

l'homme compassionnel

Myriam
Revault
d'Allonnes

**Myriam Revault
d'Allonnes**

l'homme compassionnel

Seuil

Introduction

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

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

Tocqueville parlait de passions « débilatantes » à propos de la montée du calcul égoïste, du souci du bien-être, du désir de sécurité individuelle qui caractérisaient l'atmosphère du nouvel âge démocratique. Il n'était pas le premier à s'interroger sur le rapport des sentiments collectifs et des structures politiques. Saint Augustin avait écrit *La Cité de Dieu* pour répondre aux accusations portées contre la doctrine chrétienne : les vertus chrétiennes — le pardon, l'oubli des offenses, l'humilité, l'obéissance — fondamentalement étrangères au mode d'existence politique, auraient affaibli le sens civique et contribué à l'effondrement de l'Empire romain. Machiavel, reprenant ce débat au seuil de la modernité, soulignait que la religion chrétienne demande que l'on soit plus apte à la souffrance qu'à de « fortes actions¹ ».

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

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

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

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

Quant à Hannah Arendt, elle prend soin de distinguer, dans une acception qui lui est propre, la « compassion » — sentiment privé — et la « pitié », qui généralise et investit de manière ruineuse le champ du politique jusqu'à se constituer en « politique de la pitié ». Ces distinctions sémantiques seront certes évoquées dans la mesure où elles permettent de clarifier les diverses perspectives, mais je me réglerai essentiellement sur l'usage contemporain, qui met en avant la compassion comme capacité de « souffrir avec » plutôt que la « pitié », dérivée du latin *pietas* et donc trop connotée par sa proximité avec la piété. Si nous parlons aujourd'hui de « compassion » plutôt que de « pitié », c'est précisément parce que l'emploi du terme ne fait plus référence au sentiment religieux ni à l'idée d'une obligation envers Dieu d'où découle l'obligation envers les « pauvres ».

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

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

dimension anthropologique de la compassion qui fonde la réciprocité. On feint surtout d'ignorer l'irruption des nouvelles précarités, le surgissement de nouvelles fragilités qui requièrent qu'on ne pense pas seulement la question sociale en termes de redistribution, mais aussi en termes de reconnaissance. Mais précisément, la compassion n'est pas la reconnaissance. Quel rapport entretient-elle avec les exigences que doit s'assigner une « société décente », à savoir une société qui n'humilie pas ses membres en portant atteinte à leur dignité et à leur estime de soi² ?

D'un autre côté, si on s'installe dans une posture de dénonciation de la misère du monde, on proteste de l'incapacité effective de l'action politique et on hypertrophie la dimension compassionnelle. Or il apparaît que cette logique peut être réinvestie, de façon tout à fait paradoxale si ce n'est perverse, dans les discours et les conduites politiques. Les adresses du candidat Sarkozy à la « France qui souffre », les gestes compassionnels — la candidate Ségolène Royal posant sa main sur l'épaule du handicapé dans sa chaise roulante devant plusieurs millions de téléspectateurs — touchent de nouvelles formes de fragilité affective. Ils se situent sur le terrain d'une proximité et d'une empathie rendues possibles par le socle égalisateur de la démocratie moderne³. Mais il est permis de se demander si ces postures ont quelque rapport avec l'exigence rousseauiste de transformer la pitié éprouvée devant la souffrance des autres en défense de leurs *intérêts*: « dans l'intérêt qu'il [le spectateur sensible] prend à tous les misérables, les moyens de finir leurs maux ne sont jamais indifférents pour lui⁴ ». La pitié cesse alors d'être immédiate, elle se règle sur un principe d'équité et de justice.

Péguy rappelait que « le devoir d'arracher les misérables à la misère et le devoir de répartir également les biens ne sont pas du même « ordre ». Le premier, disait-il, est un « devoir d'urgence », le second est un « devoir de convenance »⁵. Le premier est un préalable, antérieur à la question de la meilleure cité ou de la moins mauvaise. Le second présuppose que nul ne soit, en raison de sa misère économique, exclu du pacte civique.

Il y a plusieurs façons de lire ces mots de Péguy : on peut en tirer argument pour établir la priorité de la fraternité et des valeurs morales sur les valeurs politiques, sur la revendication de justice et d'égalité. Ce n'est pas le plus intéressant. On peut aussi considérer que cette distinction est structurante et quelle nous conduit à interroger les paradoxes de la compassion. Si le triomphe de la compassion a partie liée avec les avatars de la politique-spectacle, il est susceptible d'accroître la passivité des individus. Car le fait de jouer sur leur vulnérabilité et leur insécurité affective ne favorise pas leur capacité d'agir : cela l'inhibe en renforçant des modalités d'adhésion enracinées dans l'hypertrophie du sentiment, c'est-à-dire dans la sentimentalité.

Les choses ne sont pourtant pas si simples : le sentiment d'humanité — souvent recouvert par le désenchantement et la lassitude des citoyens — resurgit à certains moments, dans des mouvements inédits issus de la société civile. L'espace public n'est pas vidé de son sens au motif qu'y interviennent des affects tels que la compassion mais aussi la colère ou l'indignation. Car la sensibilité n'est pas le contraire de la rationalité. Pour réagir de façon « raisonnable », il faut d'abord avoir été « touché » par l'émotion. Ce qui s'oppose à la rationalité, c'est l'insensibilité (l'oubli de la pitié, l'incapacité à éprouver de la compassion) ou, à l'inverse, la sentimentalité qui est une perversion du sentiment⁶.

Il y a certes quelque chose de tout à fait paradoxal et de très incertain dans cette nouvelle donne. Car si la compassion a investi le réel de la politique, tout le problème est de savoir selon quelles modalités et par quelles médiations ce socle sensible peut donner lieu à des forces agissantes. Mais cela ne se fera ni à la place de ni contre la distance requise par la politique. Le politique — s'il présuppose quelque chose

comme un « sens » de la communauté — implique dans son exercice la reconnaissance des conflits et, symétriquement, l'existence des conflits menés en vue de la reconnaissance.

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

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

[3](#) Dans cette perspective, de tels gestes sont aux antipodes des actes thaumaturgiques et des rites guérisseurs (comme le toucher des écrouelles) par lesquels les rois de France et d'Angleterre ont témoigné, jusqu'au XVII^e siècle, de la sacralité du pouvoir royal et de la transcendance dont il était investi. Sur ce sujet, voir l'ouvrage de Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges : étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1983.

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

[5](#) Charles Péguy, *De Jean Coste*, in *Cahiers de la quinzaine*, 4 novembre 1902.

[6](#) Voir Hannah Arendt, « De la violence », *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Pocket, « Agora », 2002.

La compassion démocratique

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

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*

Égalité et compassion

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

De cette mutation du regard, Tocqueville a proposé une lecture désormais incontournable : la logique compassionnelle s'enracine dans le processus d'« égalisation des conditions» qui caractérise la démocratie moderne. Laquelle n'est pas seulement une forme de gouvernement, mais un type de société : autrement dit un style d'existence, un socle de passions communes, un mode de relations entre les hommes. Démocratique est la société qui, succédant à l'Ancien Régime, a entériné l'abolition des distinctions et des privilèges liés à la naissance. Que les individus y soient « socialement » égaux n'implique bien sûr ni égalité économique ni égalité intellectuelle. Contrairement à la société d'Ancien Régime où chacun se voyait assigner dès la naissance une place déterminée, la société démocratique a pour loi la mobilité. « À chaque instant, le serviteur peut devenir maître et aspire à le devenir ; le serviteur n'est donc pas un autre homme que le maître¹. » Le maître n'est plus unique en son genre et le règne de l'égalité témoigne de la commune appartenance de tous les individus quels qu'ils soient à une espèce dont ils sont les membres et les représentants.

Tocqueville a pris ainsi en compte une dimension fondamentale: celle de *l'imaginaire social*. Car lorsqu'on passe de l'irremplaçable singularité des maîtres à l'universalité des individus, ce sont les passions, les désirs, les aspirations qui se transforment et se renouvellent. C'est dire que l'« égalité des conditions » est avant tout théorique. Les maîtres ont perdu leurs privilèges, et tous *se sentent égaux*. « Je n'ai pas rencontré, en Amérique, de si pauvre citoyen qui ne jetât un regard d'espérance et d'envie sur les jouissances des riches, et dont l'imagination ne se saisît à l'avance des biens que le sort s'obstinait à lui refuser². » En vain « la richesse et la pauvreté, le commandement et l'obéissance mettent accidentellement de grandes distances entre deux hommes, l'opinion publique, qui se fonde sur l'ordre ordinaire des choses, les rapproche du commun niveau et crée entre eux une sorte d'égalité imaginaire, en dépit de l'inégalité réelle de leurs conditions³ ».

La nouveauté est bien dans le *regard* que les individus portent à la fois sur eux-mêmes et sur les autres.

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

Une société aristocratique durcit les clivages de tous ordres entre les membres des diverses castes, « états » ou « rangs ». Parce que les places y sont distribuées de manière irrévocable, les membres d'une même classe se considèrent comme les enfants d'une même famille et éprouvent les uns pour les autres une « sympathie » active. Mais chaque groupe a des manières de penser et de sentir si différentes que les individus qui le composent ne ressemblent pas aux autres : à peine ont-ils l'impression de faire partie de la même humanité. Le serf peut se dévouer pour son seigneur, le noble peut protéger ses paysans : ce sont là des « obligations mutuelles » qui n'ont pas grand-chose à voir avec le sentiment d'appartenir à une même espèce humaine. En bref, dans une société aristocratique, il n'y a de « sympathies réelles qu'entre gens semblables » et l'on « ne voit ses semblables que dans les membres de sa caste⁴ ».

On en trouve une illustration significative dans la lettre où M^{me} de Sévigné, écrivant à sa fille, décrit sur un ton enjoué et badin les atrocités qui ont accompagné la répression d'une émeute populaire en Bretagne. Et Tocqueville de commenter : « On aurait tort de croire que M^{me} de Sévigné [...] fut une créature égoïste et barbare : elle aimait avec passion ses enfants et se montrait fort sensible aux chagrins de ses amis ; et l'on aperçoit même, en la lisant, qu'elle traitait avec bonté et indulgence ses vassaux et ses serviteurs. Mais M^{me} de Sévigné ne concevait pas clairement ce que c'était que de souffrir quand on n'était pas gentilhomme⁵. » Ne concevant pas que les « misérables » punis avec tant de dureté participent de la même humanité, elle ne pouvait s'identifier à leurs souffrances ni éprouver pour eux de la compassion.

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

Mais le regard éloigné a son revers : il perd en intensité ce qu'il gagne en extension. Le lien des affections humaines s'étend et se desserre à la fois. En se diluant, il ne porte pas à agir. La généralisation des bons sentiments, c'est aussi la soumission à une sorte d'évidence qui, loin de contrarier la tendance de l'homme démocratique à se replier dans la sphère de la vie privée et dans la « solitude de son propre cœur », l'accompagne et la redouble. On se souvient des analyses visionnaires de Tocqueville sur les aspects désocialisants de la socialité démocratique, sur cette « foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes [...]. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment

pour lui toute l'espèce humaine⁶». La démocratie a brisé les cloisonnements traditionnels, elle a produit de la mobilité, elle a défait les anciennes solidarités : comment a-t-elle œuvré à d'autres recompositions ? Et en particulier, le penchant compassionnel a-t-il recréé de la socialité ? Arrache-t-il l'individu à l'isolement, au sentiment croissant qu'il a de sa solitude ?

Compassion et déliaison

Si la posture compassionnelle témoigne d'une sensibilité à l'égard de l'autre que je tiens pour mon semblable comme tel, elle n'en a pas moins partie liée avec le souci que j'ai de moi-même. Comme l'a montré Rousseau, si l'amour de soi « nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes », la pitié nous inspire « une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et particulièrement nos semblables ». Mais les deux sont indissociables, et, comme le souligne Allan Bloom, la force de Rousseau est bien d'avoir vu dans la pitié « une passion égoïste qui contient de la sympathie », susceptible de devenir « la base de la sociabilité »⁷. Le souci pour l'autre est partie prenante du souci de soi. C'est pour ne pas souffrir moi-même que je ne veux pas que l'autre souffre, et je m'intéresse à lui pour l'amour de moi. La pitié est bonne pour moi autant que pour les autres. Là où la maxime d'une justice raisonnée nous enjoint de faire à autrui ce que nous voudrions qu'il nous fasse - c'est l'énoncé de la Règle d'or -, le sentiment naturel nous porte à dire : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible. »

La compassion n'est donc pas un sentiment « altruiste » et cela n'a rien de répréhensible. Rousseau n'émet à ce propos aucun jugement moral. Tout le problème est plutôt de savoir en quel sens elle est la « base de la sociabilité ». Est-ce, comme le dit Lévi-Strauss, parce quelle requiert « l'identification à un autrui qui n'est pas seulement un parent, un proche, un compatriote, mais un homme quelconque du moment qu'il est homme, bien plus : un être vivant quelconque du moment qu'il est vivant⁸ » ?

Si tel est le cas — ce que je crois — Rousseau ne s'attache pas seulement à l'usage « démocratique » de la pitié. Il est à la recherche de ce qui dispose l'être humain à la reconnaissance de l'autre. Il s'interroge sur le *sentiment d'humanité* qui nous fait reconnaître l'autre comme notre semblable, comme celui avec lequel nous partageons le monde commun. Sa perspective est avant tout anthropologique et non politique. Partant de l'homme comme *être sensible*, Rousseau fait de la pitié une *disposition*. Autrement dit une virtualité qui resterait en sommeil si elle n'était pas effectivement exercée. La pitié naturelle, préréflexive, est une potentialité universellement présente chez tous les êtres humains, en tant qu'ils sont des êtres sensibles, mais elle ne produit pas, à elle seule, les conditions et les normes de l'action politique. Pour cela, il faut des médiations, autrement dit des institutions qui organisent les communautés historiques.

Condition nécessaire, donc, mais non suffisante. La pitié dispose à l'humain mais dispose-t-elle à l'action ? Même installée en position de principe fondateur, est-elle apte à parer aux effets pervers de la mise en sens démocratique du monde ?

Tocqueville — qui avait bien lu Rousseau — en doutait. Il anticipait avec inquiétude les dérives engendrées par les processus d'individualisation massive qui modifient le rapport à l'autre et à soi-même : isolement, fébrilité, apathie. Si le monde qu'il décrit n'est plus celui dans lequel nous vivons, notre présent a vu se radicaliser un certain nombre de traits et de pathologies spécifiques. L'individu « hypercontemporain », pour reprendre le vocabulaire de Marcel Gauchet, n'est pas seulement replié sur lui-même et soumis à la tyrannie de l'intimité : il est aussi un individu « désaffilié », exposé à des

processus de déliaison, de désappartenance, de désencadrement du collectif. Car si son inscription dans le tissu social a été rendue problématique du fait même de sa propre sacralisation et de sa montée en puissance — c'est ce qui, dès son avènement, caractérise la modernité —, elle a été de surcroît fragilisée par des transformations plus récentes : notamment celles que Robert Castel a appelées les « métamorphoses de la question sociale⁹ ».

Certes la thématique de l'individualisme reste la pierre de touche, mais elle se décline aujourd'hui en relation avec des phénomènes inédits : les nouvelles formes de précarité et d'exclusion ont installé sur le devant de la scène des modes de désinsertion et de désaffiliation qui ne tiennent pas seulement à la nature de la révolution anthropologique, mais aussi aux mutations de la question sociale et à la remise en cause des interventions de l'État-social. La « mobilité » démocratique dont parle Tocqueville désignait l'effacement des anciens modes d'appartenance. Aujourd'hui, elle a massivement pris la forme de la « flexibilité » du (et au) travail. L'emploi à vie n'est plus la règle. Et bien entendu, les effets de cette situation fragilisante — instabilité, insécurité, précarisation, vulnérabilité — s'énoncent immédiatement dans le langage de la souffrance. Les thèmes récurrents en sont le déni de reconnaissance, le sentiment de l'inutilité, voire de l'indignité. Qu'il s'agisse du mal-être au travail pour les moins qualifiés ou des difficultés propres à ceux qui sont rejetés aux marges de l'espace social partagé : les chômeurs de longue durée, les jeunes sans emploi, les RMistes.

Le langage de l'injustice collective — perçu comme trop abstrait ? — a donc cédé le pas à celui de la « souffrance sociale » : l'expression de ce vécu concret et singulier s'expose d'emblée au regard compassionnel. Mais celui-ci n'est pas dénué d'ambivalence. Il met en position d'« assistés » ceux qu'il prend pour objets, il les installe dans une forme d'« indignité » dont on pourra leur attribuer la responsabilité. L'échec est ainsi imputable aux individus qui, après tout, méritent leur sort... L'attitude compassionnelle, paradoxalement enracinée dans le présupposé de l'égalisation, de l'égalité des chances et de la réussite par le mérite, est à double tranchant : elle demande aux « assistés » de sortir de leurs difficultés en se prenant en charge. C'est l'appel à l'initiative, à l'autonomie, à la nécessité de se (re)prendre en main. Le « bon » pauvre doit prouver qu'il veut s'en sortir pour obtenir de l'aide. Le problème, c'est que l'on présuppose chez ceux à qui on s'adresse une capacité qu'ils ont — momentanément au moins — perdue. D'où les effets culpabilisants de cette attitude psychologisante : elle invoque une capacité, une « capabilité¹⁰ » qui fait précisément défaut. On le constate à travers le malaise des travailleurs sociaux en charge des dispositifs d'insertion dans les politiques d'assistance : ils ont conscience de demander à ceux qu'ils accompagnent un effort de resocialisation que ces derniers sont précisément incapables de fournir.

Hannah Arendt écrivait à propos des peuples « parias ¹¹ » et des groupes persécutés qu'ils pouvaient bien être l'objet d'un regard compassionnel, philanthropique, empreint de sollicitude : cela n'annulait pas pour autant la perte du monde, la perte en monde dont ils étaient frappés. L'a-cosmisme (ou l'a-cosmie) est le danger que courent les groupes soumis à l'oppression : leurs membres se réfugient inévitablement dans la chaleur des rapports de fraternité en même temps qu'ils peuvent être l'objet d'un regard compassionnel émanant de l'extérieur. Les persécutés se rapprochent jusqu'à abolir la distance qui à la fois relie et sépare les hommes qui vivent dans un monde commun. C'est là un privilège inappréciable pour les membres du groupe, car il fait advenir une forme de bonté, de chaleur, de plénitude qui est le propre des humiliés et des offensés.

Mais ce privilège a un envers : les parias sont déchargés du « souci du monde ». Et cela se paie cher : le prix à payer, c'est la « perte en monde ». Autrement dit, la perte de la bonne ou de la juste distance qui

permet aux êtres humains de penser et d'agir dans un monde commun. A quoi il faut ajouter que la chaleur des peuples parias ne peut s'étendre à ceux qui se solidarisent avec eux et leur témoignent de la sollicitude. Car ces derniers ont à l'égard du monde une position différente : ils sont *dans* le monde, ils en assument la responsabilité.

Qu'en est-il aujourd'hui des individus et des catégories touchés par les nouvelles formes de souffrance sociale ? Le regard compassionnel ne restitue pas un être-au-monde — un être dans-le-monde — à ceux qui se trouvent aujourd'hui « désaffiliés » ou « déliés », comme l'attestent tous les témoignages relatifs aujourd'hui aux nouvelles formes de souffrance sociale. Être « exclu », c'est être frappé de départenance, c'est avoir perdu sa place dans le monde. Même lorsqu'il est dépourvu d'ambiguïté, non stigmatisant, le regard compassionnel ne réintègre pas celui qui en est l'objet dans une socialité partagée, une « société de semblables différents¹² ». Les nombreux témoignages, recueillis notamment par les enquêtes sociologiques, attestent que les mécanismes de défense mis en place par les individus ainsi désaffiliés pour supporter leur souffrance ne sont pas d'emblée liés à des processus de mobilisation et d'action collective. Au contraire, la montée en puissance des souffrances sociales va souvent de pair avec des tendances au repli — la souffrance est « honteuse » — et avec des comportements défensifs du type « chacun pour soi ».

On peut aller encore plus loin et soupçonner le regard compassionnel de n'être pas seulement le corollaire de la désaffiliation croissante des individus, mais aussi l'alibi ou le masque d'une véritable méconnaissance de l'altérité. « Défiez-vous, écrivait Rousseau, de ces cosmopolites qui vont chercher au loin des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins. » L'extrême droite lepéniste s'est emparée en son temps de cette phrase pour justifier la « préférence nationale » : j'aime mieux ma sœur que ma cousine, et je préfère ma cousine à ma voisine¹³. Je réserve donc ma compassion à mes « proches », à ceux dont la « cabane », comme l'écrivait encore Rousseau, renferme tous leurs semblables, et pour qui tout étranger est un ennemi. Aussi la formule de Le Pen ne fait-elle qu'énoncer, dans l'espace public-politique, une compassion sélective qui n'est autre que la préférence pour la proximité du même, au détriment de l'humanité du prochain.

Bien entendu, ce n'est pas en ce sens que doit être lue la phrase de Rousseau, même si elle désigne une difficulté réelle. Si Rousseau critique cette modalité du regard éloigné, c'est parce qu'il perçoit qu'un certain universalisme compassionnel, retourné contre ses propres fondements, retourné contre lui-même, peut se muer en simulacre de la reconnaissance de l'autre. N'est-il alors que le symétrique inversé d'une absence d'imagination qui limite la perception d'autrui à la proximité du voisinage ?

La pitié et l'envie

La compassion ne règne ni sans partage ni sans mélange. La passion égalitaire est en effet à double tranchant : le monde de la ressemblance induit la compassion, mais il engendre aussi l'inquiétude perpétuelle et surtout l'envie. Quand les privilèges de quelques-uns sont détruits, quand les professions sont en droit ouvertes à tous, tout semble possible à l'ambition des hommes. Mais c'est en ce point que triomphe la concurrence généralisée. Car l'opposition est constante entre les instincts issus de l'égalité et les moyens qu'elle fournit pour les satisfaire. Ainsi, le penchant compassionnel qui porte les individus à s'identifier aux souffrances d'autrui est immédiatement contrarié par la rivalité et par l'envie. Si le spectacle du malheur d'autrui invite à la pitié, celui de son bonheur provoque la convoitise : « Il n'est pas dans le cœur humain de se mettre à la place des gens qui sont plus heureux que nous, mais

seulement de ceux qui sont le plus à plaindre¹⁴. »

L'imagination nous met à la place du misérable bien plus facilement qu'à celle de l'homme heureux. La pitié est « douce » parce qu'en se mettant à la place d'autrui, on éprouve du même coup le plaisir d'être exempté de ses souffrances. L'envie est « amère » car elle ne provoque que du regret : loin de nous mettre « à la place de l'autre », loin de faire que nous nous « sentions » en lui, elle nous jette pour ainsi dire hors de nos gonds. Nous ne nous mettons pas à la place de ceux que nous envions : nous voulons la leur prendre.

Le ver de l'envie transforme en déplaisir le souci de l'autre qui, avec la pitié, est un plaisir. C'est sur un même fond d'égalité que se déploient la douceur de la pitié et l'amertume de l'envie : la première est une jouissance alors que la seconde est une frustration. Pourquoi lui ? Pourquoi pas moi ? Mais qui dit frustration dit en même temps que l'objet qui cristallise l'envie, même s'il se dérobe sans cesse, n'est pas vécu comme inaccessible. Et c'est bien la norme de l'égalité — entendue comme principe de légitimité — qui est la condition de cette appréhension subjective : c'est le jeu subtil des petites inégalités, des petites différences, qui produit l'ambivalence de ce processus mimétique. À l'un de ses correspondants qui lui demandait une définition de l'égalité, Tocqueville répondait de façon quelque peu désenchantée : « c'est le désir qu'a chacun de ne voir personne dans une meilleure situation que soi-même [...] l'égalité est une expression d'envie. »

René Girard a montré comment le désir selon soi laisse place, dans les conditions de l'égalsation démocratique, au désir selon l'autre¹⁵. L'homme démocratique puise en autrui et non en lui-même la force de son désir. Car la disposition à se comparer, commune à tous les hommes, est renforcée par cet imaginaire qui, en dépit des positions réelles des individus, induit une perception foncièrement égalitaire du rapport social. A considérer les grands romans du XIX^e siècle, on constate que les héros de Flaubert sont attirés par ce qui attire leurs semblables : ils ne désirent rien tant que le désir de l'autre. Qu'est-ce que le bovarysme d'Emma sinon l'expression d'un désir sans limites et inassouissable ? Emma tient les duchesses qu'elle a côtoyées au bal de la Vaubyessard pour ses semblables. Et dès lors, sa passion égalitaire s'enflamme, doublée par le sentiment de l'injustice qui lui est faite, sans autre issue qu'un interminable mimétisme voué à l'échec.

Que dire des héros stendhaliens en qui triomphe le désir selon l'autre ? Au moment d'entrer au service des de Rénal, Julien emprunte au Rousseau des *Confessions* le désir de manger à la table des maîtres plutôt qu'à celle des valets : « plutôt mourir » que « se laisser réduire à manger avec les domestiques ». Et Stendhal de commenter : « Cette horreur pour manger avec les domestiques n'était pas naturelle à Julien, il eût fait pour arriver à la fortune des choses bien autrement pénibles. Il puisait cette répugnance dans les *Confessions* de Rousseau. C'était le seul livre à l'aide duquel son imagination se figurât le monde¹⁶. »

Nous n'en sommes plus là, objectera-t-on. Notre société contemporaine — qui n'est plus la société démocratique naissante — a rompu avec ces formes révolues de rivalité mimétique. Elle a inventé de nouveaux modes et de nouveaux modèles d'identification, liés pour beaucoup au déploiement de l'espace médiatique et à la domination par — et de — l'image. Les *Confessions* ne sont plus le seul livre avec lequel nous nous figurons le monde. Si tant est que ce soit encore avec des livres que notre imagination se le représente. A preuve, le séjour présidentiel de Nicolas Sarkozy sur le yacht de Bolloré après son élection. Certains se sont déclarés choqués qu'après tant d'adresses électorales, tant de sollicitude pour la France qui travaille et qui souffre, la « droite décomplexée » s'offre aussi facilement

en pâture à la France qui se lève tôt. Était-il décent, politiquement correct et même tactiquement bien venu, qu'au soir même de son élection, le nouveau président de la République dîne de façon ostentatoire au Fouquet's ?

Mais si les critiques ont porté sur le défaut d'exemplarité de tels comportements, la majorité des Français (58% d'après un sondage CSA) ne s'est déclarée choquée ni par le dîner ni par la croisière. Cela signifie-t-il que les mécanismes de l'envie ont disparu et que celle-ci ne fait plus couple avec la compassion ? La réalité est plus complexe et plus subtile. En vérité, les nouvelles médiations propres à la démocratie d'opinion, loin d'avoir inhibé les mécanismes d'identification, les ont à la fois facilités et infléchis. Tocqueville insistait sur le fait que dans une société où les inégalités réelles n'ont pas disparu, ce ne sont pas les plus fortes ni les plus massives qui « frappent l'œil ». Quand tout est à peu près de niveau, ce sont les plus petites qui blessent. La rivalité mimétique a pour objet ceux qui nous ressemblent le plus : c'est ce qu'on appelle le narcissisme des petites différences. Face à des inégalités considérables, à des écarts vécus comme infranchissables, la perception serait différente : elle n'engendrerait pas l'envie puisque l'objet apparaîtrait inaccessible.

Or la perception de ce qui est abordable ou non, accessible ou hors de portée, est considérablement modifiée par les nouvelles modalités de communication, à commencer par l'image : la vision décale quelque chose dans le sentiment d'envie. Si nous voulons prendre la place de ceux que nous envions, c'est aussi parce que nous pensons que nous *pouvons* la leur prendre et le visible nous en convainc. Si 58 % des Français ne sont pas choqués par cette attitude ostentatoire, c'est parce qu'ils se disent : si nous le pouvions, nous ferions la même chose, nous agirions de même. La puissance de l'imaginaire contribue à occulter la différence réelle.

Mais surtout, ce que Tocqueville avait pressenti, c'est la façon dont le pouvoir politique, qui fait de *l'incarnation* l'une de ses modalités essentielles, se donne à voir à travers le règne de l'image :

Dans la démocratie, les simples citoyens voient un homme qui sort de leurs rangs et qui parvient en peu d'années à la richesse et à la puissance ; ce spectacle excite leur surprise et leur envie ; ils recherchent comment celui qui était hier leur égal est aujourd'hui revêtu du droit de les diriger. Attribuer son élévation à ses talents ou à ses vertus est incommode, car c'est avouer qu'eux-mêmes sont moins vertueux ou moins habiles que lui. Ils en placent donc la principale cause dans quelques-uns de ses vices, et souvent ils ont raison de le faire. Il s'opère ainsi je ne sais quel odieux mélange entre les idées de bassesse et de pouvoir, d'indignité et de succès, d'utilité et de déshonneur¹⁷.

La notion générale du semblable

« On ne plaint jamais dans autrui que les maux dont on ne se croit pas exempt soi-même¹⁸. » C'est sur un même fond d'égalité que repose, selon Rousseau, la fonction identifiante dévolue à la pitié. Ainsi éprouvée, l'égalité devient, comme le dit Allan Bloom, une « évidence du sentiment » et non plus le fruit d'une déduction raisonnée. Je n'ai de pitié pour l'autre que si je crains de subir un jour le même sort. Aujourd'hui certes, je suis épargné, je suis exempté de ses souffrances, mais pour combien de temps ? Car « chacun peut être demain ce qu'est aujourd'hui celui qu'il assiste¹⁹ ». Aristote remarquait déjà dans la *Rhétorique* que, pour éprouver de la pitié, il faut se croire exposé dans sa personne ou dans celle de ses proches à quelque mal. Si l'oubli de la pitié identifiante est le fait — illusoire — des rois qui n'escomptent jamais de devenir hommes ou des riches qui ne craignent jamais de devenir pauvres,

un tel aveuglement est-il encore possible dans les conditions de l'égalisation démocratique ?

Un sondage publié en décembre 2006 révèle que 48 % des personnes interrogées pensent qu'elles pourraient devenir un jour sans-abri. Si la crainte de se retrouver un jour sans toit pénètre de larges couches de la société, jusque parmi les salariés, c'est évidemment en raison des nouvelles précarités et des figures actuelles de l'exclusion : femmes seules, jeunes en déshérence, personnes âgées, travailleurs pauvres. Le surendettement, la crainte du licenciement sont les raisons le plus souvent évoquées. Mais il est remarquable que la moitié de la population — c'est-à-dire bien plus que les 6,9 millions de personnes qui vivent au-dessous du seuil de pauvreté — *se sent* aujourd'hui menacée par l'exclusion. Seuls 17% des Français estiment qu'être sans-abri « ne leur arrivera jamais ». En deçà des failles et des insécurités objectives que révèle le sondage, l'évaluation subjective met en évidence que c'est bien l'identification qui est l'opérateur de la généralité.

De même, les maladies génétiques et le Sida touchent aujourd'hui les riches comme les pauvres, et les soucis climatiques ont gagné les zones tempérées, jusque-là épargnées par les catastrophes qui ne dévastaient que les lointains. Imaginons la façon dont Rousseau aurait appréhendé ces nouvelles identifications : aurait-il vertueusement déploré que seul l'égoïsme des nantis désormais menacés préside à cet intérêt soudain ? Il aurait plutôt, conformément à la logique de sa pensée, entériné le fait que, dans ce monde devenu le monde de tout le monde, la passion égoïste est partie prenante du souci des autres. Car la peur de souffrir, la conscience de ne pas être soi-même à l'abri des maux, étaient à ses yeux la clef de la conservation de tous. Ce n'est pas l'intérêt pour autrui mais le jeu des identifications imaginaires — le rapport que j'établis entre la perception de la souffrance de l'autre et l'image que j'ai de moi-même — qui en est le ressort.

Prêter du sentiment à ceux qui souffrent

« La pitié qu'on a du mal d'autrui ne se mesure pas sur la quantité de ce mal, mais sur le sentiment qu'on prête à ceux qui le souffrent²⁰. »

Prêter du sentiment à ceux qui souffrent : autrement dit, imaginer et juger — au-delà de la présence sensible, au-delà de l'immédiateté de la perception — que l'autre lui aussi sent et souffre. C'est l'imagination qui nous projette dans l'avenir, c'est la mémoire qui retient le passé. La pitié requiert une expérience du temps : elle appelle la croyance et la représentation.

La condition de l'identification à l'autre, c'est que l'immédiateté de la présence sensible soit en quelque sorte débordée, excédée par la représentation : autrement dit par la comparaison. La reconnaissance du semblable institue un espace universellement partagé et la pitié est alors susceptible de donner accès au règne de la loi. Mais pour l'empêcher de « dégénérer en faiblesse, il faut [...] la généraliser et l'étendre sur tout le genre humain. Alors on ne s'y livre qu'autant qu'elle est d'accord avec la justice, parce que, de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce encore plus que de notre prochain ; et c'est une très grande cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchants²¹ ».

On ne saurait être plus clair : la pitié requiert une certaine extériorité, une sorte de présence absente. On montrera donc au jeune Émile la misère du genre humain, mais on évitera de faire de lui (ce qui serait contre-productif) un « garde-malade » ou un « frère de la charité » : inutile de le promener d'hôpital en hôpital, d'infirmes en infirmes, de le soumettre continuellement au spectacle des douleurs et des souffrances. Il s'agit de le « toucher », et non de « l'endurcir au spectacle des misères humaines ».

L'habitude émousse les sensibilités, elle accoutume à tout, elle érode la faculté d'imaginer qui seule « nous fait sentir les maux d'autrui ». Il faut donc choisir à bon escient les objets qui, adéquatement mis en scène, lui permettront de déterminer son jugement : « Ce n'est pas tant ce qu'il voit mais le retour sur ce qu'il a vu, qui détermine le jugement qu'il en porte²². »

Il n'est pas besoin de se livrer à un long commentaire pour constater qu'il y a plus de deux siècles, Rousseau a anticipé les effets du spectacle quotidiennement produit par le journal de 20 heures. C'est devenu aujourd'hui un lieu commun de relever que les écrans de télévision déversent une souffrance qui n'éduque pas à la pitié. Est-ce faute ou excès de distance ? La réponse est sans doute que ce n'est pas la bonne ou la juste distance : celle du jugement. Sentir, réfléchir et enfin juger.

Tocqueville a fait de la compassion l'horizon indépassable de la démocratie moderne. En donnant à la pitié et à l'envie un rôle structurant, en inscrivant ces deux affects au cœur du vivre-ensemble démocratique, il ne les a pas réduits à de simples traits psychologiques qui accompagneraient la revendication égalitaire. La pitié et l'envie sont des *ressorts* au sens que Montesquieu donnait à ce terme : le véritable moteur des formes politiques. Celles-ci ne se réduisent pas à un certain mode d'exercice du pouvoir, à une structure juridico-politique. Elles sont habitées par des passions fondamentales qui en sont l'impulsion dominante : telle la « vertu » politique des républiques antiques, l'« honneur » qui caractérise la forme monarchique ou la « crainte » qui est au cœur des despotismes. Parce que les institutions ne se réduisent jamais à un ensemble de dispositifs formels, qu'elles sont indissociables d'un style d'existence, d'une *manière* d'être ensemble, elles s'articulent aux mœurs, aux dispositions, aux affects d'une société. Toute la question est de savoir comment les formes de la sensibilité démocratique — de la « chair » du social, pour reprendre les termes de Merleau-Ponty — seront *élaborées* pour donner lieu à des idées, à des valeurs, à des pratiques au sein de l'espace public. C'est précisément le problème que pose le penchant compassionnel. Dans son analyse de la démocratie américaine, Tocqueville insistait fortement sur le rôle des pouvoirs intermédiaires, des associations volontaires, des régimes communaux : preuve, s'il en est, que seules des médiations diversifiées peuvent éduquer à la pratique démocratique. La compassion n'est pas précipitée par lui dans l'espace public.

La démocratie compassionnelle

La compassion s'est donc inscrite d'emblée dans le règne de la similitude. Or le semblable, c'est à la fois celui que nous reconnaissons comme tel et celui qui nous ressemble. L'homme démocratique, qui ne découvre autour de lui que des êtres « à peu près pareils », répugne à admettre chez l'autre quelque « supériorité » que ce soit, fût-elle incontestable. Lorsque les hommes sont « à peu près semblables et suivent une même route, il est bien difficile qu'aucun d'entre eux marche vite et perce à travers la foule uniforme qui l'environne et le presse²³ ». Dans ces conditions, ils sont d'autant plus enclins à se rabattre sur la norme de leur propre jugement, comme si ce dernier était autosuffisant. Et en même temps — mais le paradoxe est aisé à comprendre — leur disposition à « croire la masse » augmente. Car il leur paraît invraisemblable « qu'ayant tous des lumières pareilles, la vérité ne se rencontre pas du côté du plus grand nombre²⁴ ».

Le penchant compassionnel est inséparable de la puissance de l'opinion commune : il procède de la même logique mimétique. L'attrait de la similitude touche à la fois les opinions, les croyances et les dispositions affectives. La posture compassionnelle adoptée par les candidats à l'élection présidentielle — et plus généralement par les politiques — répond à l'attente de la *ressemblance* : les électeurs

donneront leur voix à qui leur ressemble et non à qui leur est « supérieur ». Celui qui aura le droit de les diriger doit être perçu comme leur égal. Le leitmotiv n'est plus « je vous guide parce que j'incarne l'Histoire », mais « je peux gouverner parce que je suis comme vous ». Tel est le nouveau principe à partir duquel les gouvernants vont justifier leur légitimité.

Les politiques doivent donc substituer à une politique jugée trop lointaine, trop élitiste, une politique de proximité où non seulement l'avis du citoyen détermine les orientations politiques mais où ses problèmes personnels, ses difficultés et sa souffrance sont immédiatement et visiblement pris en charge par les dirigeants. La compassion est partie prenante de cette nouvelle fondation de la légitimité.

Certes les visites des candidats sur les marchés, la distribution de tracts et autres conduites familières, sont des pratiques très anciennes. Giscard d'Estaing avait partagé son petit déjeuner à l'Élysée avec des éboueurs, et il s'était invité dans une famille ordinaire pour le dîner du soir. Mais ces gestes isolés, bien que largement médiatisés, n'avaient pas suffi à modifier la perception traditionnelle de la politique, à installer le langage et surtout le *sentiment de* la proximité, y compris de la proximité physique.

Ce qui est nouveau, c'est la multiplication des émissions télévisées du type « À vous de juger », « Français : votez pour moi » ou « J'ai une question à vous poser ». La place est désormais aux « vraies questions » des « vraies gens »... Or, sur les plateaux télévisés, les gens parlent de leurs problèmes personnels et demandent avant tout aux candidats d'être en empathie avec leurs soucis et leurs misères, fussent-ils étrangers au champ de la politique. On a vu par exemple une femme aborder le thème des prothèses dentaires... Chacun exposant ses doléances personnelles, l'espace public n'est plus le lieu où se cristallise l'opinion, c'est-à-dire où l'attention des citoyens se mobilise autour de problèmes jugés essentiels pour la communauté. Il est le lieu où s'additionnent les expériences singulières et où triomphe l'individualisme de masse. « Alors que, traditionnellement la démocratie consistait avant tout dans l'expression d'une exigence partagée par le plus grand nombre (le *demos*), il s'agit ici de favoriser la prise de parole individuelle sur une multitude de sujets²⁵. »

A cette critique de la mise en scène compassionnelle de la politique, on a pu reprocher son élitisme. S'opérant au nom même la distinction du peuple et des élites, de l'opinion commune et de l'opinion éclairée, de l'émetteur et du récepteur, elle manquerait le nécessaire travail de « figuration » du social. Car, si l'on en croit Thierry Pech, « ce que regarde le public, dans ces émissions, ce n'est pas seulement le politique confronté avec des Français, mais aussi d'autres Français, c'est-à-dire des Français d'autres conditions, d'autres milieux, d'autres régions, d'autres générations [...]. La curiosité pour le candidat ou la candidate se double ainsi d'une curiosité pour les autres électeurs. De ce point de vue, et en dépit des reproches que l'on peut adresser à de telles mises en scène, on ne peut par principe écarter l'hypothèse de leur effet vertueux. En suivant de telles émissions, il n'est pas impossible en effet qu'un fonctionnaire comprenne un peu mieux les griefs d'un employé précaire du privé, qu'un cadre supérieur se représente un peu plus précisément les conditions d'existence d'un petit retraité, qu'un petit retraité saisisse plus clairement les motifs d'insatisfaction d'un prof du secondaire, etc. Ce spectacle est fait de telle sorte qu'il rend de plus en plus difficile l'esquive sociale ou la claustration dans son seul petit monde de références et de plaintes. Ce travail de figuration des différentes conditions sociales fait partie du travail de la représentation démocratique ²⁶. »

On peut effectivement être sensible à l'argument, dans la mesure où il prend en compte l'ambivalence de la notion d'opinion publique. Laquelle peut être soit le vecteur du jugement — par un processus d'émancipation critique — soit le vecteur de la contagion, et en particulier de la contagion imitative.

L'individu singulier qui exprime ses doléances et ses plaintes peut espérer qu'il sera plus et mieux entendu par le biais de sa parole souffrante que par la condamnation d'une injustice collective et plus abstraite. On comprend bien l'espérance d'une réaction ou d'une réception des attentes subjectives par le biais de cette « figuration ». Mais outre le caractère très aléatoire de cette attente, la question reste bien de savoir si, en multipliant ce genre de prises de parole, on investit un monde commun et un univers de significations véritablement partagé ou bien si l'on juxtapose dans un espace médiatisé une série de petits « moi » solipsistes n'adhérant qu'à eux-mêmes. Le monde ne devient humain, disait Hannah Arendt, que s'il est devenu objet de dialogue. Suffit-il que des voix isolées y résonnent, fussent-elles en nombre et formellement dotées d'un égal droit à la parole ?

Le spectacle télévisuel tente d'instaurer la plus grande proximité possible entre les auditeurs, les invités qui questionnent, les journalistes et chroniqueurs spécialisés et les candidats. Tous — en vertu de la passion de l'égalité — sont censés être sur le même plan, tous sont mis en position (factice) d'avoir les mêmes compétences, tous sont installés dans une sorte de voisinage physique et langagier. Cette promotion de la familiarité est supposée favoriser l'écoute. Elle se veut une réponse à l'éloignement et à la distance qui accompagnaient la froideur et l'abstraction de la politique traditionnelle. Com-patir, c'est, ne l'oublions pas, « éprouver avec », d'où l'idée que la politique compassionnelle a besoin de la présence corporelle du « proche » pour réduire la distance. En découle une forme d'interactivité censée assurer la réciprocité. Ségolène Royal l'a bien compris, qui n'a cessé de mobiliser les formules du type : « venez à moi parce que je vous comprends », « les gens ne s'intéressent à la politique que si la politique s'intéresse à eux », etc. Or cette promotion du voisinage n'a pas grand-chose à voir avec la conquête d'une universalité qui — Rousseau l'avait montré — procédait par distanciation progressive à partir du sentiment. L'élaboration du principe de pitié requiert une extériorité, une présence absente si l'on préfère. Elle va du proche au lointain, elle chemine vers la juste ou la bonne distance.

Les systèmes totalitaires avaient installé dans le réel cette idée ruineuse selon laquelle « tout est politique », ce qui signifiait qu'au fond rien ne l'était puisque se trouvaient ainsi abolies les frontières du privé et du public, de l'espace réservé à l'intimité et de ce qui relève de la sphère politique. Cette indistinction n'est évidemment pas transposable telle quelle dans la société démocratique. Mais le penchant compassionnel introduit entre le privé et le public d'autres porosités : la politique n'a pas tant pour objet de poser des questions fondamentales relatives au vivre-ensemble (et de tenter d'y répondre par des propositions) que d'accompagner les demandes ou les plaintes exprimées par les individus ou les « catégories ».

Quelle connivence — plus ou moins avouée — la « démocratie participative » entretient-elle avec le versant compassionnel de la ressemblance ? Elle se présente comme une rénovation, une tentative pour revivifier de l'intérieur une démocratie minée par la crise des institutions, par le déficit de reconnaissance, par la carence de la participation citoyenne. En faisant directement appel aux citoyens, elle se propose de leur redonner la capacité politique dont ils ont été dessaisis. En appeler au peuple qui, lui, « ne ment pas », solliciter directement son avis, c'est restaurer une « vérité » et une « authenticité » perdues par la politique traditionnelle. C'est rétablir la confiance — c'est-à-dire la légitimité du lien représentatif —, réduire le fossé qui sépare le peuple et les élites et du même coup lutter contre le discrédit qui frappe les politiques. Or, telle qu'elle est aujourd'hui mobilisée, la thématique participative a une inflexion très largement moralisante : elle présuppose que le peuple est « authentique », qu'il est celui des « vraies gens » parce qu'il ressent et qu'il souffre. Telle était bien la vertu que lui accordaient les jacobins : le peuple vertueux (parce que souffrant) « veut toujours le bien ». Reste que, pour reprendre les mots de Rousseau, « de lui-même, il ne le voit pas toujours »...

C'est la grande ambiguïté de la démocratie participative que de renvoyer à toutes les incertitudes du concept d'opinion. L'opinion publique est à la fois le vecteur d'une émancipation critique — sortir de l'état de minorité et devenir apte à juger par soi-même — mais elle est surtout, aujourd'hui, le terrain d'élection de la contagion imitative. Tocqueville ne l'avait encore envisagée que comme l'alignement sous la « tyrannie du nombre » : c'est par ce biais que la passion du semblable impose les croyances et pénètre les esprits. Il n'avait pas — et pour cause — imaginé ce que pourrait être la nouvelle figure de la contagion empathique sous le règne de l'affect relayé par l'image télévisuelle et par le Net.

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

[2](#) *Ibid.*, tome II, p. 163.

[3](#) *Ibid.*, tome II, p. 226.

[4](#) *Ibid.*, tome II, p. 206.

[5](#) *Ibid.*, tome II, p. 208.

[6](#) *Ibid.*, tome II, p. 385.

[7](#) Allan Bloom, « L'éducation de l'homme démocratique; Émile », in *Commentaire*, n° 5, printemps 1979, p. 40.

[8](#) Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale*, Plon, 1973, volume II, p. 50.

[9](#) Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Fayard, 1995, Gallimard, « Folio essais », 1999.

[10](#) Par ce terme, Amartya Sen désigne la capacité concrète d'action des individus, des citoyens.

[11](#) Sous la plume d'Arendt, ce terme qualifie, sans aucune connotation péjorative, les groupes et les communautés exclus ou marginalisés par les sociétés environnantes.

[12](#) La formule est de Robert Castel.

[13](#) On trouve aujourd'hui la phrase de Rousseau sur le site internet de Bruno Mégret, non loin du commentaire suivant : « l'ordre social fondé sur la préférence est moralement supérieur à cette conception pseudo-sociale de lutte contre l'exclusion ».

[14](#) Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, livre IV, I^{re} maxime, p. 262.

[15](#) Voir notamment *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Hachette, « Pluriel », 2003.

[16](#) Stendhal, *Le Rouge et le Noir, Romans et nouvelles*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, volume I, p. 235.

[17](#) *De la démocratie en Amérique, op. cit.*, tome II, p. 313.

[18](#) *Émile, op. cit.*, livre IV, 2^e maxime, p. 263. Rousseau cite à l'appui le vers de Virgile:« *non ignaro mali, miseris succurrere disco* » (c'est parce que j'ai l'expérience du malheur que je sais venir en aide aux infortunés).

[19](#) *Ibid.*, p. 263.

[20](#) *Ibid.*, 3^e maxime, p. 264.

[21](#) *Ibid.*, livre IV, p. 303-304.

[22](#) *Ibid.*, livre IV, p. 273.

[23](#) *De la démocratie en Amérique, op. cit.*, tome II, p. 173.

[24](#) *Ibid.*, tome II, p. 17.

[25](#) Marc Abeles, « Le royalisme, nouveau langage », *Le Monde*, 18 octobre 2006.

[26](#) Thierry Pech, dans son blog du *Nouvelobs*, le 6 mars 2006.

La politique de la pitié

« L’enseignement de Rousseau sur la pitié a nourri une révolution dans la politique démocratique, une révolution dont nous vivons aujourd’hui. La pitié est sur les lèvres de tous les hommes d’État, et tous prétendent que leur premier titre à gouverner est leur compassion. Rousseau a à lui seul inventé la catégorie des désavantagés. »

Allan Bloom, « L’éducation de l’homme démocratique ; Émile »

« Parce que la “compassion” abolit la distance, l’espace temporel des hommes pour qui le politique compte — autrement dit tout le domaine des affaires humaines —, elle reste, politiquement parlant, hors de sa place et sans conséquences. »

Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*

L’enseignement de Rousseau aurait donc, selon Allan Bloom, nourri une révolution dans la politique démocratique — révolution dont nous vivons encore aujourd’hui. La revendication des démunis est désormais sur le devant de la scène et la compassion apparaît, dans le discours des dirigeants, comme un argument essentiel en faveur de leur droit à gouverner. On se souvient de l’échange télévisé du 10 mai 1974, avant le deuxième tour de l’élection présidentielle, et de la petite phrase décochée par Valéry Giscard d’Estaing à François Mitterrand : « Monsieur Mitterrand, vous n’avez pas le monopole du cœur. » Depuis lors, le motif du cœur s’est fait de plus en plus insistant: la « fracture sociale » a dominé le discours électoral des présidentielles de 1995 et l’invocation de la masse des anonymes, de la majorité silencieuse identifiée à « la France qui souffre¹ » a envahi celui de 2007. Aucun candidat ne s’est trouvé en reste. « Je vais bien m’occuper de vous », « je serai une présidente protectrice », « je veux que la France devienne plus heureuse », a déclaré Ségolène Royal qui a transformé la parole évangélique — « Aimons-nous les uns les autres » — en mot d’ordre politique. « Voilà le remède à l’inquiétude, à la menace, à la division et au conflit². » La politique est-elle devenue une politique du cœur, et l’argument compassionnel l’un des fondements avoués de la légitimité du pouvoir ?

Pauvreté et politique

La pitié a-t-elle sa place en politique ? La critique la plus célèbre de la « politique de la pitié » a été menée par Hannah Arendt dans *l’Essai sur la Révolution*. Qu’est-ce qu’une politique de la pitié ? C’est une politique qui s’empare de la souffrance des malheureux, des pauvres, des misérables, des déshérités pour en faire un argument politique et même l’argument politique par excellence. Investie par l’épreuve de la misère et le souci de la soulager, elle fait du peuple souffrant le thème majeur de son discours et la norme déclarée de son action. Tel a été, selon Arendt, le propre de la politique jacobine au cours de la Révolution française. L’irruption massive des « pauvres » sur la scène publique a infléchi le cours de la Révolution en donnant à la question sociale un rôle déterminant par rapport à la question politique. L’explosion de la souffrance a éloigné les révolutionnaires du souci de l’institution politique de la liberté (*liberty to*) pour les orienter vers celui de la libération (*liberty from*) à l’égard de la misère.

Que vaut aujourd'hui une analyse dont le propos est de distinguer la résolution spécifique des problèmes sociaux d'une visée proprement politique ? L'institution durable de la liberté citoyenne est-elle séparable des exigences de la démocratie sociale ? La lutte contre la pauvreté est-elle étrangère à l'édification d'un monde commun ?

La distinction du politique et du social, du public et du privé, du règne de la liberté et de celui de la nécessité, est loin d'être aussi tranchée : la question sociale, notamment à travers le déploiement et la résolution des conflits, est un élément fondamental du champ politique et de l'agir ensemble dans l'espace public. Un certain nombre de « protections » attachées à la société salariale (droit du travail, sécurité sociale, pratiques assurantielles) ont donné accès à une véritable citoyenneté sociale qui ne se réduit pas à l'emprise de la nécessité et qui n'est pas étrangère à la dignité du politique. La démocratie sociale entre en interaction avec la démocratie politique. Ainsi, les lois Auroux, votées en 1982, ont été animées par la volonté de faire des salariés des « citoyens à part entière » : elles ont porté sur les libertés des travailleurs dans l'entreprise, sur les institutions représentatives du personnel, sur la négociation collective et le règlement des conflits du travail et enfin sur les conditions d'hygiène et de sécurité. Poser la question de la citoyenneté dans l'entreprise ne signifie pas qu'on pense la politique sur le modèle de l'entreprise. C'est plutôt l'inverse : il s'agit — sans recours à l'autogestion ou à la cogestion — de faire de l'entreprise « un nouvel espace démocratique ». Ce dernier aspect est largement méconnu par Arendt qui ne cesse de réaffirmer qu'en politique, ce n'est pas la *vie* mais le *monde* qui est en jeu, donnant ainsi un primat absolu à la citoyenneté politique au sens strict du terme.

Reste qu'Arendt — c'est son actualité — insiste sur le fait que la « pauvreté », ce n'est pas seulement le manque ou l'insuffisance de moyens, c'est aussi le besoin et la misère aigus qui déshumanisent les hommes et inscrivent ceux qui en sont la proie sous le signe de la nécessité vitale. En ce sens, l'irruption des pauvres sur la scène politique de la Révolution française répondait à la sollicitation du processus vital, à l'urgence de se conserver en vie. Et l'on ne saurait demander à des individus soumis à une telle pression les sacrifices que l'on peut demander à des 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"³. »

Un double déni de justice frappe ainsi le pauvre : la plaie de la pauvreté, ce n'est pas seulement l'incapacité à satisfaire les besoins vitaux, c'est aussi la *honte* d'être voué à l'obscurité et de n'avoir pas droit au grand jour de la vie publique, là où les hommes agissent ensemble en s'apparaissant les uns aux autres. Arendt rappelle les mots de John Adams : l'humanité ne prête au pauvre aucune attention ; il erre comme dans la nuit. « On ne le désapprouve pas, on ne lui reproche rien ; simplement, *on ne le voit pas*⁴. » Les vies des pauvres sont des vies doublement meurtries : par leur dénuement et parce que leurs souffrances, le plus souvent, restent dans l'ombre et ne sont pas retenues dans la mémoire de l'humanité. Michel Foucault parlait lui aussi de la vie des hommes « infâmes », sans renommée (sans *fama*), de ces existences indignes d'être racontées et vouées à s'écouler sans laisser de trace. Vies invisibles, marquées d'un double déficit social et symbolique car les pauvres ne sont pas acteurs sur la scène publique, ils ne sont même pas spectateurs au sens où ces derniers sont toujours partie prenante de l'agir-en-commun. Si le motif de l'invisibilité sociale des nouveaux pauvres, des « exclus » et des précaires est venu aujourd'hui au premier plan de l'actualité⁵, bien peu ont relevé qu'Arendt avait fait de l'inexistence sociale et politique l'un des premiers stigmates de la pauvreté.

À quoi il faut ajouter que les « idéaux nés de la pauvreté » — parce qu'ils sont soumis à l'emprise de la nécessité vitale — enchaînent les pauvres à des mirages étrangers au désir de liberté : telles l'abondance

et la consommation sans fin des produits. « En ce sens, opulence et misère ne sont que les deux faces d'une même médaille ; il n'est pas nécessaire que les chaînes du besoin soient d'airain, elles peuvent être de soie⁶. » On a suffisamment déploré la dérive qui tend à transformer le citoyen en consommateur, en « usager » comme on le dit souvent aujourd'hui, pour être sensible à l'argument, fût-il énoncé de façon aussi tranchante. Arendt fait-elle autre chose que de poursuivre les anticipations de Tocqueville sur la « passion du bien-être » qui, loin de fournir aux citoyens l'occasion d'agir ensemble, les mure dans le souci de la vie privée ?

Mais la volonté d'articuler le social et le politique, de faire reconnaître leurs liens réciproques, ce n'est pas la confusion du peuple souffrant et du peuple citoyen. C'est précisément cette confusion qui a conduit les révolutionnaires français, submergés par l'océan de la misère, à manifester un « zèle compatissant » à l'égard des « faibles ». Leur passion du « souffrir-avec » s'est muée non seulement en motivation politique mais en politique. Ainsi, « les hommes de la Révolution se mirent en devoir d'émanciper les gens du peuple non pas en tant que futurs citoyens, mais en tant que *malheureux*⁷ ». Glorifiant leurs souffrances et leur attribuant d'emblée un caractère vertueux — la souffrance est le ressort de la vertu et donc la vertu est naturelle au peuple souffrant — assimilant *a contrario* la richesse au vice et à la corruption, les révolutionnaires jacobins ont fait de la « compassion » le moteur exclusif de leur action. Et leur objectif principal a été dès lors de libérer les hommes de la pauvreté et de « rendre heureux les malheureux, au lieu d'établir la justice pour tous⁸ ».

Compassion et pitié

Faut-il parler de « compassion » ou de « pitié » ? Sous la plume d'Arendt, la distinction — si singulière soit-elle au regard des acceptions courantes — est essentielle. Nous lions souvent la pitié à une forme de condescendance qui humilie celui qui en est l'objet. Tel est le sens de la critique nietzschéenne : la pitié a besoin des « faibles », elle se nourrit de la souffrance, elle renverse les valeurs d'affirmation en valeurs de culpabilité. Nous avons moins de réticence, dans l'usage courant, à parler de « compassion », terme que nous rapportons à son étymologie, et qui désigne la sensibilité à la souffrance de l'autre sans impliquer pour autant un sentiment de supériorité : la compassion n'entraîne, contrairement à la pitié, aucune asymétrie.

C'est bien de cette acception que part Arendt : la compassion est une « co-souffrance ». Lorsque nous éprouvons de la compassion, nous sommes frappés des souffrances d'autrui comme si elles étaient contagieuses, alors que la pitié consiste à s'en attrister sans être touché dans sa chair. La compassion ne peut s'adresser qu'à une personne singulière et elle n'est pas généralisable. Elle s'éprouve et s'exerce dans des situations particulières, à l'égard d'un individu déterminé, et ne saurait s'étendre à la masse souffrante. Ce que fait précisément la pitié.

Cette incapacité à généraliser s'accompagne d'une incapacité ou tout au moins d'une difficulté à s'exprimer en mots. La compassion n'est pas totalement muette : elle s'exprime de préférence en gestes et expressions du corps. Dans *Les Frères Karamazov*, Jésus reste silencieux devant la souffrance que révèle le discours du Grand Inquisiteur, non par insensibilité, mais parce qu'il est au contraire profondément touché. L'intensité de son écoute transforme le monologue en dialogue et se termine par un geste — un baiser — plutôt que par des mots. La compassion est donc une passion qui, en tant que telle, ne s'adresse qu'à l'individu singulier et appelle la réciprocité. Elle est élective et comparable en ce sens à l'amour qui, lui aussi, ne s'adresse qu'au particulier. De même que la compassion ne peut s'exercer à l'égard des « masses », de même l'amour ne se porte jamais vers un groupe (une collectivité,

un peuple, une classe).

La pitié, quant à elle, généralise. Elle est cet élan impérieux qui nous attire vers les faibles, et son aptitude à généraliser est précisément liée au fait que l'on peut s'attrister de la souffrance de l'autre sans être soi-même atteint. De là vient son éloquence. Parce qu'elle garde ses distances quant au sentiment, la pitié parle et même bavarde. Elle peut s'adresser à la foule et par là — telle la solidarité — envahir le forum. Mais elle sort alors de la sphère de la vie intime : elle s'adresse aux masses et non plus aux singularités.

Or la pitié n'est pas la solidarité. La solidarité est un *principe* qui peut guider l'action, elle contribue à former une communauté d'intérêts avec les opprimés et les exploités. Parce qu'elle participe de la raison, elle peut généraliser par concepts et englober ainsi les groupes, les foules et jusqu'à l'humanité tout entière. Elle n'a pas « intérêt » à l'existence des malheureux alors que la pitié n'existerait pas sans la présence du malheur, de même que l'appétit de pouvoir a besoin de l'existence des faibles.

La pitié est donc une «compassion perversie». A un double titre : d'abord, en généralisant, elle défait les singularités, elle homogénéise, elle fait du peuple souffrant un agrégat, une masse indifférenciée, déréalisée, où se dissout la pluralité des êtres et des points de vue, laquelle pluralité implique nécessairement que les individus singuliers soient dotés du double caractère de l'égalité et de la distinction. La pitié n'appelle pas la réciprocité. De plus, à cette masse indistincte répond l'illimitation du sentiment qui, paradoxalement, se renverse en indifférence à la réalité singulière des individus. La révolution, pour reprendre le mot de Vergnaud, « dévore ses enfants » car elle peut, « sans dommage pour elle, engloutir les individus les uns après les autres et grandir de l'anéantissement de tous. Autant dire que tous les hommes pourraient être anéantis sans aucun dommage pour l'humanité ⁹».

Tel est le ressort qui renverse en son contraire la politique de la pitié. La compassion perversie qui s'adresse à une humanité abstraite devient cette contagieuse *furie de la pitié* insensible aux singularités réelles. À chaque instant, la pitié peut se renverser en cruauté, l'amour de l'humanité en incitation à être inhumain, afin de sauver l'humanité malgré elle. Telle la métaphore chirurgicale, si chère aux révolutionnaires : le chirurgien tranche le membre gangrené, au moyen de son fer *cruel et charitable* pour sauver le corps du patient.

Quel est le présupposé de cette distinction peu commune entre compassion et pitié ? Il est de nature politique. Il tient à ce que, pour Arendt, le rapport politique, indissociable de la condition humaine de pluralité, implique toujours une certaine *distance* : celle qui permet aux hommes de penser et d'agir dans un monde commun. Le monde où vivent les hommes est avant tout un monde de *relations* : il est «l'entre-deux», l'intervalle qui s'étend entre eux, l'*inter esse* qui à la fois les sépare et les relie, à l'image de la table qui rassemble les convives tout en maintenant la distance qui les empêche de tomber les uns sur les autres.

La critique d'Arendt ne vise donc pas le sentiment de compassion qui s'exerce à l'égard de l'autre homme : ce que Rousseau appelait la « répugnance innée à voir souffrir un autre être vivant ». Considérée comme un sentiment privé à l'égard d'un individu singulier, la compassion ne pose pas problème politiquement parlant. On peut même la tenir — comme le fait Rousseau lorsqu'il donne à la pitié le statut d'un principe fondateur enraciné dans la nature sensible de l'homme — pour le socle et le signe « pré-politique » de notre humanité. 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 tous les hommes pourraient réellement être frères [10](#)».

Il est question non de l'affect primordial qui ouvre au sens de l'humain, à la possibilité d'un partage du monde et de l'expérience, mais de *politique de la pitié*, expression qui révèle une sorte d'oxymore : la généralisation et la distance sont de nature politique alors que le sentiment éprouvé à l'égard d'un autrui singulier — la compassion ou l'amour — abolit cette même distance. Le problème apparaît donc quand la pitié — compassion pervertie — envahit le champ entier de la politique et se donne à la fois en spectacle et en discours jusqu'à annihiler le souci proprement politique de la liberté. Les effets de ce transport — le fait que la compassion soit exposée à la lumière du « domaine public » — sont comparables à ce qui advient lorsque le bien sort de sa réclusion pour jouer un rôle public : il « cesse d'être bon, il se corrompt intérieurement et, partout où il va, porte sa corruption [11](#) ». Ainsi exporté dans le domaine de la politique, le « cœur » introduit des catégories et des comportements dénués de pertinence : la chasse à l'hypocrisie, au simulacre, la recherche des motivations intimes, la quête de la sincérité ou de l'authenticité. Bref, tout ce qui témoigne de la confusion de l'être et de l'apparaître, du privé et du public, de la morale et de la politique.

Le peuple souffrant

Le point fondamental est qu'avec la politique de la pitié, c'est la notion de *peuple* qui voit son acception profondément modifiée et même, aux yeux d'Arendt, dénaturée. Le peuple citoyen — celui qui participe à l'agir-ensemble, au pouvoir en commun — devient le peuple souffrant, celui des malheureux et des victimes. Infléchissement que révèlent les formules de Saint-Just — les malheureux sont les « puissances de la terre » — ou même de Sieyès à propos du « peuple toujours malheureux ». Non seulement le terme devient synonyme de la masse des misérables, des miséreux et perd son acception politique de peuple citoyen mais la *légitimité* propre de ses représentants procède dès lors de leur capacité compassionnelle.

Cette dérive sémantique et conceptuelle donne à la critique d'Arendt toute son actualité. Le problème n'est plus que la politique du cœur conduit à un enfer pavé de bonnes intentions ni que l'immersion dans la souffrance de l'autre inhibe l'action et se renverse en cruauté, comme ce fut le cas au moment de la Terreur révolutionnaire. La question de la politique du cœur s'est posée en des termes similaires au sein des systèmes totalitaires : la fabrique de l'homme nouveau justifiait la proposition selon laquelle « on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs ». Quant à l'explosion des pauvres sur la scène publique et à l'irruption de la pauvreté de masse sur la scène publique à la fin du XVIII^e siècle, elles signalaient l'entrée des sociétés occidentales dans la modernité libérale.

La situation est aujourd'hui très différente. Les nouvelles vulnérabilités — précarité croissante de l'emploi, chômage de masse, nouvelles formes d'insécurité sociale — sont postérieures à l'intervention de l'État régulateur et à l'instauration des protections sociales. Elles marquent de manière paradoxale, comme le souligne Robert Castel, la remontée des « inutiles au monde », des hommes « superflus », caractérisés par une « inutilité sociale qui disqualifie sur le plan civique et politique [12](#) ».

Or ce constat fait directement écho à la double indignité qui, comme l'a souligné Arendt, frappe la pauvreté : l'absence de reconnaissance publique du fait de l'invisibilité — issue des processus de désappartenance, de déliaison, de désaffiliation — et l'insupportable pression de la nécessité vitale. La pitié se nourrit du malheur, et l'attire pour les « faibles », ajoute-t-elle, a partie liée avec la soif de

pouvoir. À considérer les mutations de la question sociale, cette remarque garde aujourd'hui toute sa pertinence. Car les nouvelles vulnérabilités de masse sont précisément la cible de l'actuel discours compassionnel.

Rappelons pour mémoire quelques extraits frappants d'un des discours de Nicolas Sarkozy durant la dernière campagne présidentielle :

Je veux dire à tous les Français qui ont peur de l'avenir, qui se sentent fragiles, vulnérables, qui trouvent la vie de plus en plus lourde, de plus en plus dure, que je veux les protéger [...]. J'ai voulu parler à ceux auxquels on ne parlait plus, à la France qui donne beaucoup et qui ne reçoit jamais rien, à la France qui est exaspérée et qui souffre [...]. La France qui souffre ce n'est pas seulement celle des exclus, celle des désespérés, celle des laissés-pour-compte, celle des sans domicile, celle des pauvres sans travail [...]. La France qui souffre, c'est aussi celle des travailleurs pauvres, de tous ceux qui estiment ne pas avoir la récompense de leur travail, de leurs efforts, de leurs mérites. Celle qui sait qu'avec le SMIC on n'arrive plus à se loger, celle des temps partiels subis, celle des mères isolées qui ne peuvent pas travailler à temps plein parce qu'elles n'ont pas les moyens de faire garder leurs enfants. C'est la France des salariés de l'industrie qui vivent dans la hantise des délocalisations, des cadres qui redoutent à 50 ans de faire les frais de la prochaine réorganisation et de ne plus avoir de place dans l'économie et la société. C'est aussi celle des artisans, des agriculteurs, des pêcheurs écrasés de charges et de contraintes et qui n'arrivent plus à faire face. C'est la France des classes populaires qui a peur de l'exclusion et celle des classes moyennes qui a peur du déclassement [...]. C'est la France pour laquelle le futur est vécu comme une menace alors que je veux tant qu'il soit une espérance¹³.

Ce discours s'est emparé, de manière tout à fait singulière, de ce que Bourdieu avait appelé — à côté de la « misère de condition » — la « misère de position »¹⁴. En élaborant ce dernier concept, Bourdieu mettait l'accent sur le vécu de la souffrance, sur l'aspect subjectivement ressenti des expériences douloureuses. Si la « misère de condition » désigne l'ensemble des données objectives repérables à partir de la situation matérielle des individus, la « misère de position » est relative au point de vue de ceux qui l'éprouvent. Dans l'introduction de son livre, Bourdieu fait référence à la pièce de Patrick Süskind, *La Contrebasse* : elle est, dit-il, l'image de « l'expérience douloureuse que peuvent avoir du monde social tous ceux qui, comme le contrebassiste au sein de l'orchestre, occupent une position inférieure et obscure à l'intérieur d'un univers prestigieux et privilégié, expérience d'autant plus douloureuse sans doute que cet univers, auquel ils participent juste assez pour éprouver leur abaissement relatif, est situé plus haut dans l'espace global. Cette *misère de position*, relative au point de vue de celui qui l'éprouve en s'enfermant dans les limites du microcosme, est vouée à paraître “toute relative”, comme on dit, c'est-à-dire tout à fait irréaliste, si, prenant le point de vue du macrocosme, on la compare à la grande misère de condition ; référence quotidiennement utilisée à des fins de condamnation (“tu n'as pas à te plaindre”) ou de consolation (“il y a bien pire, tu sais”). Mais, constituer la grande misère en mesure exclusive de toutes les misères, c'est s'interdire *d'apercevoir* et de comprendre toute une part des souffrances caractéristiques d'un ordre social qui a sans doute fait reculer la grande misère (moins toutefois qu'on ne le dit souvent) mais qui, en se différenciant, a aussi multiplié les espaces sociaux ¹⁵».

Or les «espaces sociaux» que Bourdieu voulait faire apparaître à travers la face subjective de la misère sont réinvestis dans — et par — une rhétorique politique où ils deviennent des « catégories » que l'on

fait jouer les uns contre les autres : la France qui se lève tôt contre celle des assistés, celle des travailleurs pauvres contre celle des pauvres sans travail, celle qui donne beaucoup et reçoit peu contre celle qui reçoit beaucoup sans donner... En bref, il y a les bons et les mauvais pauvres.

Dans la perspective qui était celle du sociologue, la pluralité des points de vue ressentis comme concurrents (en raison de la collision des intérêts, des dispositions, des styles de vie différents) ne débouchait pas sur une division des expériences singulières, elle n'aboutissait pas à dresser ces dernières les uns contre les autres. Or c'est précisément l'opposition des particularités et le ressentiment qu'elle est susceptible d'engendrer — la France « exaspérée » — qu'a mobilisés le discours compassionnel du candidat Sarkozy, sous le dehors d'une adresse à la subjectivité, au vécu de la souffrance. Le discours compassionnel fait couple avec son autre, avec son symétrique inversé : le discours stigmatisant les profiteurs, les paresseux, les assistés.

Par là se trouvent également réactivées toutes les ambiguïtés de la notion de « peuple ». Dès l'Antiquité, le *demos* a désigné à la fois le corps civique, le peuple assemblé, sujet des décisions politiques, et la multitude, la foule et plus généralement le petit peuple des démunis, les « pauvres ». Cette ambivalence s'est perpétuée tout au long de l'histoire politique, notamment chez Rousseau pour qui la « multitude aveugle » ne sait pas toujours ce qu'elle veut « parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon »¹⁶. Cette distorsion entre le peuple « réel » (la « multitude ») incapable de raison politique et l'entité « fictive » (le Peuple) à qui est dévolue la capacité souveraine est aujourd'hui réactualisée par la posture compassionnelle. Non pas tant sous la forme de la défiance ou du mépris mais par le biais, autrement dépréciatif, d'un discours politique adressé aux « faibles » et aux « souffrants ».

On avait déjà entendu, il y a peu, l'expression de la différence qui séparerait la « France d'en bas » de celle « d'en haut ». La rhétorique actuelle est encore plus explicite: elle s'adresse à la masse souffrante — fût-elle appréhendée et filtrée à travers des catégories — et non au peuple souverain. La garden-party « compassionnelle » du 14 juillet 2007 à l'Élysée, qui a suivi l'élection du président Sarkozy, a porté la confusion à son comble : elle s'est voulue un hommage aux « victimes » et aux « héros d'un jour », ainsi qu'à ceux « pour lesquels la vie n'a pas été indulgente cette année ». Le défilé sur les Champs-Élysées fut dédié à un petit garçon infirme et le président s'adressa en ces termes à la foule : « Je voudrais dire à tous ceux qui sont heureux et qui se croient malheureux qu'ils pensent au petit Guillaume, dont le seul rêve était d'être assis au premier rang le jour de la fête nationale. » On se demande ce que les « victimes » et les « héros » ainsi désignés ont à voir avec l'exercice de la citoyenneté et en quoi ce type de discours compassionnel a trait à la réalité de la souffrance sociale. En quoi concerne-t-il les rapports de la démocratie politique et de la démocratie sociale ? Que traduit-il des métamorphoses de la société contemporaine ? Plus largement encore, qu'a-t-il à voir avec le souci politique ?

Compassion et reconnaissance

On voit bien la difficulté : parler de souffrance, de misère, de malheur et non plus d'injustice ou d'inégalité, c'est ouvrir la voie à un traitement compassionnel qui n'instruit pas politiquement la détresse individuelle ou collective. Ceux qui souffrent et éprouvent la « misère de position » peuvent ainsi — sous l'emprise des mécanismes de culpabilisation — s'en imputer la responsabilité sans parvenir à se représenter leur situation comme injuste. Ou à l'inverse, lorsqu'ils sont pris pour cible d'une certaine rhétorique politique, rejeter sur d'autres catégories le poids de leurs difficultés propres : les étrangers, les immigrés, les « assistés ». Souvent repliés sur eux-mêmes, engagés dans une

perception atomisée du monde social, ils voient leur capacité d'intervention et de participation à l'espace démocratique très largement entravée.

La perte de la capacité — analysée par Ricœur sous les quatre formes du « pouvoir dire », du « pouvoir faire », du « pouvoir raconter et se raconter » et de l'imputabilité ¹⁷ — n'est pas compensée par le regard compassionnel. Celui-ci — dans les conditions réelles qui outrepassent la « disposition » au sens où l'entendait Rousseau — ne produit pas de véritable réciprocité. Il ne permet pas à un individu désocialisé et atteint dans la représentation qu'il se fait de lui-même d'être reconnu par l'autre et de jouir ainsi de l'estime sociale. Le discours de la compassion n'est pas celui de la reconnaissance. Car pour pouvoir se reconnaître soi-même comme sujet, il faut être confirmé en ce sens par la relation intersubjective. Et pour avoir la capacité de revenir à l'espace public comme espace de socialité partagée, il faut que soit restaurée ou reconstruite cette réciprocité de la reconnaissance.

Axel Honneth souligne que le point de vue aujourd'hui dominant est un point de vue utilitariste qui envisage la société comme une collection d'individus motivés par le calcul rationnel de leurs intérêts et par la volonté de se faire une place au soleil. Cette perspective est incapable de rendre raison de la réalité des souffrances sociales sauf précisément à en donner une vision psychologisante. S'appuyant sur le concept hégélien de « lutte pour la reconnaissance », Honneth met en évidence que la reconnaissance réciproque entre les sujets est l'élément fondateur de leur identité individuelle¹⁸. La perception que les individus ont d'eux-mêmes, la valeur qu'ils s'accordent, procède de l'intersubjectivité. C'est par la reconnaissance mutuelle que les individus se confirment les uns les autres, qu'ils se pensent comme «sujets de leur propre vie». À l'inverse, les expériences de mépris ou d'humiliation qui les affectent témoignent d'un déficit de reconnaissance.

Honneth distingue ainsi trois sphères de reconnaissance, auxquelles répondent trois modes de relation à soi. La première est la sphère de l'amour : elle a trait aux liens affectifs qui rattachent une personne à une communauté affective (notamment la famille). L'expérience de cette reconnaissance affective donne à l'individu une confiance en soi, une sécurité émotionnelle sans laquelle il ne peut pas participer de façon positive à la vie publique. La deuxième est juridico-politique : c'est parce qu'un individu est reconnu comme un sujet universel, porteur de droits et de devoirs, qu'il peut comprendre ses actes comme étant la manifestation de sa propre autonomie. La reconnaissance juridique est la condition du respect de soi. Enfin, la troisième sphère est celle de la considération sociale : la confirmation par autrui des capacités effectives, concrètes d'un sujet singulier au sein du groupe ou de la communauté. Elle est à la source de l'estime sociale nécessaire à l'acquisition de l'estime de soi, au sentiment que l'individu a de sa propre valeur. Les sujets humains ont donc besoin de cette triple expérience : un attachement affectif, une reconnaissance juridique, une estime sociale reposant sur un horizon de valeurs communes.

Si l'un ou l'autre de ces trois vecteurs vient à manquer, l'individu subit une *offense* qui sera vécue par lui comme une atteinte à son intégrité — que cette atteinte porte sur l'intégrité physique (sévices, violences, coups), juridique (privation de droits, exclusion sociale) ou morale (humiliation, atteinte à la dignité par la dépréciation de son mode de vie). Le déclassement social va de pair avec la perte de l'estime de soi et le sujet devient incapable de donner à son existence une signification positive. Pour Axel Honneth, il s'agit là non seulement de souffrances individuelles mais de véritables *pathologies* sociales inscrites au cœur de notre présent. Ce sont des perturbations qui réduisent et même détruisent les conditions requises pour mener une vie proprement « humaine », celle que les Grecs désignaient par le mot *bios* : une vie qui ne se réduit pas aux conditions de la survie mais qui tend à la réalisation de soi, au « bien-vivre ». Ces pathologies sont aujourd'hui d'autant plus difficiles à affronter que, dans la

société contemporaine, les rapports d'estime sociale sont l'enjeu d'une lutte permanente, chaque groupe s'efforçant — sur le plan symbolique — de valoriser les capacités liées à son mode de vie particulier et de démontrer leur utilité pour les fins communes. Et donc, « plus les mouvements sociaux parviennent à rendre l'opinion publique attentive à l'importance négligée des qualités et des capacités qu'ils représentent collectivement, plus ils ont de chances d'accroître la valeur sociale ou la considération dont leurs membres jouissent au sein de la société ¹⁹ ».

En installant le principe de la reconnaissance au cœur du social, cette perspective articule la face subjective et la face objective des pathologies contemporaines. Loin d'opposer une visée quantitative — celle de la « redistribution » qui voit dans la répartition des biens le noyau de la justice sociale — et une visée qualitative qui veut faire reconnaître la dignité des individus, elle se propose de les articuler. Pour Axel Honneth, la lutte pour la reconnaissance englobe les deux aspects : les enjeux redistributifs et les enjeux moraux et affectifs. En prenant en compte l'atteinte, la blessure faite à la personne, en faisant appel à la reconnaissance intersubjective, y compris à la reconnaissance du déni et du mépris, elle permet du même coup de situer la compassion à sa juste place : celle précisément que Rousseau lui assignait en lui accordant le statut de principe fondateur, aux sources d'une commune humanité, d'un universel nourri par la réciprocité affective. Il n'est d'ailleurs pas indifférent qu'Axel Honneth inscrive Rousseau parmi les penseurs dont la préoccupation première n'est pas seulement la dénonciation des injustices ou des inégalités sociales mais la mise au jour des « critères éthiques d'une vie accomplie ou plus humaine ²⁰ ». Pour se penser en « sujet de sa propre vie », il faut être confirmé par la reconnaissance intersubjective et celle-ci prend d'abord la forme d'un possible partage du ressentir-avec. Comme on l'a vu, cela n'exclut pas le conflit : la reconnaissance est toujours l'enjeu d'une lutte. Mettre la compassion à sa juste place, c'est donc éviter l'écueil du sentimentalisme compassionnel qui prétend généraliser sans médiations et sans antagonismes. Mais c'est aller encore plus loin et se demander si l'omniprésence du penchant compassionnel n'est pas le corrélat des pathologies de la méconnaissance, si elle n'en désigne pas tout simplement la face cachée.

C'est pourquoi les questions sur lesquelles débouche ce parcours de la reconnaissance tournent autour d'une reconquête de la « capacité » ou de la « capabilité » perdues. Comment des sujets peuvent-ils reformuler le vécu subjectif de leur souffrance pour ne plus être submergés par lui ? Comment peuvent-ils l'élaborer et en faire un point de départ qui leur permette d'agir dans le monde ? Quelle forme doit prendre une culture morale et politique susceptible de conférer aux « offensés » la capacité individuelle d'articuler leurs expériences dans l'espace démocratique ?

Homme compatissant, homme compassionnel : la distance de l'imagination

Revenons à Rousseau. C'est à lui qu'Arendt avait imputé cette dérive qui consiste à importer le sentiment d'humanité à l'intérieur du champ politique et à faire de la présence immédiate de la souffrance la norme de l'action politique. Rousseau aurait en effet « mobilisé les ressources du cœur » contre l'indifférence de la bonne société et la « sécheresse de sentiment de la Raison ²¹ ». Il aurait opposé la « capacité de souffrir » et même de « se perdre dans la souffrance d'autrui » ainsi que « l'émotivité exacerbée » à l'égoïsme de la société. Plus que tout autre, cet élément de la doctrine aurait exercé une influence décisive sur la politique révolutionnaire. Rousseau « introduisit la compassion dans la théorie politique » et Robespierre « la fit paraître sur le Forum, avec toute la véhémence oratoire qui le caractérisait » ²² .

L'homme compatissant est-il un homme compassionnel ? La question est primordiale. Dire, comme le

fait Rousseau, que la pitié dispose à la communauté, qu'elle fait accéder l'individu — l'homme comme être sensible — à la socialité et à la responsabilité morale, ce n'est pas en faire le principe déterminant d'une politique. On peut parler, comme le fait Allan Bloom, d'une « éducation de l'homme démocratique ». On peut émettre l'hypothèse — c'est celle que je soutiens — selon laquelle la pitié conditionne, au titre de disposition subjective, l'entrée dans la communauté politique. Mais si la pitié dispose à la communauté, elle ne vient pas en lieu et place des institutions.

Arendt donne à la « généralisation » un sens très différent de celui que lui prêtait Rousseau : pour elle, la généralisation est la contagion illimitée qui s'étend à une masse indifférenciée et déréalisée où s'effacent les singularités. Or Rousseau insiste sur la nécessité des médiations qui introduisent la distance. Il suffit de rappeler la phrase capitale de l'*Émile* : « Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il [l'autre] souffre, et ce n'est pas dans nous, mais dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et le transporte hors de lui. » Du fait de ce transfert hors de soi, on peut se mettre « à la place » de l'autre, place dont on *sait* qu'elle n'est pas la nôtre. Ce déplacement n'est pas réductible à une extension indéfinie du sentiment. Car ce n'est qu'après bien des *réflexions* qu'Émile parviendra à *généraliser* ses notions individuelles sous l'idée abstraite d'humanité.

Qui dit « réflexion » ne dit pas seulement « distance » mais « médiation ». Rousseau, à l'inverse de ce que suggère Arendt, introduit bien cette distance qui empêche la contagion et autorise (potentiellement au moins) la capacité d'agir. Aussi prend-il soin d'indiquer que ce qui empêche la pitié de dégénérer en faiblesse, c'est sa généralisation et son extension à tout le genre humain : dès lors, « on ne s'y livre qu'autant qu'elle est d'accord avec la justice, parce que, de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce plus encore que de notre prochain ; et c'est une très méchante cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchants²³ ». La pitié n'est pas une identification totale à la souffrance de l'autre mais une *quasi* identification.

Si opérante et si juste soit-elle sur le plan politique, la critique arendtienne de la politique du sentiment laisse donc entier le problème du principe de pitié, de cette disposition qui est le signe de notre humanité. Elle n'aborde pas — tout au moins dans l'Essai sur La Révolution — la question de la sensibilité partagée qui donne accès à la communauté politique. Mais on peut la retrouver ailleurs dans son oeuvre, notamment lorsqu'elle s'interroge sur la défection du « sentiment » d'humanité et de l'imagination du semblable qui, en dernier ressort, soutiennent la communauté politique. L'inaptitude à sentir et à juger implique une forme de déshumanisation liée à la perte de la faculté d'imaginer. Le manque d'imagination, l'incapacité d'avoir « présents devant les yeux et de prendre en considération les autres qu'on doit se représenter » mènent en droite ligne à Eichmann.

Si la pitié n'est pas identification fusionnelle à l'autre, si elle échappe à la confusion du soi et de l'autre, c'est parce qu'elle est mise en oeuvre et actualisée par l'imagination. « La pitié, bien que naturelle au coeur de l'homme, resterait éternellement inactive sans l'imagination qui la met en jeu²⁴. » La faculté d'imaginer actualise la pitié et réalise le « transport » qui projette l'être humain hors de lui-même. L'imagination humanise : elle est « le devenir humain de la pitié²⁵ ».

L'homme est donc le seul animal susceptible d'actualiser la pitié par l'imagination. Mais à l'inverse, il est le seul animal qui — faute d'imagination ou par une imagination pervertie — peut devenir inhumain. En ce sens, l'imagination, pour reprendre le mot de Derrida, « entame » l'histoire. Entamer, c'est à la fois commencer et entailler, amorcer et ébrécher. Le commencement est une entaille. Si grande est

l'influence de l'imagination qu'elle inspire « non seulement les vertus et les vices mais aussi les biens et les maux de la vie humaine, et que c'est principalement la manière dont on s'y livre qui rend les hommes bons et méchants, heureux ou malheureux ici-bas ²⁶ ». Et c'est l'imagination qui étend pour nous la mesure des possibles, en bien ou en mal. Car elle intervient au moment où l'amour de soi — dans la rencontre avec autrui — se renverse en amour-propre et devient un sentiment comparatif. C'est donc la faculté d'imaginer qui inscrit le vivant dans l'humanité, qui le fait accéder au genre humain. En sorte que « celui qui n' imagine rien ne sent que lui-même, il est seul au milieu du genre humain ²⁷ ».

Ne rien imaginer, être seul au milieu du genre humain, c'est d'abord le fait de celui qui ne peut s'ouvrir à la souffrance de l'autre parce qu'il souffre trop : le malheureux est sans pitié car « tandis qu'on souffre, on ne plaint que soi ». Mais « l'homme dur » est le symétrique inversé de cette incapacité : faute d'imagination, il ne peut rien accorder aux peines d'autrui.

Il y a quelque chose d'emblématique dans la remarque de Rousseau : les rois escomptent qu'ils ne deviendront jamais hommes, les riches sont impitoyables envers les pauvres car ils n'imaginent pas qu'ils pourraient le devenir un jour. La défaillance, voire la défection de la pitié peut donc s'énoncer comme défection de la reconnaissance imaginative du semblable. Arendt est ici beaucoup plus près de Rousseau que ne le laisse supposer sa critique de la politique de la pitié au chapitre II de l'Essai sur la Révolution. Car, pour elle aussi, l'imagination « prépare » ou « dispose » au jugement en le soustrayant à l'immédiateté de la présence empirique. Le fait que son inspiration soit kantienne plus que rousseauiste, qu'elle s'appuie sur la maxime de la « mentalité élargie » qui nous invite à nous mettre à la place de tout autre, n'annule pas la convergence de leurs vues : le statut d'affect fondateur accordé par Rousseau au principe de pitié fait que l'oubli de la pitié désigne l'inhumanité comme telle. Arendt souligne, elle aussi, l'inhumanité de celui qui, privé de son pouvoir d'imaginer, est incapable d'accéder au point de vue d'autrui, incapable même d'imaginer qu'autrui a un point de vue. Rousseau, déjà, n'avait-il pas relevé que si les riches se consolent aisément du mal qu'ils font aux pauvres, c'est parce qu'ils les supposent assez stupides pour n'en rien sentir... ? Mais de l'homme compatissant à l'homme compassionnel, de ce qui fonde le sens pré-politique d'une humanité partagée à la capacité politique, à la façon dont nous pouvons vivre-ensemble dans des institutions justes, il y a un pas que Rousseau ne franchit pas.

¹ Voir le discours de Nicolas Sarkozy à Charleville-Mézières le 24 décembre 2006, *infra*, p. 59-60.

² Meeting de Brest, 4 mai 2007.

³ Hannah Arendt, « Public Right and Private Interests. In response to Charles Frankel », in M. Mooney et F. Stuber (éd.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, New York, Columbia University Press, 1977, p. 103-108.

⁴ Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, trad. fr. M. Chrestien, Gallimard, «Essais», 1967, p. 97.

⁵ Voir par exemple Stéphane Beaud, Joseph Confavreux et Jade Lindgaard, *La France invisible*, La Découverte, « Cahiers libres », 2006, ou Guillaume le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Seuil, « La couleur des idées », 2007. Mais c'est Pierre Bourdieu qui a mis en avant cette thématique dans *La Misère du monde*. Seuil, « Libre examen », 1993.

- [6](#) *Essai sur la Révolution*, *op. cit.*, p. 201-202.
- [7](#) *Ibid.*, p. 160.
- [8](#) Hannah Arendt, « De l'humanité dans de "sombres temps" », *Vies politiques*, trad. fr. B. Cassin et P. Lévy, Gallimard, « Essais », 1974, p. 23.
- [9](#) Edgar Quinet, *La Révolution*, Belin, « Littérature politique », 1987, p. 499.
- [10](#) Hannah Arendt, *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 23.
- [11](#) *Condition de L'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 89-90.
- [12](#) Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, *op. cit.*
- [13](#) *Discours de Nicolas Sarkozy à Charleville-Mézières, le 24 décembre 2006, soir de Noël...*
- [14](#) Pierre Bourdieu (dir.), *La Misère du monde*, *op. cit.*
- [15](#) *Ibid.*, p. 16.
- [16](#) Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, II, 6, Aubier-Montaigne, 1967, p. 172.
- [17](#) Voir le *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004.
- [18](#) Voir *La Lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. fr. P. Rusch, Cerf, « Passages », 2000, et *La Société du mépris*, trad. fr. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix, La Découverte, « Armillaire », 2006. Voir également l'entretien accordé par Axel Honneth à *Philosophie Magazine*, n° 5, décembre 2006.
- [19](#) Axel Honneth, *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 155.
- [20](#) Voir l'entretien déjà cité d'Axel Honneth dans *Philosophie magazine*.
- [21](#) *Essai sur la Révolution*, *op. cit.*, p. 126.
- [22](#) *Ibid.*, p. 115.
- [23](#) *Émile*, *op. cit.*, livre IV, p. 303-304.
- [24](#) Jean-Jatques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*. Flammarion, « GF », 1993, p. 83-84.
- [25](#) Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1969, p. 262.
- [26](#) *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 2^e dialogue, Flammarion, « GF », 1999, p. 230.
- [27](#) *Essai sur l'origine des langues*, *op. cit.*, p. 84.

Le théâtre de la compassion

« [...] la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant. »

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*

L'historien grec Hérodote rapporte qu'à un moment particulièrement dramatique des Guerres Médiques, dix ans après la prise et la destruction de Milet en 494 av. J.-C. par les Perses¹, on représenta à Athènes une tragédie de Phrynikos intitulée *La Prise de Milet*. L'émotion des spectateurs fut immense et tout le théâtre fondit en larmes. Mais — chose apparemment surprenante — la pièce fut interdite et son auteur, loin d'être récompensé par un prix, fut frappé d'une amende de mille drachmes pour avoir rappelé aux Athéniens « les maux qui les concernaient en propre ». L'épisode est révélateur : si la pitié est — comme le rappelle Rousseau en qualifiant l'homme compatissant d'« animal spectateur » — liée à l'univers théâtral et plus précisément à l'antique tragédie grecque, elle ne s'y éprouve pas dans n'importe quelles conditions. Elle est l'affect tragique qui ne souffre pas cet « excès de douleur » qui amena les Athéniens à pleurer sur eux-mêmes. Éprouver de la pitié pour les malheurs des personnages sur la scène, ce n'est pas s'apitoyer sur ses propres malheurs. Si les spectateurs se reconnaissent dans les héros tragiques, leur implication ne repose pas sur la confusion du soi et de l'autre, du présent et du passé, mais plutôt sur un singulier mouvement de va-et-vient entre présence et absence : leurs émotions présupposent la conscience du fictif et c'est ce fictif qui est mis en scène. La pitié et la frayeur s'éprouvent ainsi au sein d'une configuration — d'un arrangement, d'un dispositif — où la dimension du « spectacle » est essentielle. La pitié exige que la souffrance soit donnée à voir à celui qui ne souffre pas ou qui souffre moins. La *Rhétorique*, on l'a déjà évoqué, précise que pour éprouver de la pitié, il ne faut pas être touché de trop près.

Le problème est aujourd'hui celui de la souffrance quotidiennement médiatisée, du spectacle véhiculé par les images photographiques et télévisuelles, les reportages, les vidéos. Faut-il n'y voir qu'un effet de la « société du spectacle », d'une société dont la logique « spectaculaire-marchande » est productrice d'illusion généralisée et où, à la limite, rien n'existe en dehors du spectacle ? Mais peut-il y avoir de la pitié sans ou hors spectacle ? Le spectateur qui regarde à distance celui qui souffre n'est pas toujours installé dans l'univers de la fiction : il est confronté, par le biais des images et des médias, à la souffrance réelle. L'éloignement de ce qui s'offre au regard n'est donc pas de même nature : « l'animal spectateur » n'est pas nécessairement au théâtre et le dispositif médiatique n'est pas le dispositif théâtral.

Le spectacle de la souffrance, qui engendre la pitié, requiert un public. Mais la notion de public ne se réduit pas à l'existence d'une masse indifférenciée : le spectacle créateur de « public », au sens par exemple où l'entendait Kant, résiste à la société du spectacle. Kant insistait sur l'usage public d'une raison qui n'est pas faite pour s'isoler, mais pour entrer en communauté avec les autres. La « manière de penser élargie » requiert que nous soyons capables de dépasser nos idiosyncrasies individuelles et d'envisager aussi le point de vue d'autrui.

En ce sens, l'idée d'un public qui juge et qui, pour cette raison, ne fait pas masse ouvre une perspective : elle est susceptible d'éviter le dérapage de l'homme compatissant vers l'homme compassionnel. Toutes ces questions relatives à la nature du regard éloigné, si contemporaines soient-elles, ne peuvent cependant être déployées qu'à partir d'une source originelle : celle de l'ancienne tragédie grecque.

La pitié tragique

Le théâtre est étymologiquement le lieu d'où l'on regarde (en grec: *theatron*) et sa fonction est de donner à voir, de mettre en forme — en « scène » — les actions des hommes, les conflits qui les opposent, les passions qui les habitent. La tragédie est, selon la définition canonique qu'en a donnée Aristote, une re-présentation (*mimesis*) qui, par la mise en œuvre de la pitié (*eleos*) et de la frayeur (*phobos*), opère l'« épuration » (*catharsis*) de ce genre d'émotions, de ce genre de troubles (*pathemata*)². Les deux affects spécifiques éprouvés par le spectateur au cours de la représentation tragique sont la pitié et la frayeur. Ce sont les ressorts émotionnels —« peines et désordres » — que la tragédie doit faire naître chez le spectateur et il revient au poète de les transmuier (transformer) en plaisir par le biais de la re-présentation.

La frayeur s'éprouve devant le malheur d'un semblable : elle naît de la reconnaissance du semblable dans l'autre souffrant. La pitié s'adresse à l'homme qui n'a pas mérité son malheur. La pitié consiste à trembler pour un autre, la frayeur consiste à trembler pour soi. Mais trembler pour soi implique qu'on ait reconnu le semblable dans l'autre souffrant : puisqu'il souffre, je pourrais souffrir aussi.

La question de l'identification est donc au cœur de l'effet tragique. Mais de quelle identification s'agit-il ? Certainement pas d'une identification sans distance qui ferait coïncider de manière fusionnelle les spectateurs avec les héros tragiques. C'est exactement ce que rappelle l'histoire de Phrynikos. En s'identifiant de trop près aux Milésiens, les Athéniens ont subverti le sens de l'action (du *drama*), ils ont été submergés sous le poids du *pathos*, de la souffrance. L'épisode révèle *a contrario* que la fonction de la tragédie n'était pas de provoquer — par un « excès de douleur » — une contagion émotionnelle paralysante mais de mettre à distance l'événement pour rendre le mode tragique opératoire. Le théâtre, c'est, comme le souligne Jean-Pierre Vernant, « l'univers du fictif » et la distance fictionnelle est la condition de toute re-présentation, elle est nécessaire à l'élaboration des affects de frayeur et de pitié : c'est elle qui fait de l'autre — fût-il un adversaire — un proche. La frayeur et la pitié ne sont pas « l'expérience pathologique du spectateur » mais le résultat d'une mise en forme, d'une élaboration spécifique. Elles sont le produit de l'activité mimétique qui les fait sortir de l'agencement des faits.

« Parce que la tragédie met en scène une fiction, les événements douloureux, terrifiants qu'elle donne à voir sur la scène produisent un tout autre effet que s'ils étaient réels. Chez le public, désengagé par rapport à eux, ils “purifient” les sentiments de crainte et de pitié qu'ils produisent dans la vie courante. S'ils les purifient, c'est qu'au lieu de les faire simplement éprouver, ils leur apportent par l'organisation dramatique une intelligibilité que le vécu ne comporte pas. Arrachées à l'opacité du particulier et de l'accidentel par la logique d'un scénario qui épure en simplifiant, condensant, systématisant, les souffrances humaines, d'ordinaire déplorées ou subies, deviennent dans le miroir de la fiction tragique objets d'une compréhension³. »

C'est pourquoi la tragédie ne requiert aucun débordement « pathétique » : elle s'ancre plutôt dans le « pathique » au sens d'un « éprouver-avec », d'un partage des émotions, d'un partage du sensible qui n'est pas de l'ordre de la contagion émotionnelle. La fiction n'est pas le réel : elle produit un effet *de*

réel. Elle nous touche, elle nous concerne mais elle implique un certain désengagement. Et, de manière très générale, la re-présentation n'est pas une image immédiate du réel, elle n'est pas une copie, un redoublement imitatif, une réplique à l'identique. La re-présentation, ce n'est pas la présence. De même, la reconnaissance du semblable, ce n'est pas l'identification.

Singulière critique alors que celle que Rousseau adresse au théâtre dans la *Lettre à d'Alembert*, s'il est vrai que le philosophe a toujours lié l'actualisation du principe de pitié à un mouvement de distanciation et à l'intervention de la réflexion. Pourtant, si Rousseau lie l'intensité de la « commisération » à l'identification avec la souffrance de l'autre, il condamne sans appel les effets de la représentation théâtrale. Loin de rendre les spectateurs plus sensibles aux maux d'autrui, la fiction théâtrale les dispense d'en faire l'épreuve dans le réel :

J'entends dire que la tragédie mène à la pitié par la terreur ; soit, mais quelle est cette pitié ? Une émotion passagère et vaine, qui ne dure pas plus que l'illusion qui l'a produite ; un reste de sentiment naturel étouffé bientôt par les passions ; une pitié stérile qui se repaît de quelques larmes, et n'a jamais produit le moindre acte d'humanité. [...] En donnant des pleurs à ces fictions, nous avons satisfait à tous les droits de l'humanité, sans avoir plus rien à mettre du nôtre ; au lieu que les infortunés en personne exigeraient de nous des soins, des soulagements, des consolations, des travaux qui pourraient nous associer à leurs peines, qui coûteraient du moins à notre indolence, et dont nous sommes bien aises d'être exemptés. On dirait que notre cœur se resserre, de peur de s'attendrir à nos dépens. Au fond, quand un homme est allé admirer de belles actions dans des fables, et pleurer des malheurs imaginaires, qu'a-t-on encore à exiger de lui ? N'est-il pas content de lui-même ? Ne s'applaudit-il pas de sa belle âme ? Ne s'est-il pas acquitté de tout ce qu'il doit à la vertu par l'hommage qu'il vient de lui rendre ? [...] Plus j'y réfléchis, et plus je trouve que tout ce qu'on met en représentation au théâtre, on ne l'approche pas de nous, on l'en éloigne⁴.

La bonne conscience est peut-être satisfaite, mais l'émotion passagère du spectateur ne laisse en rien préjuger de ce que pourraient être ses réactions face à des souffrances réelles et non plus fictives. S'identifier aux personnages qui souffrent sur la scène n'est qu'un leurre, verser des larmes de crocodile sur des malheurs purement imaginaires, c'est en quelque sorte se défausser et faire l'économie du réel. Plus encore : la reconnaissance du semblable par le biais de la fiction théâtrale n'est qu'un simulacre. Elle est même le comble de l'illusion. Le théâtre ne donne pas accès au monde, il n'éduque pas à la pitié et la séparation de la scène et de la salle confirme son irréalité. Du fait de ce partage (l'organisation spatiale elle-même est le symptôme de la division, de la séparation malheureuse), le théâtre ne fait pas accéder au réel, il nous en éloigne inexorablement.

La déréalisation est d'autant plus significative si l'on considère la nature des héros tragiques. À propos du *Mahomet* de Voltaire, Rousseau remarque que le personnage de Thyeste, auquel on a sans doute prêté trop peu d'attention, n'est ni un héros grandiose ni un modèle de vertu, encore moins un scélérat : c'est plutôt un homme ordinaire, dont la faiblesse intéresse « par cela seul qu'il est homme et malheureux ». Il nous paraît digne de pitié car « il tient de bien près à chacun de nous au lieu que l'héroïsme nous accable encore plus qu'il ne nous touche ; parce qu'après tout nous n'y avons que faire ». On recommandera alors aux auteurs dramatiques de descendre de leurs hauteurs et de nous « attendrir quelquefois pour la simple humanité souffrante, de peur que, n'ayant de pitié que pour les héros malheureux, nous n'en ayons jamais pour personne⁵ ». C'est la thématique de la ressemblance, de la reconnaissance du semblable, qui investit l'analyse de Rousseau : elle contribue à réconcilier, à réunir

ce que la fausse théâtralité — qui ne prend pour objets que des êtres d'exception, étrangers à notre commune humanité — sépare irrémédiablement.

C'est pourquoi le vrai spectacle sera celui de la fête qui réunit les consciences et les cœurs, qui incarne la communauté tout entière, réconciliée avec elle-même.

Mais n'adoptons point ces spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur ; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence de l'inaction ; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats, qu'affligeantes images de la servitude et de l'inégalité. Non, peuples heureux, ce ne sont pas là vos fêtes ! C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur. Que vos plaisirs ne soient efféminés ni mercenaires, que rien de ce qui sent la contrainte et l'intérêt ne les empoisonne, qu'ils soient libres et généreux comme vous, que le soleil éclaire vos innocents spectacles ; vous en formerez un vous-mêmes, le plus digne qu'il puisse éclairer. Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles ? Qu'y montrera-t-on ? Rien, si l'on veut⁶.

A l'artifice de la représentation fictive, Rousseau entend donc substituer le spectacle véritable, celui où le peuple se donne à voir à lui-même, sans médiations. Le théâtre est fermé, « exclusif » et excluant : il n'est pas *dans* la cité, à l'inverse de la fête à ciel ouvert, inclusive et englobante. Il est « à part ».

Du spectacle au spectaculaire

Cet apparent détour par Rousseau n'en est, de fait, pas un : la question de la société du spectacle est au cœur de son analyse. La visée de Rousseau est avant tout politique, même si sa condamnation de l'activité théâtrale est d'inspiration directement platonicienne. Platon excluait les poètes de la Cité parce que leur activité est une falsification — toujours pernicieuse — de la réalité. Elle ne produit qu'une illusion de vérité, une image déformée du réel. Ce sur quoi se greffe à l'évidence chez Rousseau, dans une perspective spécifiquement moderne, une interrogation sur le rapport de la société et du spectacle ou, pour le dire autrement, sur les rapports du spectacle et du spectaculaire. La pitié est-elle alors la disposition fondamentale de l'homme sensible, témoigne-t-elle d'une ouverture au sens de l'humain ? Ou n'est-elle que la posture de l'homme compassionnel en proie aujourd'hui à l'émotion médiatique ? Toute la question est de savoir si une émotion liée aux conditions du spectacle — et du spectaculaire — peut se transformer en détermination à agir.

La notion même de « spectacle » est plus complexe que ne le laissent supposer les critiques de la société du spectacle. Aristote, théorisant la tragédie, manifestait déjà un certain embarras devant la dimension visuelle de la mise en scène, ce qu'il appelait l'*opsis* (ce qui touche la vue). Elle était pour lui extérieure à la matière tragique car elle nécessitait des artifices, des accessoires, des machineries. En même temps, le « spectacle » « implique tout », puisqu'il définit à lui seul le mode d'être dramatique, il est à lui seul le mode d'être de la représentation. Certes, l'« agencement des faits » — et non le spectacle — est à la source de l'émotion tragique, à tel point que la frayeur et la pitié ne sont pas provoquées par la vue mais par l'écoute. Elles sont médiatisées par la parole. Mais peut-on faire abstraction de la vision ? De fait, la tragédie est à la fois un texte proposé à la réflexion et un art de la vue et de la séduction par la mise en scène : elle implique à la fois le plaisir de l'intellect et celui de la vision. Plus généralement, il n'est pas de société qui ne se donne en spectacle à elle-même, qui ne s'offre à la représentation.

Rousseau n'ignore pas que la pitié requiert la mise en relation d'un spectacle et d'un spectateur. Et si, à

la vue de la souffrance d'autrui, nous sortons momentanément de notre égoïsme, ce dernier reprend le dessus dès que le spectacle s'achève. Commentant l'exemple donné par Mandeville dans la *Fable des abeilles*, Rousseau relève l'ambiguïté de l'émotion éprouvée par celui qui, enfermé derrière des barreaux, s'apitoie devant le spectacle de l'enfant arraché à sa mère par une bête féroce. Sentiment altruiste devant un événement où aucun « intérêt personnel » n'entre en jeu et d'autant plus pathétique qu'il s'accompagne de l'impossibilité d'intervenir. Comme si, dans l'économie de la pitié, l'intensité de l'émotion éprouvée avait partie liée avec la suspension de l'action. Non seulement, on l'a vu, parce que la trop grande proximité avec ceux qui souffrent induit la confusion du moi et de l'autre mais surtout parce que — dans les conditions du spectacle médiatique — nous assistons, témoins impuissants, aux drames qui nous sont donnés à voir. On se souvient de la petite fille colombienne agonisant en direct sous une coulée de boue après l'éruption du volcan Nevado del Ruiz en 1985 et filmée par le caméraman impuissant à la secourir. Installés devant nos postes de télévision, nous sommes peut-être incités à agir mais le pouvons-nous et comment ? Pouvons-nous déborder le cadre « esthétique » au sens strict du terme pour accéder à des conditions éthiques et politiques ?

C'est la question fondamentale de la *catharsis* qui se trouve ici reposée dans le contexte singulier de la situation médiatique : la « monstration » médiatique de la souffrance peut-elle donner lieu à un processus cathartique ou relève-t-elle uniquement d'une instrumentalisation par le spectaculaire ? On peut en effet donner de la *catharsis* tragique — dont il faut rappeler qu'elle n'est ni une purgation morale ni une purification psychologique des passions — une lecture « politique »⁷. Car les deux affects de terreur et de pitié sont d'une nature particulière. Le premier fait signe vers la désagrégation, la déliaison, la dislocation de la communauté et le second vers la fusion communelle, l'immédiateté, la passion de l'Un : tous deux ruinent la possibilité du vivre-ensemble. C'est la raison pour laquelle aussi bien la contagion généralisée du souffrir-avec que le mouvement de la dispersion panique (qui est son symétrique inversé) doivent être « élaborés » et faire l'objet d'un traitement institutionnel, d'une refiguration. Encore faut-il rappeler que dans les conditions historiques déterminées de la cité grecque, la tragédie antique était une institution avant d'être un spectacle. Elle pourvoyait, par un travail tout à fait singulier sur l'assise mentale et affective du politique, à la constitution d'une identité civique afin que puisse advenir, au miroir de la tragédie, une véritable conscience de soi publique.

Traitement cathartique, traitement médiatique, traitement politique

Si ces conditions historiques et politiques sont bien entendu définitivement révolues, le problème posé par le traitement cathartique des affects de terreur et de pitié est encore très actuel. La récente occupation de la scène médiatique par les Enfants de don Quichotte est — par son ambiguïté même — presque un cas d'école. Certes ce n'est pas la première fois que se manifeste l'appel à la compassion publique par le biais de la télévision : le registre de l'humanitaire y a eu très fréquemment recours. On se souvient de l'action de l'abbé Pierre en faveur des sans-abri durant l'hiver 1954, de Bernard Kouchner devant les caméras de CNN, portant sur ses épaules un sac de riz au moment de l'opération « *Restore hope* » en 1993 pour nourrir les Somaliens affamés. « On risque moins de mourir sous l'œil des caméras », disait-il. On pourrait multiplier les exemples à l'infini, mais le problème se pose le plus souvent dans des termes à peu près identiques : *quid* de l'instrumentalisation médiatique d'une émotion passagère, liée à une perception dans l'instant, et qui ne peut s'inscrire dans la durée ? Émotion qui, par son intensité, suspend la capacité de réflexion et de jugement et qui de plus, quotidiennement sollicitée, finit par entraîner l'accoutumance, celle-là même que Rousseau cherchait à éviter lorsqu'il recommandait de ne pas « affliger » les regards d'Émile par des spectacles répétitifs. « Ce qu'on voit trop, on ne l'imagine plus, et ce n'est que l'imagination qui nous fait sentir les maux d'autrui [...]. Que

vosre élève connaisse donc le sort de l'homme et les misères de ses semblables ; mais qu'il n'en soit pas trop souvent le témoin ⁸. »

On pourrait objecter que le dramatique appel de l'abbé Pierre en février 1954 à Radio-Luxembourg a déclenché une impressionnante mobilisation charitable⁹. Mobilisation d'autant plus remarquable qu'un mois auparavant l'Assemblée nationale avait refusé de voter le milliard demandé sur les crédits HLM pour l'édification de cités d'urgence. De même, la catastrophe du tsunami de décembre 2004 a provoqué une déferlante de dons : à tel point que, ne parvenant plus à les utiliser de manière adéquate, certaines organisations humanitaires ont choisi d'en attribuer une partie à d'autres populations. Mais on n'a pas manqué de remarquer que le grand nombre de victimes occidentales avait contribué au retentissement planétaire de la catastrophe, survenue en pleine période de fêtes de fin d'année, et à son exceptionnelle couverture médiatique.

La « société du spectacle » peut-elle jouer en faveur des déshérités en éveillant la compassion par le biais du spectacle médiatique ? Facilite-t-elle le relais de la politique par d'autres moyens ? Induit-elle la reconnaissance de la réalité des problèmes recouverts par l'action charitable ? Peut-elle, dans certains cas, faire advenir cette « métabolisation » de la pitié que décrivait Rousseau ? Dans « l'intérêt » que le spectateur sensible « prend à tous les misérables, les moyens de finir leurs maux ne sont jamais indifférents pour lui », écrivait-il, cherchant ainsi à dépasser cette « pitié cruelle et stérile qui se contente de plaindre les maux qu'elle peut guérir¹⁰ » et à la transformer en action efficace.

À moins que le type de « faire voir » qu'engendre aujourd'hui la communication médiatique ne soit irrémédiablement voué à s'épuiser immédiatement dans l'instant... La compassion, dans son usage spectaculaire, n'est-elle jamais que le substitut de l'impuissance ou de l'inaction politiques ? Roland Barthes, dans un texte de *Mythologies* consacré à la sémiologie du mythe de l'abbé Pierre, s'interrogeait sur cette « identité spectaculaire ». Je m'inquiète, écrivait-il, « d'une société qui consomme si avidement l'affiche de la charité, qu'elle en oublie de s'interroger sur ses conséquences, ses emplois et ses limites. J'en viens alors à me demander si la belle et touchante iconographie de l'abbé Pierre n'est pas l'alibi dont une bonne partie de la nation s'autorise, une fois de plus, pour substituer impunément les signes de la charité à la réalité de la justice¹¹ ».

Prenons le cas des Enfants de don Quichotte. Leur charte — qui ne fait pas appel à la charité publique — demande à l'État de mettre en place une politique garantissant l'accès de tous à un vrai logement, à travers un certain nombre de mesures : ouverture 24 heures sur 24 des structures d'hébergement, accueil menant à terme à des solutions stables, création immédiate d'offres de logements temporaires, de logements sociaux pour les ménages les plus pauvres, développement de formes alternatives d'habitat (maisons-relais, habitats semi-collectifs), droit au logement opposable sur tout le territoire. « Tout citoyen ne pouvant pas se loger décemment par ses propres moyens doit pouvoir obtenir une proposition de logement, et à défaut saisir le juge. Les pouvoirs publics doivent avoir une obligation de résultat, comme pour le droit à l'éducation et aux soins. Il est temps de marquer une volonté politique pour prendre cette décision, et mettre en place un calendrier de mise en œuvre. »

La société civile fait ainsi irruption dans le débat politique et son action est suivie, dès janvier 2007, d'un certain nombre de propositions du gouvernement prenant appui sur la charte du canal Saint-Martin : réforme des services d'hébergement et de l'aide aux SDF, déblocage d'une enveloppe pour l'aide d'urgence, élaboration d'une loi sur le logement opposable (votée en mars 2007). Sans la surmédiatisation qui a accompagné cette opération, quels auraient été les résultats ? Nicole Maestracci,

présidente de la FNARS,¹² mandatée par le gouvernement pour trouver une solution durable au problème des sans-abri, relève l'ambiguïté de la situation. D'un côté, la pression médiatique a permis d'obtenir de la part du gouvernement des moyens qu'il refusait jusqu'alors. Mais la surmédiatisation a installé en même temps le débat, dans l'urgence, sans aborder l'organisation de politiques du logement durables. Ce n'est pas tant la responsabilité des Enfants de don Quichotte qui est en question, mais celle des médias qui ne s'intéressent qu'à la dimension spectaculaire de la réalité, et plus encore celle des politiques qui ne légifèrent que face à la pression de l'événement¹³.

On peut en effet douter de l'efficacité politique d'une mesure comme le droit au logement opposable, dont on sait qu'il requiert, pour les demandeurs, d'interminables procédures judiciaires et administratives. Elle ne se substitue pas à la nécessité, en amont, de construire des logements sociaux et de faire appliquer, par exemple, la loi SRU¹⁴. Par ailleurs, si la montée de la précarité du logement est l'évident corrélat des nouvelles formes de précarité sociale, on ne peut traiter la première sans se soucier des autres. Il s'avère surtout que les dispositifs d'insertion opèrent toujours dans la longue durée et pas seulement dans l'urgence qui accompagne trop souvent la surmédiatisation et disparaît avec elle. De là à penser le lien qui unit le penchant compassionnel nourri par la politique-spectacle et un régime de temporalité investi par le «présentisme¹⁵», il n'y a qu'un pas. Nous vivons dans un présent perpétuel qui absorbe les autres dimensions temporelles — le passé et le futur — et qui se caractérise à la fois par l'hypertrophie de l'instant et par sa vacuité, son aptitude à accueillir tout ce qui passe. L'économie médiatique favorise la consommation de l'éphémère et le regard compassionnel s'insère à merveille dans ce dispositif. Il a aussi partie liée — et cela prolonge, quoi qu'on en dise, les analyses de Tocqueville sur les mutations temporelles liées à l'émergence de la démocratie moderne — avec les formes de flexibilité qui infléchissent aujourd'hui notre rapport au temps. Le regard compassionnel est le répondant — dans l'éphémère — de ces nouvelles mobilités, ainsi que des « valeurs et des humeurs publiques changeantes¹⁶ ».

Que les Enfants de don Quichotte aient réussi en quelques semaines à mobiliser une attention que les associations travaillant depuis des années sur le terrain n'étaient jamais parvenues à susciter est un fait indéniable. Il laisse pourtant irrésolu le problème de la capacité *politique* de la compassion : c'est-à-dire de sa capacité à faire advenir des solutions politiques aux problèmes qu'elle a pu contribuer à porter au jour, dans la lumière de l'espace public. Précisément, la compassion peut-elle être transportée dans l'espace public ? On se souvient de la façon dont Arendt analysait ce transport : ses effets sont comparables à ce qui advient lorsque le bien sort de sa réclusion pour jouer un rôle public. « La bonté qui paraît au grand jour n'est plus de la bonté, même si elle reste utile en tant que charité organisée ou comme acte de solidarité. » Plus encore, le bien cesse alors d'être bon, « il se corrompt intérieurement et, partout où il va, porte sa corruption¹⁷ ». En février 1954, l'abbé Pierre en appela à « l'insurrection de la bonté » : il fut manifestement entendu puisque 500 millions de francs en dons furent alors recueillis. Mais jamais cette insurrection de la bonté ne se transforma en politique publique.

Où se situe l'action des Enfants de don Quichotte ? Est-elle le dernier (c'est-à-dire le plus récent) avatar du «charity business » ou bien marque-t-elle un réel infléchissement des pratiques d'intervention de la société civile dans l'espace politique ? Les acteurs des nouveaux mouvements énoncent leurs modalités d'action avec un grand pragmatisme : ils prétendent retourner au profit de leur action les stratégies communicationnelles et les armes qu'ils critiquent. En témoignent les propos de cette militante : « On est né dans une société du spectacle... Je suis moi-même issue de la communication et de la mise en scène et je viens de trouver la meilleure application de mes compétences en travaillant directement à partir de la matière de notre société, en réalisant véritablement une sculpture sociale. Génération

Précaire est ma plus belle mise en scène, même si cela peut surprendre ¹⁸. »

Mais en visant la satisfaction immédiate plutôt que la construction dans la durée, ce type d'action manifeste toute son ambiguïté : apprentissage ou dévoiement d'une action politique qui ne peut opérer que dans le long terme ? Est-ce la mise en question ou bien le reflet des contraintes du spectaculaire ? S'agit-il d'une certaine manière d'user du temps ou bien de la soumission au règne de l'éphémère ? Dans le premier cas — et à considérer la politique comme un art du temps, de la saisie du moment opportun, du *kairos* —, ce mode d'intervention peut s'inscrire dans une logique de l'action efficace. Dans le second cas, il est voué à disparaître, englouti sous la promotion médiatique du « temps réel ».

Le traitement cathartique des affects par la tragédie grecque avait pour objet — et pour effet — de faire accéder les citoyens à une prise de conscience de soi publique. L'élaboration des sentiments collectifs — par le prisme de la terreur et de la pitié — tendait à opérer un certain « réglage » du *logos* (de la raison) et des affects.

L'exposition médiatique procède à l'inverse. Elle donne lieu à une autre forme de décharge : soit quelle libère les peurs et les fantasmes des individus soit qu'elle les affranchisse momentanément de leur culpabilité en leur donnant bonne conscience. On a vu les deux mécanismes successivement à l'œuvre lors de l'affaire d'Outreau : la compassion pour les enfants victimes fut d'abord portée à son comble, en raison de la « grande peur » qu'engendre la pédophilie. Cette dernière déclenche la panique car elle fait signe vers un effondrement des principes fondateurs et des structures fondamentales de toute société humaine, à savoir l'ordre symbolique de la parenté et de la filiation qui permet aux sujets humains de se constituer en tant que tels. Dans un second temps, lui a succédé un nouvel emballement émotionnel : une déferlante compassionnelle pour les accusés innocents, assortie de la désignation d'un nouveau coupable, en la personne du juge Burgaud. Mécanisme inverse, donc, de celui qui régissait la *catharsis* tragique : non plus mise à distance des affects afin que puisse s'y opérer le travail du rationnel, mais hypertrophie de l'émotion saisie uniquement dans l'instantané de l'image¹⁹.

¹ Milet était une cité d'Asie Mineure alliée aux Athéniens.

² Aristote, *La Poétique*, chap. VI, édition de R. Dupont-Roc et J. Lallot, Seuil, «Poétique», 1980, p. 53.

³ Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, La Découverte, 2003, tome II, p. 88-89.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, H. Immirion, « Garnier-Flammarion », 1967, p. 78-79.

⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁶ *Ibid.*, p. 233-234.

⁷ Je renvoie à mon ouvrage *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Seuil, «La couleur des idées», 1995, rééd. Flammarion, « Champs », 1999, et plus particulièrement au chapitre 3, « L'abîme de la socialité dans la constitution du vivre-ensemble ».

[8](#) *Émile*, *op. cit.*, livre IV, p. 273.

[9](#) « Mes amis, au secours! Une femme vient de mourir gelée cette nuit à 3 heures sur le trottoir en serrant dans sa main le papier par lequel, avant-hier, on l'avait expulsée. Chaque nuit, ils sont plus de 2 000 recroquevillés sous le gel, sans toit, sans pain ... Plus d'un presque nu ... Il nous faut pour ce soir, et au plus tard pour demain, 5 000 couvertures ... »

[10](#) *Émile*, *op. cit.*, livre IV, p. 30.

[11](#) Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, « Pierres vives », 1957, p. 59

[12](#) Fédération nationale des associations d'accueil et de réinsertion sociale.

[13](#) Voir l'entretien donné au magazine *Regards* le 1^{er} mars 2007.

[14](#) L'article 55 de la loi SRU de décembre 2000 fait obligation aux communes de plus de 3500 habitants (1 500 en Ile-de-France), comprises dans une agglomération de plus de 50 000 habitants comprenant au moins une commune de 15 000 habitants, de construire 20 % de logements sociaux. Cette obligation peut être remplacée par le paiement d'une taxe annuelle. Un certain nombre d'amendements ont été votés depuis, prenant notamment en compte dans les 20 % les logements HLM vendus à leurs occupants ainsi que certaines catégories de logements neufs accessibles à la propriété.

[15](#) Voir François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, « La librairie du XXI^e siècle », 2003.

[16](#) Manuel Castells, *L'Ere de l'information*, Fayard, 1998, tome I, p. 527.

[17](#) Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 86 et 89-90.

[18](#) Interview donnée au magazine *Regards*, 1^{er} mars 2007.

[19](#) Voir le livre d'Antoine Garapon et Denis Salas, *Les Nouvelles Sorcières de Salem. Leçons d'Outreau*, Seuil, 2006.

Éprouver et agir

« Toutes les passions rapprochent les hommes que la nécessité de chercher à vivre force à se fuir. Ce n'est ni la faim ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère qui leur ont arraché les premières voix. »

Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*

« Il est vrai que la politique se fait avec la tête mais il est très certain qu'elle ne se fait pas avec la tête *seulement*. »

Max Weber, *Le Savant et le politique*

Le déferlement compassionnel auquel notre société est aujourd'hui en proie rassemble tous les symptômes d'une grande confusion. Confusion de la sympathie (au sens originel du terme) et de la fusion affective, de l'émotion et de l'analyse, de la saisie en « temps réel » et du temps différé nécessaire à la compréhension, de la morale et de la politique, des satisfactions pulsionnelles immédiates et du sens de l'action dans un monde commun. Il est certain que le triomphe de la similitude — dans lequel s'inscrit le penchant compassionnel — ouvre la voie à tous les dérapages et en particulier, comme le montre l'actualité, aux dérapages politiques. La « politique » compassionnelle est le contraire d'une politique, la « démocratie » compassionnelle est une démocratie dévoyée, la morale compassionnelle est un substitut affaibli et détourné de ce que Max Weber appelait « l'éthique de conviction », laquelle se voulait au moins fidèle à une exigence inconditionnelle : le devoir, l'idéal, la religion, la grandeur d'une « cause », etc.

La figure de l'« homme compassionnel » est au cœur d'une configuration complexe, issue de la révolution anthropologique moderne et retravaillée par les nouvelles mutations du monde contemporain. S'y enchevêtrent la rancœur liée au désir d'égalité, les processus de déliaison qui se conjuguent à la massification, la rupture des solidarités et le triomphe de la « mobilité » et surtout la promotion de l'individu souffrant au détriment de l'individu agissant. Encore faut-il, à propos de cette dernière opposition, ajouter un rectificatif de taille. La promotion de l'homme souffrant va aussi de pair avec celle d'un certain type d'homme « agissant », mais pas n'importe lequel : celui de l'« entrepreneur », pour qui « l'esprit d'entreprise » tient lieu de sésame. Dès lors, la capacité politique du citoyen — figure privilégiée de l'être agissant — devient bien peu de choses au regard de cette efficacité érigée en modèle dans un « vivre-ensemble » compétitif¹. On le constate chaque jour dans la politique du gouvernement Sarkozy, du moins dans ce que nous pouvons en saisir au moment où j'écris ces lignes : l'empathie compassionnelle, qui succède instantanément, quasiment en temps réel, à chaque fait divers, et le pragmatisme tous azimuts font apparemment très bon ménage ...

En bref, si toutes ces déclinaisons du « compassionnel » révèlent les pathologies de la société contemporaine, le remède consiste-t-il à bannir le sentiment — et plus particulièrement la compassion — du champ éthique et politique ?

Ce qui est en cause, ce n'est bien entendu pas l'affect en tant que tel, la sensibilité partagée qui nourrit le lien humain. Car rien n'est moins abstrait que la problématique de la réciprocité éthique. Un auteur comme Axel Honneth l'a bien vu qui l'enracine dans la sphère primordiale de la communauté affective :

c'est de là que vient la sécurité émotionnelle sans laquelle aucune reconnaissance sociale n'est possible. Ricœur appelle « sollicitude » cette « spontanéité bienveillante », cette capacité d'être « affecté » qui fonde la réciprocité dans l'échange. « Ce que la souffrance de l'autre [...] descende dans le soi, ce sont des sentiments spontanément dirigés vers autrui² » Encore faut-il que des « institutions justes » étendent au champ des rapports interhumains — c'est-à-dire du vivre-ensemble — ce que la sympathie pour l'autre souffrant a ouvert dans les rapports entre les personnes. C'est l'institution qui introduit l'élément du tiers, qui fait médiation et introduit la distance, qui déborde l'instantanéité pour inscrire l'action dans la durée et lui donner son sens³. C'est elle qui opère le passage du pouvoir être-affecté au pouvoir-agir.

L'absence d'émotion n'est pas, comme le souligne Hannah Arendt, à la source de la rationalité et elle ne la renforce pas davantage. Si nous sommes les spectateurs d'une « tragédie insupportable », « le détachement et la sérénité » — lorsqu'ils sont le fait d'une évidente incompréhension et non le résultat du contrôle de soi — peuvent sembler terrifiants. Considérée sous cet angle, l'indifférence est le signe de l'inhumanité. Elle ne prélude pas au jugement. Bien au contraire, elle amoindrit le discernement, l'aptitude au penser critique, et entrave la conscience des responsabilités. Pouvoir être « touché par l'émotion » est à l'inverse la condition d'une ouverture au monde et donc d'une réaction « raisonnable ». Les Grecs ne l'ignoraient pas, qui faisaient de la « juste colère » la marque d'une humanité qui demande reconnaissance. Supporter « sans riposte l'outrage, voir avec indifférence les siens outragés, c'est montrer une âme servile⁴ ». N'être « affligé » par rien ne convient guère à des êtres qui partagent et habitent un monde commun.

À cet égard, il en va de la compassion comme de la colère ou de l'indignation. C'est un mode de connaissance qui, pour reprendre le mot de Merleau-Ponty, ne convient pas mal « quand il s'agit du fondamental ». Mais qui dit « mode de connaissance » entend — implicitement — qu'il n'a pas grand-chose à voir avec les effusions du sentiment. Rousseau n'a cessé de nous mettre en garde : le sentiment ne fait pas tout. Nous ne sommes sans doute pas maîtres de sentir ou de ne pas sentir, d'être affectés ou non par les objets qui nous entourent, mais nous avons le pouvoir d'examiner ce que nous sentons et nous prétendons « à l'honneur de penser⁵ ». Lorsqu'il s'agit du spectacle de la souffrance, fût-elle extrême, la sentimentalité n'en réduit pas l'horreur. Pas plus qu'elle n'est apte à affronter les problèmes réels. Soutenir que la compassion est le ressort *anthropologique* de la reconnaissance du semblable, ce n'est pas pour autant lui donner une pertinence politique. Sauf à fabriquer des leurres dont l'inanité se révèle chaque jour. Mais cela ne nous dispense pas de chercher comment — à partir de ce qui nous constitue dans notre humanité — nous pouvons frayer les voies et nous donner les moyens d'une action efficace.

¹ Dans un discours tenu le jour de la rentrée scolaire, le mardi 4 septembre 2007, le président de la République s'est adressé en ces termes aux enfants d'un collège de Blois : « Il faut que nos enfants rencontrent des entrepreneurs qui leur feront partager leur amour de la beauté, de la vérité. »

² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, « L'ordre philosophique », 1990, p. 224.

³ Je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Seuil, « La couleur des idées », 2006.

⁴ Aristote, *Éthique de Nicomaque*, IV, 5, Flammarion, « Garnier-Flammarion », 1965, p. 111.

[5](#) *Émile*, *op. cit.*, livre IV, p. 327.

Du même auteur

Aux éditions du Seuil

D'une mort à l'autre. Précipices de la Révolution 1989

Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique. « La couleur des idées », 1995, Flammarion, «Champs», 1999

Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité « La couleur des idées », 2006

Chez d'autres éditeurs

La Persévérance des égarés Christian Bourgois, 1992

Aux tard venus. Paroles d'aube, « L'adieu au siècle », 1998

Le Dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun. Aubier, 1999; Flammarion, «Champs», 2002

Merleau-Ponty La chair du politique Michalon, 2001

Fragile humanité Aubier, «Alto», 2002

Doit-on moraliser la politique ? Bayard, « Le Temps d'une question », 2002

Pourquoi les hommes font-ils la guerre ? Gallimard-Jeunesse, « Chouette penser ! », 2006

ISBN 978-2-02-095976-6

© Editions du Seuil, Janvier 2008

c‡s