleopathology Provide Evidence for Compassion ? », *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 84, n° 4, 1991, p. 375-384.

DIENER Ed et DIENER Marissa « Cross-Cultural Correlates of Life Satisfaction and Self-Esteem », in Ed Diener (dir.), *Culture and Well-Being*, Londres, Springer, 2009, p. 71-91.

DIXSAUT Monique, « Notes à la traduction », in Platon, *Phédon*, Paris, Flammarion, 1991.

DORVIL Henri, BOUCHER Guèvremont Sarah et MARZANO-POITRAS Vincent, « Le travail social, un métier de compassion », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 65, 2018, p. 195-204.

DOSTOÏEVSKI Fiodor, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, 1948.

— *The Brothers Karamazov*, New York, Macmillan, 1912.

DUFOURMANTELLE Anne, *L'hospitalité, une valeur universelle ?*, *Insistance*, vol. 2, n° 8, 2012, p. 57-62.

— *Puissance de la douceur*, Paris, Payot & Rivages, 2013.

DUMONT Martin, *L'annonce au malade. Questions de Soins*, Paris, PUF, 2015.

DURKHEIM Émile, *L'éducation morale* (cours de 1902 - 1903), Paris, PUF, 2012.

DUTTON Jane, LILIUS Jacoba et KANOV Jason, « The Transformative Potential of Compassion at Work », in Sandy Kristin Piderit, Ronald Fry et David Cooperrider (dir.), *Handbook of Transformative Cooperation. New Designs and Dynamics*, Palo Alto, Stanford University Press, 2007, p. 107-126.

EDWARDS Paul (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1-9, New York, Macmillan, 1967.

ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket, 2003.

FERRARESE Estelle, « Vivre à la merci. Le care et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines », *Multitudes*, vol. 37-38, n° 2-3, 2009, p. 132-141.

— « Les vulnérables et le géomètre », *Raison Publique*, n° 14, 2011, p. 17-37.

— « Nancy Fraser ou la théorie du “prendre part” », *La Vie des idées*, 2015.

FIGLEY Charles, « Compassion Fatigue. Toward a New Understanding of the Costs of Caring », in Hudnall Stamm (dir.), *Secondary traumatic stress. Self-care issues for clinicians, researchers, and educators*, Baltimore, Sidran Press, 1995, p. 3-28.

FISHER Berenice et TRONTO Joan, « Toward a Feminist Theory of Care », in Emily K. Abel et Margaret K. Nelson (dir.), *Circles of Care. Work and Identity in Women's Lives*, State University of New York Press, 1991.

FLEURY Cynthia, *Métaphysique de l'imagination*, Paris, D'Écarts, 2000.

— *Les irremplaçables*, Paris, Gallimard, 2015.

— *L'imagination, l'imaginaire, imaginal*, Paris, PUF, 2016.

— *Le soin est un humanisme*, Gallimard, Paris, 2019.

— *Ci-gît l'amer. Guérir du ressentiment*, Paris, Gallimard, 2020.

FLEURY Cynthia *et al.*, « Intensifier sa vie pour défier la mort ? », *Revue Projet*, n° 355, 2016, p. 74-81.

FOGARTY Linda, CURBOW Barbara, WINGARD John *et al.*, « Can 40 Seconds of Compassion Reduce Patient Anxiety ? » *Journal of Clinical Oncology*, vol. 17, 1999, p. 371-379.

FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Magazine littéraire*, n° 207, 1984, p. 35-39.

— *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, EHESS/Gallimard, Seuil, 2001.

— « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et Écrits*, t. 1, Paris Gallimard, 2001 [1971].

— *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil, 2004.

FOUQUET Henri, « Sensibilité, Sentiment (Médecine) », in Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert (dir.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, t. XV, Neuchâtel, Samuel Faulche, 1765, p. 38-52.

FREUD Sigmund, « Group Psychology and the Analysis of the Ego », in Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, Harmondsworth, Penguin Books, 1985.

— *Oeuvres complètes*, vol. XII, Paris, PUF, 2005, p. 109.

FREULER Léo, *La crise de la philosophie au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 1997.

FROST Peter, *Toxic Emotions at Work. How Compassionate Managers Handle Pain and Conflict*, Boston, Harvard Business School Press, 2003.

FURET François, *La Révolution en débat*, Paris, Gallimard, 1999.

GARCIA Charles, « La peur au monastère. L'angoisse et la compassion comme instruments de la domination sociale dans la Castille médiévale (XII^e-XV^e siècle) », *e-Spania*, n° 27, 2017.

GARDNER Howard, *Histoire de la révolution cognitive*, Paris, Payot, 1993.

GARRAU Marie et LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance*, Paris, PUF, 2010.

GÉLY Raphaël, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang, 2012.

GILBERT Paul, « Compassion and Cruelty. A Biopsychosocial Approach », in Paul Gilbert (dir.), *Compassion, Conceptualization, Research and Use in Psychotherapy*, Londres, Routledge, p. 9-75.

GILLIGAN Carol, *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, Paris, Flammarion, 2019.

GILSON Étienne, *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921

— *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1969.

GLOWCZEWSKI Barbara et LAURENS Christophe, « Chapitre 9. Le conflit des existences à l'épreuve du climat, ou l'Anthropocène revu par ceux que l'on préfère mettre à la rue ou au musée », in Rémi Beau (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 141-155.

GOUHIER Henri, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972.

GOUNONGBÉ Ari, *Fatigue de la compassion*, Paris, PUF, 2014.

GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, Cahier 3, §34, 1983.

GRANGE Juliette, « L'habitus, de la philosophie à la sociologie et retour », in Marie-Anne Lescouret (dir.), *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, 2009, p. 35-64.

GROS Frédéric, « Compassion », in Monique Formarier (dir.), *Les concepts en sciences infirmières* (2^e éd.), Toulouse, Association de Recherche en Soins Infirmiers, 2012, p. 108110.

GROSSMAN Evelyne, *Éloge de l'hypersensible*, Paris, Minuit, 2017.

Habermas Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

HANSELL Gregory R. et GRASSIE William (dir.), *H±. Transhumanism and Its Critics*, Philadelphie, Metanexus Institute, 2011.

HARDT Michael et NEGRI Antonio, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

HAROCHE Claudine, « La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII^e siècle », in Jacques Chevallier, et Dominique Cochart, *La solidarité : un sentiment républicain ?* Paris, PUF, 1992, p. 11-25.

HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 [1927].

HENNEZEL Marie de, *Le souci de l'autre*, Paris, Pocket, 2005.

HERZOG Annabel, *Levinas's Politics. Justice, Mercy, Universality*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2020.

HONNETH Axel, « Between Aristotle and Kant. Sketch of a Morality of Recognition », *Advances in Psychology*, vol. 137, 2005, p. 41-56.

HUGO Victor, *Les Contemplations*, éd. Ludmila Charles-Wurtz, Paris, Le Livre de Poche, 1972 [1856].

HUME David, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londres, Thomas Longman, 1740.

— *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Londres, A. Millar, 1748.

HUTCHENS Benjamin, « Is Levinas Relevant to Psychoanalysis ? », *Psychoanalytic Review*, n° 94, 2007, p. 595-616.

IBBETT Katherine, *Compassion's Edge. Fellow-Feeling and its Limits in Early Modern France*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2018.

ILLOUZ Eva, *Les sentiments du capitalisme*, Paris, Seuil, 2006.

ILLOUZ Eva et CABANAS Edgar, *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, Paris, Premier Parallèle, 2018.

JACOBSON Jodi, « Compassion Fatigue, Compassion Satisfaction, and Burnout. Reactions among Employee Assistance Professionals Providing Workplace Crisis Intervention and Disaster Management Services », *Journal of Workplace Behavioral Health*, vol. 21, 2006, p. 133-152.

JAMES William, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt & Company, 1890.

JAMESON Fredric, *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, Beaux-arts de Paris, 2012.

JANIAUD Joël, *Simone Weil. L'attention et l'action*, PUF, Paris, 2002.

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Traité des vertus*, t. 2, *Les vertus et l'amour*, Paris, Flammarion, 1970.

— *Le paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, 1981.

— *La mort*, Paris, Flammarion, 2008.

— *Le sérieux de l'intention. Traité des vertus*, Paris, Flammarion, 2011.

— *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 2011.

JASPERS Karl, *Nietzsche Introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 2000 [1950].

JULLIEN François, *Entrer dans une pensée ou Des possibles de l'esprit*, Paris, Gallimard, 2012.

JULLIER Laurent et LABORDE Barbara, *Grey's Anatomy. Du cœur au care*, Paris, PUF, 2012.

JUNG Hwa-Yol, *Phenomenology, Transversality, and World Philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2021.

HOUSSET Emmanuel, « The Paradoxes of Pity », in Carlo Leget, Chris Gastmans et Marian Verkerk (dir.), *Care, Compassion and Recognition. An Ethical Discussion*, Leuven, Peeters, 2011, p. 71-87.

KAFKA Franz, *Dans la colonie pénitentiaire*, Paris, Delcourt, 2007 [1919].

KALINOWSKI Isabelle, « Leçons wébériennes sur la science et la propagande », in Max Weber, *La science, profession et vocation*, , tr. fr. I. Kalinowski, Marseille, Agone, 2005.

KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion, 2006.

KOHLBERG Lawrence, *The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16*, Chicago, University of Chicago, 1958.

KULJIC Todor, « Le postmoderne et l'histoire » [Postmoderna i istorija], *Sociologija*, vol. 45, n° 4, 2003.

KUNDERA Milan, *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, Paris, Gallimard, 1989.

LABBÉ Thomas, « Aux origines des politiques compassionnelles. Émergence de la sensibilité envers les victimes de catastrophes à la fin du Moyen Âge », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 74, n° 1, 2019, p. 43-71.

LACAN Jacques, *Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1998.

— *Discours aux catholiques*, Paris, Seuil, 2005.

LACLAU Ernesto, *On Populist Reason*, Londres, Verso Books, 2018.

LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1997.

LANCELLE Alice et DESCHÊNES Marjolaine, « Francesco Paolo Adorno, *Faut-il se soucier du care ?* Une étude critique », *Les ateliers de l'éthique/The Ethics Forum*, vol. 10, n° 3, 2015, p. 168-190.

LAUGIER Sandra. « La vulnérabilité des formes de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, n° 1, 2015, p. 65-80.

LAUGIER Sandra et PAPERMAN Patricia (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2006.

LAUGIER Sandra et FERRARESE Estelle (dir.), *Formes de vie*, Paris, CNRS Éditions, 2018.

LAZZERI Christian, « Les moralistes français du XVII^e siècle. La suprématie de l'amour-propre et de l'intérêt », in Alain Caillé (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, Paris, La Découverte, 2001, p. 294-305.

LE BART Christian, « 3. La sanction des émotions déplacées », in Christian Le Bart, Armand Colin (dir.) *Les émotions du pouvoir. Larmes, rires, colères des politiques*, 2018, p. 99-130.

LE BLANC Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.

LE BON Gustave, *Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2013.

LE BRETON David, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Payot, 2004.

LEVINAS Emmanuel, *Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982.

— *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

— *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de Poche, 1982 [1972]

— *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1985.

— *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

— *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990 [1974].

— *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, Paris, 1991.

— « La souffrance inutile », in *Entre nous. Essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, Paris.

— *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993 [1947].

— *Transcendance et hauteur*, in *Liberté et commandement*, Cognac, Fata Morgana, 1994.

— *Autrement qu'être, ou, Au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2004.

— *Altérité et transcendance*, Paris, Biblio Essais, Le Livre de Poche, 2006.

LILIUS Jacoba, KANOV Jason, DUTTON Jane, WORLINE Monica et MAITLIS Sally, « Compassion Revealed, What We Know about Compassion at Work, and

Where We Need to Know More », in Cameron Speitzer (dir.), *Handbook of positive organization scholarship*, New York, Oxford University Press, 2013.

LYOTARD Jean-Francois, *The Differend. Phrases in Dispute*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

— *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1998.

L'YVONNET François, *Simone Weil. Le grand passage*, Paris, Albin Michel, 2006.

MACÉ Marielle, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011.

MALABOU Catherine, « The Brain of History, Or, the Mentality of the Anthropocene », *South Atlantic Quarterly*, vol. 116, n° 1, 2017, p. 39-53.

MARTIN-DU PAN Rémy C., « L'ocytocine. Hormone de l'amour, de la confiance et du lien conjugal et social », *Revue médicale suisse*, vol. 2, n° 333, 2012, p. 627-630.

MASTERS Roger, *La philosophie politique de Rousseau*, Lyon, ENS Éditions, 2002.

MATHERON Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

MAZUREL Hervé, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire. Profondeurs et métamorphoses de la vie affective*, Paris, La Découverte, 2021.

MCCALL Cade et SINGER Tania, « The Animal and Human Neuroendocrinology of Social Cognition, Motivation and Behavior », *Nature Neuroscience*, vol. 15, n° 5, 2012, p. 681-688.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard 1964.

— *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

— *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1997.

— *Phénoménologie de la perception*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, [1945] 2010.

METTRAUX Armand F., « Rousseau et Voltaire. La guerre des philosophes », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 83, n° 2, 1999, p. 273-291.

MILLET Claude. « Commençons donc par l'immense pitié (Victor Hugo) », *Romantisme*, vol. 142, n° 4, 2008, p. 9-23.

MILNER Jean-Claude, « Une conversation sur l'universel », *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 6, 2007, p. 77-91.

MITTELSTRAß Jürgen (dir.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Mannheim/Vienne/Zürich, Bibliographisches Institut, 1980.

MOLINIER Pascale, LAUGIER Sandra et PAPERMAN Patricia (dir.), *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009.

MOLLER OKIN Susan, *Is Multiculturalism Bad for Women ?*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.

MONTAIGNE Michel de, *Essais*, Paris, Gallimard, 2007 [1580].

MORIZOT Baptiste, *Manières d'être vivant. Enquêtes sur la vie à travers nous*, Arles, Actes Sud, 2020.

MÜLLER Jan-Werner, *Reflections on Populism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2016.

MUXEL Anne, *La vie privée des convictions. Politique, affectivité, intimité*, Paris, Les presses Sciences Po, 2011.

NAGEL Mechthild, « Critical Theory Meets the Ethic of Care. Engendering Social Justice and Social Identities », *Social Theory and Practice*, vol. 23, n° 2, 1997, p. 307-326.

NAGY Piroska, « Présentation. Le Moyen Âge en émoi », *Critique*, vol. 716-717, n° 1-2, 2007, p. 3-9.

NIETZSCHE Friedrich, *L'origine de la tragédie, ou Hellénisme et pessimisme*, Paris, Mercure de France, 1843.

— *Le Crépuscule des idoles*, in *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 12, Paris, Mercure de France, 1908.

— *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1938.

— « Fragments posthumes », in *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. 12, Paris, Gallimard, 1978.

— *Aurore. Réflexions sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1989.

— *L'Antéchrist*, Paris, Flammarion, 1993.

— *Humain, trop humain*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.

— *Le Gai Savoir*, Paris, Flammarion, 1997.

— « La naissance de la tragédie », in *Œuvres philosophiques complètes*, I, Paris, Gallimard, 2000.

— *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 2006.

— *Par-delà bien et mal*, Paris, Flammarion, 2008.

NIXON Jon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*, New York, Bloomsbury, 2015.

NOËL-HUREAUX Elisabeth, « Le care. Un concept professionnel aux limites humaines ? », *Recherche en soins infirmiers*, vol. 122, n° 3, 2015, p. 7-17.

NOUDELMANN François, *Sartre. L'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996.

NUROCKN Vanessa (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, 2010.

NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

— « Compassion. The Basic Social Emotion », *Social Philosophy and Policy*, vol. 13, n° 1, 1996, p. 27 - 58.

— *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1997.

— *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle ?*, Paris, Climats, 2011.

OATLEY Keith et JENKINS Jennifer, *Understanding Emotions*, Oxford, Blackwell, 1996.

ORTEGA Y GASSET José, *The Dehumanization of Art*, Garden City NY, Doubleday, 1956.

ORWIN Clifford, « Le triomphe de la compassion », *Commentaire*, nos 43 et 44, 1988, p. 613-623 et 955-962.

OUELLETTE-DUBÉ Maude, « Compassion (A) », in Maxime Kristanek (dir.), *L'Encyclopédie philosophique*, 2019.

PASCAL Blaise, *Pensées*, Paris, Le Livre de Poche, 2000 [1669].

PELLUCHON Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Le Seuil, 2018.

PEREIRA Gustavo, *Imposed Rationality and Besieged Imagination*, New York, Springer, 2019.

PEREZ Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

PHILLIPS Kevin, *The Emerging Republican Majority*, New York, Arlington House, 1969.

PINTO Louis, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, Paris, PUF, 2010.

PIPPIN Robert, *Nietzsche, moraliste français*, Paris, Odile Jacob, 2006.

PITKIN Hanna, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

PLAGNOL Arnaud, « Connaissance tragique, folie et psychologie chez Nietzsche », *L'Évolution Psychiatrique*, vol. 68, n° 2, 2003, p. 313-322.

POCHÉ Fred, *Penser avec Arendt et Levinas*, Lyon, Chronique sociale, 2009.

POGGIOLI Renato, *The Theory of the Avant-Garde*, Cambridge MA, Harvard UP, 1968.

POLLACK Norman, « Hofstadter on Populism. A Critique of "The Age of Reform" », *The Journal of Southern History*, vol. 26, n° 4, 1960, p. 478-500.

— *The Populist Response to Industrial America*, Cambridge, 1962.

RADICA Gabrielle, *L'Histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2008.

RANCÉ Christiane, *Simone Weil, le courage de l'impossible*, Points, Paris, 2014.

REICH Wilhelm, *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1979 [1933].

REVAULT D'ALLONNES Myriam, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.

— « Le zèle compassionnel de Nicolas Sarkozy », *Esprit*, novembre 2007, p. 143-154.

REY Sarah, *Les larmes de Rome. Le pouvoir de pleurer dans l'Antiquité*, Paris, Anamosa, 2017.

REX Emerick, « Sartre's Theory of Emotions. A Reply to His Critics », *Sartre Studies International*, vol. 5, n° 2, 1999, p. 75-91.

RICŒUR Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

— *Temps et Récits*, Paris, Seuil, 1983.

— « J'attends la Renaissance. Entretien avec Paul Ricœur », *Autrement*, n° 102, 1988, p. 175-183.

- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- *Temps et responsabilité*, « Postface », Paris, Fayard, 1991.
- « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 127-141.
- « La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous », *Le Monde*, 21 mai 2005.
- *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007.

RICŒUR Paul et DUFRENNE Mikel, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000 [1947].

RIMBOUX Elsa, « Praxis », in *Larousse. Grand Dictionnaire de la philosophie*, Paris, CNRS Éditions, 2003.

RINN Michael (dir.), *Émotions et discours. L'usage des passions dans la langue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

ROCHWERT-ZUILI Patricia (éd.), *Crónica de Castilla*, Paris, SEMH-Sorbonne-CLEA, 2010.

ROBERT-DEMONTROND Philippe, « Le Zeitgeist des décroissants. Continuités historiques et diversité idéologique d'un mouvement d'anticonsumption », *Perspectives Culturelles de la Consommation*, vol. 1, n° 1, 2011, p. 109-140.

ROBESPIERRE Maximilien, *Sur la Constitution*, séance du 30 mai 1791, in *Œuvres de Maximilien Robespierre en 11 volumes*, t. VII, Paris, Phénix Éditions, 2000.

ROHAN CHABOT Laetitia de, « Le rôle de l'imagination dans la naissance du sentiment moral chez Rousseau », *Astérian*, n° 11, 2013.

ROSSET Clément, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Paris, Quadrige, 2010 [1967].

- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Flammarion, 2009.
- *Discours sur l'origine des inégalités*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.
- *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012.

SAINT AUGUSTIN, « Introduction », in *Les Confessions* (notes d'Étienne Kern), Paris, Flammarion, 1993.

SALZMANN Yvan, *Sartre et l'authenticité. Vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides, 2020.

SANDKÜHLER Hans Jörg (dir.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

— *Réflexions sur la question juive*, Paris, Folio, 1946.

— *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983.

— *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1992.

— *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

— *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, [1953] 2011.

SCHOPENHAUER Arthur, *Le vouloir-vivre l'art et la sagesse*, textes choisis par André Dez, Paris, PUF, 1956.

— *Le fondement de la morale*, Paris, tr. fr. Auguste Burdeau, Le Livre de Poche, 1991.

— *Le monde comme volonté et représentation*, t. 1 et 2, Paris, Gallimard, 2009.

— *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique. Sur le fondement de la morale*, Paris, Gallimard, 2009.

SEN Amartya, *Inequality and Freedom*, New York, Oxford University Press, 1990.

— « Adam Smith and the Contemporary World », *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, vol. 3, n° 1, 2010, p. 50-67.

SÉNÈQUE, *De la clémence*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

SHUSTERMAN Richard, *Conscience du corps. Pour une soma-esthétique*, Paris/Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2007.

SIMONETTA Laetitia, *La connaissance par sentiment au XVIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2018.

SIMONETTA Laetitia et RADICA Gabrielle, « Sentiments et culture au XVIII^e siècle », *Implications philosophiques*, 2017.

SINGER Tania *et al.*, « Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain », *Science*, n° 303, 2004, p. 1157-1162.

SINGER Tania *et al.*, « Empathy for Pain Involves the Affective but not Sensory Components of Pain », *Science*, n° 303, 2004, p. 1157-1162.

SINGER Tania *et al.*, « Empathic Neural Responses Are Modulated by the Perceived Fairness of the Others », *Nature*, vol. 439, n° 7075, 2006, p. 466-469.

SINGER Tania et BOLZ Matthias (dir.), *Compassion. Bridging practice and science*, Leipzig, Max Planck Institute for Human Cognitive and Brain Sciences, 2013.

SOLOMON Robert C., *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett, 1993 [1976].

SMITH Adam, *Theory of Moral Sentiments* (2^e éd.), Londres, A. Millar, A. Kincaid & J. Bell, 1761.

SOLOMON Robert, *Defense of Sentimentality*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

SOULET Marc-Henry, « Quand compatir tient lieu de faire. Les paradoxes sociologiques de la compassion », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 65, 2018, p. 25-46.

SPIKINS Penelope Ann, *How Compassion Made us Human. An Archaeology of Stone Age Sentiment*, Barnsley, Pen and Sword Archaeology, 2015.

SPIKINS Penelope Ann, RUTHERFORD Holly et NEEDHAM Andrew, « From Homininity to Humanity. Compassion from the Earliest Archaics to Modern Humans », *Time & mind-The journal of archaeology consciousness and culture*, 2010, vol. 3, n° 3, p. 303-325.

SPINOZA Baruch, *Éthique*, Paris, Seuil, 1988.

STAROBINSKI Jean, *Le corps et ses raisons*, Paris, Seuil, 2020.

STEIN Edith, « Individuum und Gemeinschaft », *Jahrbuch für Philosophie und phenomenologische Forschung*, vol. 5, 1922, 116-283.

— *Vie d'une famille juive*, Paris/Toulouse/Genève, Cerf, 2008.

STEFFEN Will, J. CRUTZEN Paul et MCNEILL John R., « The Anthropocene. Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature ? », *Ambio*, vol. 36, n° 8, 2007, p. 614-621.

SHUN Kwong-loi, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

STIEGLER Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

TAGUIEFF Pierre-André, *L'illusion populiste, de l'archaïque au médiatique*, Paris, Flammarion, 2002.

TANCO Kimberson, Wadih Rhondali, Pedro Perez-Cruz *et al.*, « Patient Perception of Physician Compassion After a More Optimistic vs a Less

Optimistic Message. A Randomized Clinical Trial », *JAMA Oncol*, 2015, n° 2, p. 176-183.

TENEAU Gilles et DUFOUR Nicolas, « L'organisation de la compassion en entreprise, un rôle managérial émergent », *Management & Avenir*, vol. 62, n° 4, 2013, p. 72-90.

THOMAS Hélène, « Les socialistes français. Vers la société du soin mutuel (Care) », *Cités*, vol. 43, n° 3, 2010, p. 67-87.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, tome 4/11, Paris, Pagnerre, 1848.

TOLSTOÏ Léon, *Maître et serviteur*, Paris, Gallimard, 1960.

TRONTO Joan, « Du care », *Revue du MAUSS*, vol. 32, n° 2, 2008, p. 243-265.
— *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, tr. fr. Hervé Maury, Paris, La Découverte, 2009 [1993].

TURNER Victor W., *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 1972.

VAN NORDEN Bryan, « Mencius », in Edward N. Zalta (dir.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017.

VÉDRINE Hélène, *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Librairie générale française, 1990.

VERGELY Bertrand, *La souffrance, la recherche du sens perdu*, Paris, Éditions Gallimard, 1997.

VINCENT Hubert, *Art, connaissance et vérité chez Nietzsche. Commentaire du livre 2 du Gai savoir*, Paris, PUF, 2007.

VISCHER Robert, « On the Optical Sense of Form. A Contribution to Aesthetics », in Harry Francis Mallgrave et Eleftherios Ikononou (dir.), *Empathy, Form, and Space. Problems in German Aesthetics, 1873-1893*, Los Angeles, The Getty Center for the History of Art and the Humanities, 1993 [1873], p. 89-123.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Paris, Gallimard/Folio, 1986 [1733].

VON TEVENAR Gudrun, « Invisibility in Arendt's Public Space », in Michael Ure et Mervyn Frost (dir.), *The Politics of Compassion*, New-York, Routledge, 2014.

WAAL Frans de, *L'âge de l'empathie. Leçons de la nature pour une société solidaire*, Arles, Actes Sud, 2011.

WALZER Michaël, *Raison et passion. Pour une critique du libéralisme*, Belval, Circé, 2003.

WARREN James, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, New York, Cambridge University Press, 2009.

WEIL Simone, *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, 1950.

— « Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », in *Attente de Dieu*, Paris, La Colombe, 1951.

— *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris, La Colombe, 1951.

— *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Paris, Gallimard, 1955 [1934].

— *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960.

— *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002 [1951].

— *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1990 [1949].

— *La pesanteur et la grâce*, Paris, Poche, 1993 [1955].

— *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000.

— *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002.

— *L'Illiade ou le poème de la force*, Paris, Les Éditions de l'éclat, 2014 [1940].

— *Conversations avec Trotski*, Paris, L'Herne, 2014.

— « L'amour de Dieu et le malheur », in Martin Dumont (dir.), *Penser le soin avec Simone Weil*, Paris, PUF, 2018 [1942], p. 17-71.

WILLIAMS Richard N., « Levinas and Psychoanalysis. The Radical Turn Outward and Upward », *Psychoanalytic Review*, n° 94, 2007, p. 681-701.

WOOLF Virginia, *Three Guineas*, Londres, Hogarth Press, 1938.

WORMS Frédéric, *Le moment du soin*, Paris, PUF, 2010.

WOTLING Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, Quadrige/Puf, PUF, 1995.

— *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.

— *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.

ZIELINSKI Agata, « La vulnérabilité dans la relation de soin. Fonds commun d'humanité », *Cahiers philosophiques*, vol. 125, n° 2, 2011.

ZHENGMING Ge, « Mencius (–372/–289) », *Perspectives. Revue trimestrielle d'éducation comparée*, Paris, UNESCO (Bureau international d'éducation), vol. XXIV, n° 1-2, 1994, p. 125-134.

ZWEIG Stefan, *La Pitié dangereuse*, Paris, Grasset, 1939.

Livres et articles consultés (non cités)

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of National-ism*, Londres, Verso, 1991.

AKHTAR Salman and BLUM Lawrence, *Human Goodness*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2011.

AUDI Paul, *Rousseau, éthique et passion*, Paris, PUF, 1997.

– *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*, La Versanne, Encre Marine, 2004.

– *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

– *Supériorité de l'éthique* (édition définitive, remaniée et augmentée), Paris, Flammarion, 2007 [1999].

– *Rousseau, une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier, 2008.

– *L'affaire Nietzsche*, Paris, Verdier, 2013.

– *Le pas gagné de l'amour*, Paris, Galilée, 2016.

– *L'Irréductible. Essai sur la radicalité en phénoménologie*, Paris, Hermann, 2020.

– *Liberté, égalité, singularité. Rousseau en héritage*, Paris, Vrin, 2021.

BALANDIER Georges, *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003.

BALIBAR Etienne, *Spinoza and Politics*, Londres, Verso, 1998.

BARON-COHEN Simon, *Zero Degrees of Empathy. A New Theory of Human Cruelty*, Londres, Penguin Books, 2011.

– *The Science of Evil. On Empathy and the Origins of Cruelty*, New York, Basic Books, 2011.

BECKOFF Marc, *Rewilding Our Hearts. Building Pathways of Compassion and Coexistence*, Novato, New World Library, 2014.

BENHABIB Seyla, *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Londres, Cambridge University Press, 2004.

BERKVEN-STEVELINCK C., ISRAEL J., and POSTHUMUS MEYJES G. (dir.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leiden, Brill, 1997.

BERLIN Lauren, *Compassion. The Culture and Politics of an Emotion*, New York, Routledge, 2014.

BOLTANSKI Luc et CHIAPPELLO Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

— *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

BRETTSCHNEIDER Corey, *When the State Speaks What Should It Say ? How Democracies Can Protect Expression and Promote Equality*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

CACIOPPO John T. et PATRICK William, *Loneliness*, New York, W. W. Norton and Company, 2009.

COHEN-LEVINAS Danielle et CRÉPON Marc (dir.), *Levinas-Derrida. Lire ensemble*, Paris, Hermann, 2015.

CRÉPON Marc, *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Paris, Payot, 1996.

— *L'imposture du choc des civilisations*, Nantes, Pleins Feux, 2002.

— *La culture de la peur*, t. I, *Démocratie, identité, sécurité*, Paris, Galilée, 2008.

— *La culture de la peur*, t. II, *La guerre des civilisations*, Paris, Galilée, 2010.

— *L'épreuve de la haine. Essai sur le refus de la violence*, Paris, Odile Jacob, 2016.

— *Ces temps-ci. La société à l'épreuve des affaires de mœurs*, Paris, Rivage, 2020.

DUBÉCHOT Patrick et BESSIN Marc, *La sociologie au service du travail social*, Paris, La Découverte, 2005.

DUNN John, « The Claim to Freedom of Conscience. Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship », in Ole Peter Grell, Jonathan I. Israel et Nicholas Tyacke (dir.), *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, University of Oxford Press, 1991.

EKMAN Paul, *Emotions in the Human Face*, New York, Pergamon, 1972.

— *Moving Toward Global Compassion*, New York, Three Rivers Presss, 2009.

FLEURY Cynthia, *Les pathologies de la démocratie*, Paris, Fayard, 2005.

— *Pretium doloris. L'accident comme souci de soi*, Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2015.

— *La fin du courage. La reconquête d'une vertu démocratique*, Paris, Fayard, 2010.

FREUD Sigmund, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, New York, Norton, 1959.

GEFEN Alexandre et LAUGIER Sandra, *Le pouvoir des liens faibles*, Paris, CNRS Éditions, 2000.

GILLIGAN Carol, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.

GILLIGAN Lawrence, *Essays on Moral Development*, vol. 1 et 2, San Francisco, Harper & Row, 1984.

GOLUB Philip S., « État d'urgence permanent », *Le Monde diplomatique*, septembre 2006.

— *Power, Profit and Prestige. A History of American Imperial Expansion*, Londres, Pluto Press, 2010.

— « Cosmopolitisme et impérialisme », *Revue internationale et stratégique*, n° 3, 2007.

— « Overcoming the Planetary Prisoners' Dilemma. Cosmopolitan Ethos and Pluralist Cooperation », in Paul G. Harris (dir.), *Ethics and Global Environmental Policy. Cosmopolitan Conceptions of Climate Change*, Cheltenham, Edward Elgar, 2011.

— « Soft Power, Soft Concepts and Imperial Conceits », *Monde chinois*, n° 60, 2019.

GOODWIN Jeff, « The Libidinal Constitution of a High-Risk Social Movement. Affectual Ties and Solidarity in the Huk Rebellion », *American Sociological Review*, vol. 62, n° 1, 1997, p. 53-69.

GOODWIN Jeff et JAMES Jasper M., *Rethinking Social Movements. Structure, Meaning, and Emotion*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004.

GOODWIN Jeff, JASPER James M. et POLLETTA Francesca, « Return of the Repressed. The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory », *Mobilization*, vol. 5, n° 1, 2000, p. 6582.

GUIBET LAYAFE Caroline, *La justice comme composante de la vie bonne*, Saint Nicolas, PUL/CEDIS, 2006.

— *Le cosmopolitisme comme exigence morale*, dans Yves Charles Zarka et al., *Kant cosmopolitique*, Éditions de l'éclat, 2008.

GUIBET LAFAYE Caroline et KIEFFER Annick, « Interprétations de la cohésion sociale et perceptions du rôle des institutions de l'État social », *L'Année sociologique*, vol. 62, n° 1, 2012, p. 195-241.

HUME David, *A Treatise of Human Nature*, Londres, OUP Oxford, 2011.

KANT Emmanuel, « Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent », in Carl J. Friedrich (dir.) *The Philosophy of Kant*, New York, Random House, 1949.

KYMLICKA Will, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
— *Contemporary Political Philosophy* (2^e éd.), Oxford, Oxford University Press, 2001.

LAUGIER Sandra, *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010.

— *Tous vulnérables ? Éthique du care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot, 2012.

Édition et co-édition de dossiers dans des revues

— « Le retour à la vie ordinaire », *Raison publique*, 2013.

— « Care and Human Security », *Iride*, 2013.

— « Care, catastrophe, capacités », *Raison publique*, 2014.

LICHTERMAN, Paul, *The Search for Community. Political Activists Reinventing Commitment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

LOCKE John, *Letter Concerning Toleration. In The Works of John Locke, Vol 3. Four Letters on Toleration*, tr. W. Popple, Londres, Ward, Lock and Co., 1889.

MILL John Stuart, *On Liberty*, Londres, Penguin, 1985.

— *Utilitarianism*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002.

MOÏSI Dominique, *The Geopolitics of Emotion*, New York, Anchor Books, 2010.

MOSCOVICI Serge, *La machine à faire des dieux*, Paris, Fayard, 1988.

MUSIC Graham, *The Good Life. Wellbeing and the New Science of Altruism, Selfishness and Immorality*, New York, Routledge, 2014.

MUXEL Anne, *La vie privée des convictions*, Paris, Les Presses de Sciences Po, 2014.

NUSSBAUM Martha, *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996.

— *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

— *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

— *Not For Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

— *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

PEROVIĆ Milenko A., *Moral Philosophy*, Novi Sad, Cenzura, 2013.

POLLETTA Francesca, and JASPER M. James, « Collective Identity and Social Movements », *Annual Review of Sociology*, vol. 27, 2001, p. 283-305.

RAWLS John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press, HUP, 1971.

— *Justice and Fairness*, Cambridge, Belknap Press, 2001.

RICŒUR Paul, *Oneself as Another*, Chicago, University of Chicago Press, Reissue Edition, 1995.

— *The Philosophy of Paul Ricœur*, Boston, Massachusetts, Beacon Press, 1997.

RIFKIN Jeremy, *The Empathic Civilization*, Los Angeles, Jeremy P. Tacher Inc., 2010.

ROSANVALLON Pierre, *Le Sacre du Citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

ROSENTHAL Michael A., « Spinoza's Republican Argument for Toleration », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 11, 2003, p. 320-337.

SEN Amartya K., *Inequality and Freedom*, Oxford, Oxford University Press, New York, Russell Sage Foundation, 1990.

— *Development as Freedom*, Oxford, Oxford University Press, New York, Russell Sage Foundation, 2000.

SNOW David A., ROCHFORD E. Burke, WORDEN Steven K., BENFORD Robert D., « Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation », *American Sociological Review*, vol. 51, 1986, p. 464-481.

SCHOPENHAUER Arthur, *On the Basis of Morality*, Londres, Hackett, 2000.

STEIN Edith, *On the Problem of Empathy*, Berlin, Springer, 1989.

TILLY Charles, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Addison-Wesley, 1978.

TOCQUEVILLE de Alexis, *Democracy in America*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

TOLSTOÏ Léon, *The Death of Ivan Ilyich*, Londres, OUP Oxford, 2010.

TUCKNESS Alex, « Locke's Main Argument for Toleration », in Melissa S. Williams et Jeremy Waldron (dir.), *Toleration and Its Limits*, New York, New York University Press, 2008.

WORMS Frédéric, *Penser à quelqu'un*, Paris, Flammarion, 2014.

— *Revivre. Éprouver nos blessures et nos ressources*, Paris, Flammarion, 2012.

— *Soin et politique*, Paris, PUF, 2012.

WORMS Frédéric et LEFÈVE Céline, *La philosophie du soin*, Paris, PUF, 2009.

ZAGORIN Perez, *How the Idea of Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

ZARKA Yves Charles et FLEURY Cynthia, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004.

RÉSUMÉ

L'objectif de cette thèse est de proposer une conceptualisation stabilisée de la notion de compassion et de son usage politique. Elle est pensée ici comme un moyen de soutenir le devenir autonome d'un autrui vulnérable et de faire face à certains défis induits par le triomphe de l'individualisme. Quelle nécessité y a-t-il à faire de la compassion un concept politique ? Comment élargir le champ de notre attention politique collective ? En vertu de quoi réinterpréter l'héritage éthico-politique à la lumière d'un questionnement inédit du sens du rapport à l'autre ? Pour aboutir à une philosophie de la compassion qui soit tout autant une politique de la compassion qu'une *praxis*. En faisant vivre une néo-modernité de la compassion, en mettant en dialogue les philosophies morales occidentales à partir de Simone Weil, Emmanuel Levinas et Jean-Jacques Rousseau et jusqu'à Hannah Arendt et Martha Nussbaum, afin de trouver une transcendance, une forme de spiritualité athée qui surgit dans le présent de la relation à l'Autre.

MOTS CLÉS

Levinas, Weil, Nussbaum, compassion, corps, interdépendance, vulnérabilité, subjectivité, individualisme, transcendance, responsabilité, care, éthique, politique

ABSTRACT

The aim of this thesis is to propose a stabilized conceptualization of the notion of compassion and its political use. It is thought here as a way to support the autonomous becoming of a vulnerable other and to face certain challenges induced by the triumph of individualism. What is the need to make compassion a political concept? How can we broaden the scope of our collective political attention? By virtue of what can we reinterpret the ethico-political heritage in the light of a new questioning of the meaning of the relationship to the other? To achieve a philosophy of compassion, which is both a politics of compassion and a *praxis*. By bringing to life a neo-modernity of compassion, by putting Western moral philosophies in dialogue, starting with Simone Weil, Emmanuel Levinas and Jean-Jacques Rousseau and ending with Hannah Arendt and Martha Nussbaum, in order to find a transcendence, a kind of atheistic spirituality that emerges in the present of the relationship to the Other.

KEYWORDS

Levinas, Weil, Nussbaum, compassion, body, interdependence, vulnerability, subjectivity, individualism, transcendence, responsibility, care, ethics, politics