

8. LA COMPASSION

André Comte-Sponville

Ancien élève de l'École Normale Supérieure et agrégé de philosophie, André Comte-Sponville fut longtemps métré de conférences à l'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Il se consacre aujourd'hui à l'écriture. Il a également publié, aux PUF, un *Traité du désespoir et de la béatitude* et un *Dictionnaire philosophique*.

La compassion a mauvaise presse : on n'aime guère en être l'objet, ni même la ressentir. Cela la distingue fort nettement, par exemple, de la générosité. Compatir c'est souffrir avec, et toute souffrance est mauvaise. Comment la compassion serait-elle bonne ?

Pourtant le langage nous avertit, là encore, de ne pas la rejeter trop vite. Ses contraires, lit-on dans nos dictionnaires, sont dureté, cruauté, froideur, indifférence, sécheresse de cœur, insensibilité... Cela rend la compassion aimable, au moins par différence. Puis son presque synonyme, en tout cas son doublet étymologique, est *sympathie*, qui dit en grec, exactement, ce que *compassion* dit en latin. Cela devrait la recommander à notre attention : en un siècle où la sympathie joue un si grand rôle, comment se fait-il que la compassion soit si mal perçue ? C'est sans doute que l'on préfère les sentiments aux vertus. Mais que penser alors de la compassion, s'il est vrai, comme je vais essayer de le montrer, qu'elle appartient à ces deux ordres ? N'est-ce pas là, dans cette ambiguïté, qu'elle trouve une partie de sa faiblesse et l'essentiel de sa force ?

Mais un mot, d'abord, sur la sympathie. Quelle qualité plus séduisante ? Quel sentiment plus agréable ? Ce mélange déjà est singulier, qui en fait le charme : la sympathie est à la fois une qualité (quand on la suscite, quand on *est* sympathique) et un sentiment (quand on la ressent, quand on *a* de la sympathie). Et comme cette qualité et ce sentiment se répondent, presque par définition, la sympathie fait entre deux individus, et souvent dans les deux sens, comme une rencontre heureuse. C'est un sourire de la vie, comme un cadeau du hasard. Que la sympathie pourtant ne prouve rien, c'est ce que chacun sait, mais qui n'en prouve pas davantage. Un

salaud peut être sympathique ? Bien sûr, au premier abord, et même au second. Mais un salaud, on l'a vu, peut aussi être poli, fidèle, prudent, tempérant, courageux... Et pourquoi pas généreux, parfois, et juste, à l'occasion ? Cela fait un tri, toutefois, entre les vertus complètes, comme dirait Aristote, celles qui suffisent à attester de la valeur d'un être, comme la justice et la générosité (le salaud ne peut être juste ou généreux que de loin en loin, et cesse alors, au moins de ce point de vue, d'en être un), et les vertus partielles, celles qui, à les considérer isolément, sont compatibles avec la plupart des vices et des ignominies. Un salaud peut être fidèle et courageux ; mais s'il était toujours juste et généreux, ce ne serait plus un salaud. L'hypothèse du salaud sympathique, qui est plus qu'une hypothèse, prouve donc seulement que la sympathie n'est pas une vertu complète, ce qui est clair, mais non qu'elle n'est pas une vertu du tout, ce qui reste à examiner.

Qu'est-ce que la sympathie ? C'est la participation affective aux sentiments d'autrui (être en sympathie c'est sentir ou ressentir ensemble, ou de la même façon, ou l'un par l'autre), ainsi que le plaisir ou la séduction qui en résultent. Dès lors, comme l'a bien vu Max Scheler, la sympathie ne vaut que ce que valent ces sentiments, s'ils valent quelque chose, ou en tout cas ne saurait inverser leur valeur. « Partager la joie que quelqu'un éprouve à la vue du mal, (...) partager sa haine, sa méchanceté, sa mauvaise joie — tout cela n'a certainement rien de moral. »^[1] C'est pourquoi la sympathie ne saurait, en tant que telle, être une vertu : « La sympathie pure et simple ne tient, comme telle, aucun compte de la valeur et de la qualité des sentiments des autres. (...) Elle est, dans toutes ses manifestations, totalement et par principe indifférente à la valeur. »^[2] Sympathiser, c'est sentir ou ressentir avec. Que cela puisse ouvrir à la morale, certes, puisque c'est déjà sortir, au moins partiellement, de la prison du moi. Reste à savoir *avec quoi* l'on sympathise. Participer à la haine d'autrui, c'est être haineux. Participer à la cruauté d'autrui, c'est être cruel. Ainsi celui qui sympathise avec le tortionnaire, participant à sa jouissance sadique, ressentant l'excitation qu'il ressent, partage aussi sa culpabilité ou, à tout le moins, sa malignité. Sympathie dans l'horreur : horrible sympathie !

On comprend tout de suite qu'il en va différemment de la compassion. Elle est pourtant l'une des formes de la sympathie : la compassion c'est la sympathie dans la douleur ou la tristesse^[3], c'est la participation, autrement dit, à la souffrance d'autrui. Mais justement : si toutes les souffrances ne se valent pas, s'il y a, même, de mauvaises souffrances (ainsi la souffrance de l'envieux, face au bonheur d'autrui), elles n'en sont pas moins souffrances pour autant, et toute souffrance mérite compassion. Il y a là une asymétrie bien remarquable. Tout plaisir est un bien, mais point toujours, tant s'en faut, un bien moral (la plupart de nos plaisirs sont moralement indifférents), ni même, pensez au plaisir du tortionnaire, un bien

moralement acceptable. La sympathie dans le plaisir ne vaut donc que ce que vaut le plaisir en question, ou plutôt, si elle peut parfois valoir davantage (il peut être louable de participer au plaisir, même moralement indifférent, d'autrui : c'est le contraire de l'envie), c'est dans la mesure seulement où ce plaisir n'est pas moralement perverti, c'est-à-dire dominé par la haine ou la cruauté. Toute souffrance au contraire est un mal, et un mal moral, non certes qu'elle soit toujours moralement condamnable (il y a beaucoup de souffrances innocentes, et d'autres vertueuses ou héroïques), mais en ceci qu'elle est toujours moralement regrettable : la compassion est ce regret, ou plutôt ce regret est la forme minimale de la compassion.

« Partager la joie que A éprouve à la vue du mal dont B est victime, demande Max Scheler, est-ce faire preuve d'une attitude morale ? »^[4] Bien sûr que non. Mais participer à la souffrance de B, bien sûr que oui !

Est-ce le cas pourtant si la souffrance de B est une souffrance mauvaise, par exemple s'il souffre du bonheur de C ? La compassion répond par l'affirmative, et c'est ce qui la rend si miséricordieuse. Partager la souffrance d'autrui, ce n'est pas l'approuver ni partager ses raisons, bonnes ou mauvaises, de souffrir : c'est refuser de considérer une souffrance, quelle qu'elle soit, comme un fait indifférent, et un vivant, quel qu'il soit, comme une chose. C'est pourquoi dans son principe elle est universelle, et d'autant plus morale qu'elle ne se soucie pas, c'est où elle mène à la miséricorde, de la moralité de ses objets. C'est toujours la même asymétrie, entre plaisir et souffrance. Sympathiser avec le plaisir du tortionnaire, avec sa joie mauvaise, c'est partager sa culpabilité. Mais avoir de la compassion pour sa souffrance ou sa folie, pour tant de haine en lui, tant de tristesse, tant de misère, c'est être innocent du mal qui le ronge, et refuser, à tout le moins, d'ajouter la haine à la haine. Compassion du Christ, pour ses bourreaux ; du Bouddha, pour les méchants. Ces exemples nous écrasent ? Par leur hauteur, sans doute, mais c'est donc aussi que nous la percevons. La compassion est le contraire de la cruauté, qui se réjouit de la souffrance d'autrui, et de l'égoïsme, qui ne s'en soucie pas. Aussi assurément ce sont là deux défauts, aussi assurément la compassion est une qualité. Une vertu ? L'Orient (spécialement l'Orient bouddhiste) répond que oui, et la plus grande de toutes peut-être^[5]. Quant à l'Occident, il est plus nuancé, et c'est ce qu'il faut brièvement examiner.

Depuis les stoïciens jusqu'à Hannah Arendt (en passant par Spinoza et Nietzsche), on n'en finirait pas d'évoquer les critiques de la compassion ou, pour utiliser le mot le plus souvent employé par ses détracteurs, de la pitié. Critiques de bonne foi, presque toujours, et légitimes bien souvent. La pitié est une tristesse que l'on ressent face à la tristesse de l'autre : cela ne sauve pas celle-ci, qui demeure, ni ne

justifie celle-là, qui s'y ajoute. La pitié ne fait qu'augmenter la quantité de souffrance dans le monde, et c'est ce qui la condamne. A quoi bon entasser tristesse sur tristesse, malheur sur malheur ? Le sage est sans pitié, disaient les stoïciens, puisqu'il est sans chagrin^[6]. Non, certes, qu'il ne veuille secourir son prochain ; mais il n'a pas besoin pour cela de la pitié : « Plutôt que de plaindre les gens, pourquoi ne pas les secourir, si on le peut ? Ne pouvons-nous être généreux sans éprouver de la pitié ? Nous ne sommes pas tenus à prendre pour nous les chagrins des autres ; mais, si nous le pouvons, à soulager les autres de leur chagrin. »^[7] Action, donc, plutôt que passion, et généreuse plutôt que pitoyable. Oui, quand la générosité existe, et quand elle suffit. Mais autrement ?

Spinoza, dans ces domaines, est bien proche des stoïciens. On cite souvent — que ce soit pour s'en réjouir ou pour s'en offusquer — sa condamnation de la *commiseratio* : « La pitié, chez un homme qui vit sous la conduite de la raison, est en elle-même mauvaise et inutile »^[8], ce pourquoi le sage « s'efforce, autant qu'il le peut, de n'être pas touché »^[9] par elle. Quelque chose d'essentiel se dit là. La pitié est une tristesse (c'est une tristesse née, par imitation ou identification, de celle d'autrui)^[10]. Or c'est la joie qui est bonne, c'est la raison qui est juste : l'amour et la générosité, non la pitié, doivent nous pousser à aider nos semblables, et y suffisent^[11]. Du moins ils suffisent chez le sage, c'est-à-dire chez celui, comme dit souvent Spinoza, qui « vit sous la seule conduite de la raison ». C'est à quoi peut-être la sagesse se reconnaît : ce pur accueil du vrai, cet amour sans tristesse, cette légèreté, cette générosité sereine et joyeuse... Mais qui est sage ? Pour tous les autres, et c'est ce qu'on oublie trop souvent, c'est-à-dire pour nous tous (puisque nul n'est sage en entier), la pitié vaut mieux que son contraire et même que son absence : « Je parle ici expressément, précise Spinoza, de l'homme qui vit sous la conduite de la raison. Pour celui qui n'est mû ni par la raison ni par la pitié à être secourable aux autres, on l'appelle justement inhumain, car il ne paraît pas ressembler à un homme. »^[12] Si bien que, sans être une vertu, la pitié « est bonne cependant »^[13], au même titre d'ailleurs que la honte ou le repentir^[14] : parce qu'elle est facteur de bienveillance et d'humanité^[15]. Spinoza, quoi qu'on en ait dit, est ici à l'opposé de Nietzsche : il ne s'agit pas de renverser les valeurs ou les hiérarchies^[16], mais simplement d'apprendre à pratiquer dans la joie — c'est-à-dire par amour ou par générosité — ce que les honnêtes gens s'efforcent le plus souvent de pratiquer dans la tristesse, c'est-à-dire par devoir ou par pitié. « Il y a une bonté qui assombrit la vie, écrira Alain dans un très spinoziste propos de 1909, une bonté qui est tristesse, que l'on appelle communément pitié, et qui est un des fléaux de l'humain. »^[17] Oui. Cela toutefois vaut mieux que cruauté et égoïsme, comme Montaigne et Spinoza l'ont vu, et comme Alain le confirme : « Évidemment la pitié, chez un homme injuste ou tout à fait irréfléchi, vaut mieux qu'une insensibilité de

brute. »^[18] Cela n'en fait pas encore une vertu : ce n'est que tristesse et passion. « La pitié ne va pas loin », dira encore Alain^[19]. C'est pourtant mieux que rien : ce n'est qu'un début, mais c'en est un. C'est où Spinoza est le plus éclairant peut-être. Entre la morale du sage et la morale de tout le monde^[20], il y a certes une différence importante quant aux affects mis en œuvre (devoir et pitié d'un côté, amour et générosité de l'autre : tristesse ou joie) ; mais guère, quant aux actions : l'amour libère de la loi mais sans l'abolir, et en l'inscrivant, bien au contraire, « au fond des cœurs »^[21]. La loi ? Quelle loi ? La seule que Spinoza ait faite sienne, qui est de justice et de charité^[22]. La raison et l'amour y suffisent, chez le sage ; mais la pitié y conduit, chez les autres. Bien présomptueux qui prétendrait s'en passer !

Au reste, je ne suis pas sûr que la pitié ou la tristesse épuisent le tout de ce que j'entends par compassion. Ne peut-il exister aussi une espèce de compassion sinon joyeuse, du moins positive, qui serait moins souffrance subie que disponibilité attentive, moins tristesse que sollicitude, moins passion que patience et écoute ? C'est peut-être ce que Spinoza visait sous le nom de *misericordia*, que l'on traduit ordinairement par miséricorde, c'est le plus facile, mais qui me paraît plus proche (puisque les notions de faute et de pardon, essentielles à la miséricorde, n'y apparaissent pas) de ce que j'entends par compassion, dont je traduirai ainsi la définition : « La compassion [*misericordia*] est l'amour en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il se réjouisse du bonheur d'autrui et s'attriste de son malheur. »^[23] Il est vrai qu'au sens usuel, la compassion vaut plutôt, voire exclusivement, pour le malheur d'autrui, non pour son bonheur. Mais l'hésitation semble exister chez Spinoza, puisque celui-ci nous dit aussi, curieusement, qu'entre la *commiseratio* et la *misericordia*, c'est-à-dire, dans notre traduction, entre la pitié et la compassion, « il ne paraît y avoir aucune différence, sinon peut-être que la pitié a rapport à une affection singulière, la compassion à une disposition habituelle à l'éprouver »^[24] — curieusement, disais-je, puisque c'est supposer que la pitié, elle aussi, devrait pouvoir non seulement s'attrister du malheur d'autrui, mais encore, comme la *misericordia*, se réjouir de son bonheur, ce qui excède l'usage ordinaire — et même spinoziste — du mot. Mais après tout qu'importe l'usage, si l'on s'entend sur les définitions ? Ce qui m'éclaire dans celles, parallèles, de la compassion et de la pitié, c'est que la pitié (*commiseratio*) est définie comme tristesse, alors que la compassion (*misericordia*) est définie comme amour, c'est-à-dire, d'abord, comme joie^[25]. Cela ne supprime pas la tristesse de la compassion, que chacun peut expérimenter (quand on se réjouit de l'existence de quelqu'un, c'est-à-dire quand on l'aime, on est triste de le voir souffrir)^[26], mais en change pourtant l'orientation, me semble-t-il, et la valeur. Car l'amour est une joie^[27], et quand bien même la tristesse l'emporterait, dans la compassion comme dans la pitié, ce sont du moins tristesses sans haine^[28], ou qui ne sont haines que du malheur, non du malheureux,

et occupées plutôt à l'aider qu'à le mépriser^[29]. La vie est trop difficile et les hommes sont trop malheureux pour qu'un tel sentiment ne soit pas nécessaire et justifié. Mieux vaut une vraie tristesse, ai-je dit bien souvent, qu'une fausse joie. Il faut ajouter : mieux vaut un amour attristé — ce qu'est, exactement, la compassion — qu'une haine joyeuse.

Mieux vaudrait un amour joyeux ? Bien sûr : mieux vaudrait la sagesse ou la sainteté, mieux vaudrait le pur amour, mieux vaudrait la charité ! « La compassion, écrit Jankélévitch, est une charité réactive ou secondaire qui a besoin, pour aimer, de la souffrance de l'autre, qui dépend des guenilles de l'infirmes, du spectacle de sa misère. La pitié est à la remorque du malheur : la pitié n'aime son prochain que s'il est pitoyable, la commisération ne sympathise avec l'autre que s'il est misérable ! Spontanée au contraire est la charité (...) : la charité n'attend pas de rencontrer le prochain en haillons pour découvrir sa misère ; notre prochain, après tout, peut et doit être aimé même s'il n'est pas malheureux... »^[30] Oui, sans doute, mais c'est tellement difficile ! Le malheur court-circuite l'envie, par définition, et la pitié court-circuite la haine : autant d'obstacles de moins à l'amour, à la proximité déchirante de l'autre ! La compassion, précisément parce qu'elle est réactive, projective, identificatoire, est l'amour le plus bas, peut-être, mais aussi le plus facile. Nietzsche est plaisant, qui veut nous en dégoûter^[31]. Comme si nous n'en étions pas dégoûtés à l'avance ! Comme si ce n'était pas notre désir le plus vif, le plus naturel, le plus spontané, que d'en être débarrassé ! Qui n'aurait assez de sa propre souffrance ? Qui ne préférerait oublier celle des autres, ou y être insensible ? Vauvenargues, plus lucide que Nietzsche : « L'avare prononce en secret : Suis-je chargé de la fortune des misérables ? Et il repousse la pitié qui l'importune. »^[32] On vivrait mieux sans la pitié, du moins ceux qui vivent bien vivraient mieux. Mais ce confort est-il le but ? Mais cette vie-là est-elle la norme ? A quoi bon philosopher à coups de marteau, si c'est pour nous caresser ainsi, comme le premier démagogue venu, dans le sens du poil ? Schopenhauer est autrement profond, qui voyait dans la compassion le ressort par excellence de la moralité, et l'origine — indépassable, et non susceptible d'un renversement ! — de sa valeur^[33]. La compassion s'oppose directement à la cruauté, qui est le plus grand mal, à l'égoïsme, qui est le principe de tous, et nous conduit bien plus sûrement que tel commandement religieux ou que telle maxime des philosophes. Peut-on en faire dériver jusqu'aux vertus de justice et de charité, comme le voulait Schopenhauer ? Point totalement, me semble-t-il. Mais ce sont vertus ultimes, qui demandent un développement considérable de l'humanité ou de la civilisation. Qui peut savoir si, sans la pitié, elles seraient jamais advenues ?

Remarquons en passant, toujours avec Schopenhauer, que la compassion vaut aussi

à l'égard des animaux. La plupart de nos vertus ne visent que l'humanité, c'est leur grandeur et leur limite. La compassion, au contraire, sympathise universellement avec tout ce qui souffre : si nous avons des devoirs vis-à-vis des animaux, comme je le crois^[34], c'est avant tout par elle, ou en elle, et c'est par quoi la compassion est la plus universelle peut-être de nos vertus. On dira qu'on peut aussi aimer les bêtes, et faire preuve, à leur égard, de fidélité ou de respect. Oui : saint François d'Assise en donne l'exemple, en Occident, et bien d'autres en Orient. Il serait toutefois inconvenant de mettre sur le même plan les sentiments que nous pouvons avoir pour les bêtes avec ceux, évidemment supérieurs et autrement exigeants, que nous devons aux êtres humains. On n'est pas fidèle à ses amis comme à son chien, ni respectueux d'un homme, même inconnu, comme d'un oiseau ou d'un cerf. Concernant la compassion pourtant, cette évidence s'estompe. Qu'est-ce qui est pire : donner une gifle à un enfant ou torturer un chat ? Si ce dernier acte est plus grave, comme j'incline à le penser, il faut en conclure aussi que ce malheureux animal, dans l'exemple considéré, mérite davantage notre compassion. La douleur l'emporte ici sur l'espèce, et la compassion sur l'humanisme. La compassion est ainsi cette vertu singulière qui nous ouvre non seulement à toute l'humanité, mais encore à l'ensemble des vivants ou, à tout le moins, des souffrants. Une sagesse fondée sur elle, ou nourrie d'elle, serait la plus universelle des sagesse, comme l'a vu Lévi-Strauss^[35], et la plus nécessaire. C'est la sagesse du Bouddha, mais c'est celle aussi de Montaigne^[36], et c'est la vraie. Sagesse de vivants, sans laquelle toute sagesse humaine serait trop humaine, ou plutôt trop peu. L'humanité, en tant qu'elle est une vertu, est presque un synonyme de la compassion, et cela en dit long sur l'une et l'autre. Qu'on puisse être humain aussi vis-à-vis des bêtes, et qu'on le doive, est la plus claire supériorité que l'humanité puisse s'arroger, à condition d'en rester digne. Manquer totalement de compassion c'est être inhumain, et seul un homme peut l'être. Il y a place ici pour un nouvel humanisme, qui ne serait pas jouissance exclusive d'une essence ou des droits qui y sont attachés, mais perception exclusive — jusqu'à preuve du contraire — d'exigences ou de devoirs que la souffrance de l'autre, quel qu'il soit, nous impose. Humanisme cosmique : humanisme de la compassion.

Schopenhauer cite longuement Rousseau^[37], et Lévi-Strauss, comme on sait, s'en réclame expressément^[38]. De fait, il est difficile de ne pas l'évoquer, tant il sut dire, et l'un des premiers, l'essentiel — qui rejoint d'ailleurs, du moins aujourd'hui, l'expérience ou la sensibilité communes. Il faut relire le beau passage du *Deuxième discours*, dans lequel Rousseau montre que la pitié est la première de toutes les vertus, et la seule qui soit naturelle^[39]. C'est qu'elle est un sentiment avant d'être une vertu, « sentiment naturel », dit Rousseau, d'autant plus fort qu'il dérive sans doute de l'amour de soi (par identification avec autrui) et tempère ainsi, en tout

homme, « l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable »^[40]. Compassion sans rivage, ou sans autre rivage que la douleur, puisque tout ce qui souffre, dès lors, est mon semblable en quelque chose. Compatir, c'est communier dans la souffrance ; et cette communauté-là, qui est innombrable, nous impose sa loi, ou plutôt nous la propose, qui est de douceur : « *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.* »^[41] La pitié est ainsi ce qui nous sépare de la barbarie, comme Mandeville l'avait vu, mais aussi, pour Rousseau, la vertu mère, dont toutes les autres dérivent :

« Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la Nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison : mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux ? »^[42]

Je ne sais si on peut aller aussi loin, ni ne souhaite, d'ailleurs, ramener toutes les vertus à une seule. Pourquoi ce privilège de l'unité ? Mais ce dont je suis convaincu, en effet, c'est que la pitié s'oppose au pire, qui est cruauté, et au mal, qui est égoïsme. Pas plus que pour la générosité, cela ne prouve qu'elle en soit elle-même totalement exempte. C'est au contraire un lieu commun, depuis Aristote, que de voir dans la pitié « un malheur dont nous sommes témoins (...), lorsque nous présumons qu'il peut nous atteindre nous-mêmes, ou quelqu'un des nôtres »^[43]. La pitié ne serait qu'un égoïsme projectif, ou transférentiel : ce serait en vérité « ce que l'on craint pour soi (qui) nous inspire de la pitié pour les autres qui l'éprouvent », quand nous comprenons que « la même épreuve pourrait nous atteindre »^[44]. Pourquoi non ? Mais aussi : qu'est-ce que cela change ? La pitié qu'on ressent n'en est pas moins réelle, qui subsiste d'ailleurs, notons-le en passant, pour des maux qui ne sauraient nous atteindre. La mort d'un enfant, et la souffrance atroce de ses parents, apitoieront aussi bien le vieillard sans enfant. Sentiment absolument désintéressé ? Je ne sais, et je m'en moque. Mais sentiment réel, et réellement compatissant. Le reste est la petite cuisine du moi, qui ne vaut que ce que valent les cuisines. Autant vouloir condamner l'amour, ou nier son existence, sous prétexte qu'il serait toujours lié à quelque pulsion sexuelle. Freud, concernant l'amour, n'était pas si bête ; pourquoi, concernant la compassion, le serions-nous davantage ?

Quant au rapport de la compassion avec la cruauté, pour être plus paradoxal, il n'est pas non plus impensable : d'abord parce que l'ambivalence se retrouve partout, jusque dans nos vertus, ensuite parce que la pitié peut elle-même susciter ou autoriser la cruauté. C'est ce qu'a montré Hannah Arendt, à propos de la Révolution française (« la pitié, prise comme ressort de la vertu, s'est avérée comme possédant un potentiel de cruauté supérieur à celui de la cruauté elle-même »^[45]), et si cela ne condamne absolument ni la pitié ni la révolution, cela justifie, vis-à-vis de l'une et de l'autre, une certaine vigilance : que la pitié nous sépare du pire, ou s'y oppose, n'empêche pas, parfois, qu'elle puisse aussi y mener. La pitié n'est ni une garantie ni une panacée. Mais ce que montre bien Hannah Arendt, c'est que la pitié n'a pu justifier la violence et la cruauté, pendant la Terreur, qu'en raison de son abstraction : par pitié pour les malheureux en général, c'est-à-dire pour le peuple, au sens du xvii^e siècle, on n'hésita pas à faire quelques malheureux singuliers de plus... C'est ce qui distingue, pour Hannah Arendt, la *pitié* de la *compassion* : la compassion, au contraire de la pitié, « ne peut comprendre que le particulier, mais reste sans connaissance du général » ; aussi ne peut-elle « aller plus loin que ce que souffre une personne unique », ni *a fortiori* « être inspirée par les souffrances d'une classe entière »^[46]. La pitié est abstraite, globalisante, bavarde. La compassion, concrète, singulière (quand bien même nous aurions, comme Jésus, « la capacité d'éprouver de la compassion pour tous les hommes dans leur singularité, c'est-à-dire sans les assembler en une entité telle que l'humanité souffrante »^[47], comme ferait la pitié), volontiers silencieuse^[48]. De là la violence de la pitié, sa cruauté parfois, face à la grande douceur de la compassion. Si l'on accepte cette distinction, on pourrait dire que Robespierre et Saint-Just, au nom de la pitié (pour les pauvres en général), ont manqué de compassion (pour les adversaires, ou supposés tels, de la Révolution, en tant qu'individus singuliers). Mais alors cette pitié-là n'est qu'un sentiment abstrait (Spinoza dirait : imaginaire), et c'est bien la compassion qui est une vertu.

Je proposerais volontiers une autre distinction, entre ces deux notions, s'ajoutant (plutôt que se substituant) à celle que suggère Hannah Arendt : la pitié ne va jamais, me semble-t-il, sans une part de mépris ou, à tout le moins, sans le sentiment, chez celui qui la ressent, de sa propre supériorité. *Suave mari magno*^[49] ... Il y a de la suffisance, dans la pitié, qui souligne l'insuffisance de son objet. J'en veux pour preuve le double sens de l'adjectif *pitoyable*, qui désigne d'abord celui qui est enclin à la pitié, celui qui la ressent, mais aussi, et de plus en plus, celui qui en est l'objet ou la mérite. Or, en ce dernier sens, *pitoyable* est clairement dépréciatif : c'est un synonyme à peu près de *médiocre*, *lamentable* ou *méprisable*. Rien de tel concernant la compassion : *compatissant* ne se dit que de celui qui l'éprouve, et aucun adjectif passif (comme pourrait être *compatissable*) ne lui

correspond. C'est peut-être que la compassion ne suppose, quant à son objet, aucun jugement de valeur déterminé : on peut avoir de la compassion pour ce qu'on admire, comme aussi pour ce qu'on condamne. En revanche il me semble qu'on n'en a jamais que pour ce qu'on respecte au moins quelque peu : ce serait autrement, c'est du moins la distinction que je propose, non plus de la compassion mais de la pitié. Cette distinction me paraît fidèle à l'esprit de la langue. A celui qui souffre, par exemple parce qu'il est gravement malade, nous pouvons faire part de notre compassion ou de notre sympathie. Nous n'oserions lui exprimer notre pitié, qui serait jugée méprisante ou insultante. La pitié s'éprouve de haut en bas^[50]. La compassion, au contraire, est un sentiment horizontal : elle n'a de sens qu'entre égaux, ou plutôt, et mieux, elle *réalise* cette égalité entre celui qui souffre et celui, à côté de lui et dès lors sur le même plan, qui partage sa souffrance. Pas de pitié, en ce sens, sans une part de mépris ; pas de compassion sans respect.

C'est peut-être ce que voulait dire Alain, quand il écrivait que « l'esprit n'a point de pitié, et n'en peut avoir ; c'est le respect qui l'en détourne »^[51]. Non, certes, que l'esprit soit impitoyable, si l'on entend par là qu'il ne pourrait jamais céder ou plaindre. Mais comment pourrait-il s'apitoyer sur ce qu'il respecte ou vénère ? Ce pourquoi, disait encore Alain, « la pitié est du corps, non de l'esprit »^[52] : l'esprit (l'esprit respectueux, l'esprit fidèle) ne peut ressentir, lui, que de la compassion. Ne tombons pas pour autant dans la religion ou le spiritualisme. A parler strictement, ce n'est pas l'esprit qui a de la compassion ou du respect : c'est le respect et la compassion qui *font* l'esprit. Aussi l'esprit naît-il dans la souffrance : la sienne propre, et c'est courage ; celle de l'autre, et c'est compassion.

On évitera donc de confondre la compassion avec la condescendance ou, au sens caricatural que ces mots ont pris, avec les bonnes œuvres, la charité (au sens où l'on *fait* la charité) ou l'aumône. On peut par exemple penser, avec Spinoza, que c'est à l'Etat, non aux particuliers, de s'occuper des miséreux^[53] : que mieux vaut en conséquence, contre la misère, *faire de la politique* que *faire la charité*. J'en serais d'accord. Quand bien même je donnerais tout ce que j'ai, jusqu'à me faire aussi pauvre qu'eux, qu'est-ce que cela aura changé, au bout du compte, à la misère ? A problème social, solution sociale. La compassion, comme la générosité, peut ainsi justifier par exemple qu'on se batte pour l'*augmentation* des impôts, et pour leur meilleure utilisation, ce qui serait sans doute plus efficace (et pour beaucoup d'entre nous plus coûteux, donc plus généreux !) que les petites piécettes qu'on donne à droite ou à gauche. Cela ne dispense pas, en revanche, d'avoir à l'égard des pauvres ou des exclus une attitude de proximité fraternelle, de respect, de disponibilité secourable, de sympathie, bref de compassion — laquelle peut d'ailleurs se manifester aussi, puisque la politique ne suffit pas à tout, par une

action concrète de bienveillance, au sens de Spinoza^[54], ou de solidarité. Chacun fait ici ce qu'il peut, ou plutôt ce qu'il veut, en fonction de ses moyens et du peu de générosité dont il est capable. L'ego commande, et décide. Mais point tout seul, et c'est ce que signifie la compassion.

La compassion est un sentiment : en tant que tel, elle se ressent ou non, et ne se commande pas. C'est pourquoi, comme Kant nous le rappelle, elle n'est pas susceptible d'être un devoir^[55]. Les sentiments toutefois ne sont pas un destin, qu'on ne pourrait que subir. L'amour ne se décide pas, mais il s'éduque. Ainsi en va-t-il aussi de la compassion : ce n'est pas un devoir que de l'éprouver, mais c'en est un, explique Kant, que de développer en soi la capacité de la ressentir^[56]. C'est en quoi la compassion est aussi une vertu, c'est-à-dire, tout à la fois, un effort, une puissance et une excellence. Qu'elle soit l'un et l'autre — sentiment et vertu, tristesse et puissance^[57] — explique le privilège que Rousseau et Schopenhauer, à tort ou à raison (sans doute à tort *et* à raison), y ont vu : elle est ce qui permet de passer de l'un à l'autre, de l'ordre affectif à l'ordre éthique, de ce que l'on ressent à ce que l'on veut, de ce que l'on est à ce que l'on doit. On dira que l'amour aussi accomplit ce passage. Sans doute. Mais l'amour n'est guère à notre portée ; la compassion, si.

La compassion, disais-je, est la grande vertu de l'Orient bouddhiste. On sait que la charité — cette fois au bon sens du terme : comme amour de bienveillance — est la grande vertu, au moins en paroles, de l'Occident chrétien. Faut-il choisir ? A quoi bon, puisque les deux ne s'excluent pas ? S'il le fallait, pourtant, il me semble que l'on pourrait dire ceci : la charité vaudrait mieux, assurément, si nous en étions capables ; mais la compassion est plus accessible, qui lui ressemble (par la douceur) et peut nous y mener. Qui peut être sûr d'avoir jamais connu un mouvement vrai de charité ? De compassion, qui peut en douter ? Il faut commencer par le plus facile, et nous sommes tellement plus doués, hélas, pour la tristesse que pour la joie... Courage à tous, et compassion aussi pour soi.

Ou pour le dire autrement : le message du Christ, qui est d'amour, est plus exaltant ; mais la leçon du Bouddha, qui est de compassion, plus réaliste.

« Aime, et fais ce que tu veux »^[58], donc — ou bien compatis, et fais ce que tu dois.

[1] M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, I, 1, trad. franç., Payot, 1950, p. 17.

[2] *Ibid.*, p. 18.

[3] Voir M. Scheler, *op. cit.*, I, 9, p. 205 et s.

[4] *Op. cit.*, I, 1, p. 17.

- 5] Voir l'article Karunâ (compassion) dans l'*Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1990, t. II, 2, p. 2848. Voir aussi, pour une introduction, W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, coll. « Points-sagesses », rééd. 1978, p. 69-70 et 104, ainsi que L. Silburn, *Le bouddhisme*, Fayard, 1977 (nombreuses références indiquées en index, à Karunâ).
- 6] Voir par ex. Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 123, et Cicéron, *Tusculanes*, III, 10, 21 (Bibl. de la Pléiade, *Les stoïciens*, p. 55 et 302). Cette condamnation de la pitié, qui est une constante du stoïcisme, n'empêchera pas Epictète ou Marc Aurèle d'utiliser positivement le mot (voir par ex. *Entretiens*, I, 18, *Pensées*, II, 13 et VII, 26, Pléiade, *Les stoïciens*, p. 850, 1149 et 1193) ; mais la pitié, au sens où ils l'entendent (comme absence de haine et de colère contre les méchants ou les ignorants), est plus proche de ce que j'appellerai *miséricorde* (voir, *infra*, chap. 9 ; sur la pitié chez Marc Aurèle, voir aussi P. Hadot, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992, p. 240).
- 7] Cicéron, *Tusculanes*, IV, 26 (Pléiade, *Les stoïciens*, p. 350). Même idée chez Epicure : « Sympathisons avec nos amis non par nos pleurs, mais par notre sollicitude » (*Sentences valicanes*, 66, trad. Voelke ; M. Conche traduit autrement : « Soyons en sympathie avec nos amis non en gémissant, mais en méditant »).
- 8] *Ethique*, IV, prop. 50 (trad. Misrahi). Appuhn traduit *commiseratio* par *commisération*, ce qui est certes acceptable. Dans la mesure où Spinoza la définit comme étant « une tristesse née du dommage d'autrui » (*Ethique*, III, scolie de la prop. 27), « une tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons être semblable à nous » (*Ethique*, III, déf. 18 des affects), la traduction par *pitié* (pour laquelle ont opté la plupart des traducteurs : Guérinot, Caillots. Misrahi, Pautrat...) est tout aussi acceptable et sans doute plus fidèle à l'esprit de la langue : outre que le mot est d'un usage plus courant, il me semble que la tristesse, essentielle à la définition de Spinoza, s'y entend davantage...
- 9] *Ibid.*, corollaire.
- 0] *Ethique*, III, scolies des prop. 22 et 27.
- 1] *Ethique*, IV, prop. 37, 46 et *passim*.
- 2] *Ethique*, IV, scolie de la prop. 50. Voir aussi A. Matheron, comme toujours remarquablement précis et clair, *Individu et communauté chez Spinoza*, Editions de Minuit, 1969, p. 145-148 et surtout p. 156-159.
- 3] *Ethique*, IV, scolie de la prop. 58 (où il est dit que, « comme la pitié, la honte, qui n'est pas une vertu, est bonne cependant »).
- 4] *Ibid.* Voir aussi S. Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, 1959, rééd. 1972, p. 76-77, ainsi que (sur le repentir) A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, p. 111-113.
- 5] *Ethique*, III, déf. 35 et 43 des affects.
- 6] Au contraire bien sûr de ce que Nietzsche n'a cessé de prôner : voir par ex. *La généalogie de la morale*, I, 11, ainsi que ce que j'en écrivais dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, ouvrage collectif sous la dir. de L. Ferry et A. Renaut, Grasset, 1991, spécialement p. 66-68. Sur le rapport de Nietzsche à Spinoza (que Nietzsche a toujours considéré comme un prédécesseur, mais aussi comme un adversaire, dominé par la peur et le ressentiment), voir également mon article « Nietzsche et Spinoza », dans *De Sils-Maria à Jérusalem (Nietzsche et le judaïsme ; les intellectuels juifs et Nietzsche)*, ouvr. collectif sous la dir. de D. Bourel et J. Le Rider, Cerf, 1991, p. 47 à 66.
- 7] Propos du 5 octobre 1909, *Propos*, I, p. 60 (sauf précision contraire, nos références à Alain renvoient aux quatre volumes de l'édition de la Pléiade). Sur le rapport d'Alain à Spinoza, voir mon article « Le dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza) », dans *Spinoza au XX^e siècle*, ouvr. collectif sous la dir. d'O. Bloch, PUF, 1993, p. 13 à 39.

- 8] Propos du 3 février 1910, *Propos*, II, p. 161.
- 9] Propos du 5 novembre 1927, *Propos*, I, p. 750.
- o] Pour reprendre une distinction proposée par Sylvain Zac, *La morale de Spinoza*, chap. 5. Voir aussi p. 116-117, où S. Zac remarque ajuste titre que, de cette morale de tout le monde (et spécialement de sa forme judéo-chrétienne), « Spinoza ne conteste jamais la valeur ».
- 1] Spinoza, *Traité théologico-politique*, chap. 4 (p. 93 de la trad. Appuhn, G.-F., 1965).
- 2] *Ibid*, chap. 14. Voir aussi A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants...*, chap. 2 et 3, et S. Zac, *La morale de Spinoza*, Remarques finales.
- 3] *Ethique*, III, déf. 24 des affects. Voici le texte latin : « *Misericordia est Amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur.* »
- 4] *Ethique*, III, explication de la déf. 18 des affects.
- 5] *Ethique*, III, déf. 6, 18 et 24 des affects.
- 6] *Ethique*, III, prop. 21, et scolie de la prop. 22.
- 7] *Ethique*, III, déf. 6 des affects.
- 8] *Ethique*, III, coroll. 2 de la prop. 27.
- 9] *Ibid.*, coroll. 3 : « Si un objet nous inspire de la pitié, nous nous efforcerons, autant que nous le pourrons, de le délivrer de sa misère. » Spinoza, dans tout cela, n'est pas si loin de Descartes : voir le *Traité des passions*, III, art. 185 à 189.
- o] V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, chap. 6, Champs-Flammarion, 1986, p. 168-169.
- 1] Voir par ex. *L'Antéchrist*, § 7 : « On appelle le christianisme la religion de la *compassion*. La compassion est l'opposé des émotions toniques qui élèvent l'énergie du sentiment vital : elle a un effet déprimant. (...) Elle préserve ce qui est mûr pour périr, elle s'arme pour la défense des déshérités et des condamnés de la vie, et, par la multitude des ratés de tout genre qu'elle *maintient* en vie, elle donne à la vie même un aspect sinistre et équivoque. On a osé appeler la compassion une vertu (dans toute morale *aristocratique*, elle passe pour une faiblesse). » Voir aussi *Par-delà le bien et le mal*, § 260, et *La volonté de puissance*, III, 227 (trad. G. Bianquis, Gallimard, 1937, t. 2, p. 80).
- 2] *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Réflexions et maximes, 82 (G.-F., 1981, p. 189).
- 3] *Le fondement de la morale*, surtout aux chap. III et IV, et spécialement aux § 16-19 et 22. Voir aussi *Le monde comme volonté et comme représentation*, IV, 67.
- 4] Voir mon article « Sur les droits des animaux », à paraître dans *Esprit*.
- 5] *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, chap. 2 (spécialement p. 50 à 56).
- 6] Voir par ex. le très bel essai « De la cruauté » (*Essais*, II, 11 ; voir aussi I, 1, p. 8 de l'édition Villey-Saulnier : « J'ai une merveilleuse lâcheté vers la miséricorde et la mansuétude. Tant y a qu'à mon avis je serais pour me rendre plus naturellement à la compassion qu'à l'estimation... »). Sur le rapport de Lévi-Strauss au bouddhisme, voir *Tristes tropiques*, p. 471 à 480 ; et sur son rapport à Montaigne : *Histoire de lynx*, Pion, 1991, chap. 18, p. 277 et s.
- 7] *Le fondement de la morale*, III, 19 (p. 162-164 de la trad. Burdeau, Aubier-Montaigne, 1978). Il s'agit de citations du *Discours sur l'origine de l'inégalité* et de *L'Emile*.

- 8] *Op. cit.*, p. 45 à 56. Voir aussi *Tristes tropiques*, Pion, 1955, chap. 38, p. 451-454.
- 9] *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, p. 154 à 157 de l'édition de la Pléiade (t. 3 des *Œuvres complètes*), dont, dans les citations qui suivent, je moderniserai l'orthographe et la ponctuation.
- o] *Ibid.*, p. 154 (et p. 155-156 pour l'identification). Sur la pitié chez Rousseau, il faut lire les belles analyses de Jacques Derrida, dans *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967, II, chap. 3, p. 243 à 272.
- 1] Rousseau, *op. cit.*, p. 156.
- 2] *Ibid.*, p. 155. Bernard Mandeville, né en Hollande mais vivant en Angleterre (1670-1733), est l'auteur de *La fable des abeilles*, qui fit scandale par sa vision subversive des valeurs morales, qu'il ramène toutes à l'amour-propre et à l'amour de soi. Voir Paulette Carrive, *Bernard Mandeville*, Vrin, 1980.
- 3] Aristote, *Rhétorique*, II, 8, 1385 b (p. 218 de la trad. Ruelle-Vanhemelryck, Le Livre de poche, 1991). C'est par quoi la pitié est (avec la crainte) un des ressorts de la tragédie : voir Aristote, *Poétique*, 1449 b 27-28, 1452 a, 1453 b...
- 4] *Ibid.*, 1386 a (p. 221 de la trad. citée). Cette idée fera florès, surtout aux XV^e et XVIII^e siècles. Voir par ex. La Rochefoucauld, maxime 264 : « La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui ; c'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber... » Ou Chamfort, *Sur l'art dramatique*, maxime 36 : « La pitié n'est qu'un secret repli sur nous-même, à la vue des maux d'autrui dont nous pouvons être également victimes. » La Bruyère, tout en reprenant la même idée, semble en voir mieux les limites : « S'il est vrai que la pitié ou la compassion soit un retour vers nous-mêmes qui nous met en la place des malheureux, pourquoi tirent-ils de nous si peu de soulagement dans leurs misères ? » (*Caractères*, Du cœur, 48). Vauvenargues, quant à lui, la récuse purement et simplement : « La pitié n'est qu'un sentiment mêlé de tristesse et d'amour ; je ne pense pas qu'elle ait besoin d'être excitée par un retour sur nous-mêmes, comme on le croit. Pourquoi la misère ne pourrait-elle sur notre cœur ce que fait la vue d'une plaie sur nos sens ! N'y a-t-il pas des choses qui affectent immédiatement l'esprit ? L'impression des nouveautés ne prévient-elle pas toujours nos réflexions ? Notre âme est-elle incapable d'un sentiment désintéressé ? » (*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, II, « De la pitié », G.-F., p. 96 ; voir aussi p. 259). Même refus, au XX^e siècle, chez Alain : « C'est très mal décrire la pitié si l'on dit que celui qui l'éprouve pense à lui-même et se voit à la place de l'autre. Cette réflexion, quand elle vient, ne vient qu'après la pitié ; par l'imitation du semblable, le corps se dispose aussitôt selon la souffrance, ce qui fait une anxiété d'abord sans nom ; l'homme se demande compte à lui-même de ce mouvement du cœur, qui lui vient comme une maladie... » (Propos du 20 février 1923, Bibl. de la Pléiade, *Propos*, I, p. 469).
- 5] *Essai sur la révolution*, chap. 2, trad. franç. Gallimard, « Tel », spécialement p. 99 à 141 (p. 127-128 pour l'expression citée).
- 6] *Ibid.*, p. 121.
- 7] *Ibid.*, p. 122.
- 8] *Ibid.*, p. 121-122 (où H. Arendt oppose « la compassion muette de Jésus » à « la pitié éloquente de l'Inquisiteur », dans *Le Grand Inquisiteur* de Dostoïevski).
- 9] Voir Lucrèce, *De rerum natura*, II, 1-19.
- o] C'est le cas notamment (et avec quelle hauteur !) chez Descartes : voir l'art. 187 du *Traité des passions*.
- 1] Propos du 22 juillet 1922, Bibl. de la Pléiade, *Propos*, II, p. 496.
- 2] *Ibid.*

- 3] *Ethique*, IV, Appendice, chap. 17. Voir aussi A. Matheron, *Individu et communauté...*, p. 157.
- 4] *Ethique*, III, déf. 35 des affects : « La *bienveillance* est un désir de faire du bien à celui pour qui nous avons de la commisération. »
- 5] *Doctrine de la vertu*, § 34 et 35 (p. 134-135 de la trad. Philonenko, Vrin, 1968).
- 6] *Ibid.*, § 35 : « Bien que ce ne soit pas en soi un devoir de partager la peine ou bien la joie d'autrui, c'en est un cependant que de participer activement à leur destin, et c'est donc en fin de compte un devoir indirect de cultiver en nous les sentiments naturels (esthétiques) de sympathie (...). Aussi c'est un devoir de ne pas éviter les lieux où se trouvent les malheureux auxquels manque le plus nécessaire, mais de les rechercher, et il ne faut pas fuir les hôpitaux ou les prisons pour débiteurs, etc., afin d'éviter le douloureux sentiment de sympathie, dont on ne pourrait se défendre, car ce sentiment est toutefois bien un mobile implanté en nous par la nature pour faire ce que la représentation du devoir par elle seule n'indiquerait pas. »
- 7] Cette dernière conjonction, même pour Spinoza, n'est pas contradictoire : voir *Ethique*, III, prop. 37 et démonstration (« plus grande est la tristesse, plus grande est la puissance d'agir par laquelle l'homme s'efforce à son tour d'écarter la tristesse »). Voir aussi le bel article de Laurent Bove, « Spinoza et la question de la résistance », *L'enseignement philosophique*, n° 5, mai-juin 1993, p. 3 et s.
- 8] Pour citer une nouvelle fois la belle formule de saint Augustin, qui résume si bien l'esprit des Evangiles (*Commentaire de la première Epître de saint Jean*, Traité VII, chap. 8, trad. P. Agaësse, SJ, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1961, p. 328-329).