

*Articoli/5*

## ***Le lien social en tension entre justice et sollicitude***

### ***L'horizon politique de la sollicitude chez Ricœur et de la pitié chez Rousseau***

*di Annie Barthélémy*

---

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 10/01/13. Accettato il 14/02/13

---

In this paper, I intend to compare Ricœur's thought about sollicitude and the role of the pitié in Rousseau's moral and political philosophy. This comparison can further enrich the reflection on the social link, an important topic in many debates about the crisis. These two philosophers examine the distinction between civic relationship and interpersonal relations, between the civic relationship and the relations that men need. Their analyses lead us to think more accurately the foundation of civic link in light of the contemporary debates about human rights in precarious situation and the conflicts between care and justice.

\*\*\*

Si la philosophie de Ricœur incite à penser autrement en temps de crise, on peut en dire autant de la philosophie de Rousseau dont on fête en 2012 le tricentenaire de la naissance. Élaborée à l'ombre du siècle des Lumières<sup>1</sup>, sa pensée aiguisée voire paradoxale se démarque d'une vision de l'histoire scandée par marche du progrès et conduit une réflexion sur la crise sociale et politique des systèmes monarchiques que le philosophe ressent avec lucidité :

Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir et de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet : les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter en être exempt ? Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions<sup>2</sup>.

Rousseau cherche alors des alternatives politiques et éducatives à cet ordre social où le lien civil s'est délité : « où il n'y a plus de patrie, il ne

---

<sup>1</sup> Cf. le titre du n. 514, 2011 du « Magazine Littéraire » : *Rousseau, l'ombre des Lumières*.

<sup>2</sup> *Émile*, liv. 3, O. C. IV, 468. Les références sont données d'après l'édition des Oeuvres Complètes dans la collection La Pléiade, chez Gallimard, elles mentionnent l'ouvrage cité, le livre, le tome des éditions complètes et la page.

peut plus y avoir de citoyen », écrit-il au livre 1 de l'Émile et conscient de la montée de l'individualisme bourgeois, il ajoute : « Ces deux mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes »<sup>3</sup>. L'individualisme contemporain, conforté par le culte de la performance individuelle et par le recul des solidarités liées aux systèmes de protection sociale, conduit aussi au délitement du lien social ou à son confinement autour des liens familiaux ou communautaires.

La crise apparaît ainsi comme un moment révélateur de la nature des liens sociaux, question que Ricoeur avait traitée dans un article de 1954 intitulé le *socius* et le prochain. Il est intéressant de le relire en ayant à l'esprit l'accroissement des vulnérabilités sociales et de « l'insécurité sociale »<sup>4</sup> en période de crise, car il met en évidence la tension entre les relations d'assistance interpersonnelles courtes et la protection sociale liée aux relations longues médiatisées par les institutions. Or cette tension se retrouve au cœur de la petite éthique, des septième, huitième et neuvième études de Soi-même comme un autre, où l'articulation entre la visée éthique et la norme morale permet de penser les relations entre sollicitude et justice. Ceci nous conduit à proposer une lecture croisée des textes de Ricoeur relatifs aux rapports entre sollicitude et justice et des textes de Rousseau sur la pitié, en particulier dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes et le quatrième livre de l'Émile.

Une campagne publicitaire du CCFD-terre solidaire, prenant le contre-pied des appels à la compassion, affichait, sous l'image d'un jeune indien campé sur ses béquilles, ce slogan : « Ceci n'est pas un cul de jatte de Calcutta. C'est un défenseur des droits des intouchables. Le Sud mérite mieux que nos clichés ». Elle rejoint notre questionnement sur la nature de la compassion et sur les liens entre les élans humanitaires et la défense de la justice. Après avoir situé la problématique dans laquelle Rousseau inscrit son analyse de la pitié et Ricoeur sa réflexion sur la sollicitude, nous analyserons ces deux notions pour mieux les comparer. Les consonances et les dissonances que révélera cette confrontation nous serviront de points d'appui pour évaluer la portée de la compassion comme réponse aux besoins des personnes en situation de précarité et discuter des tensions entre éthique du *care* et politique de l'égalité.

Dans un premier temps, nous allons situer la notion de pitié dans l'œuvre de Rousseau et celle de sollicitude dans l'œuvre de Ricoeur. La notion de pitié joue un rôle décisif dans l'anthropologie rousseauiste qui récuse l'hypothèse de Hobbes selon laquelle l'homme est un loup pour l'homme. La pitié, dans ce cadre, est à la source des relations que l'homme entretient avec ses semblables à l'aube du développement de la civilisation comme au seuil de l'initiation sociale d'Émile, élevé conformément à la nature. La pitié survient au moment où l'homme sort de la solitude initiale de l'état de nature ou celle de l'enfance, vécue à l'écart de la société. Selon la reconstruction

<sup>3</sup> *Émile*, liv. 1, O. C. IV, p. 250.

<sup>4</sup> R. Castel, *L'insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris 2003.

historique hypothétique du Second Discours, elle est avec l'amour de soi l'un des deux principes antérieurs à la raison, elle inspire « une répugnance naturelle à voir souffrir son semblable »<sup>5</sup>. Elle exprime donc une sensibilité innée à la souffrance humaine qui ne laisse pas l'être vivant indifférent. Selon le traité de l'éducation, elle devient un sentiment naturel qui s'éveille à l'adolescence, car à l'état civil elle n'est plus ce mouvement du cœur instinctif et frustré devant la souffrance mais un sentiment qui suppose l'expérience de la souffrance et la capacité à s'identifier à autrui par l'imagination. Sur ce sentiment se greffe l'initiation sociale d'Émile, cet être fictif prototype d'une éducation conforme à la nature de l'homme et préservé durant l'enfance des influences sociales corruptrices. Cette initiation doit d'abord montrer la similitude fondamentale des hommes sous les apparentes distinctions de l'état social, or c'est le contact avec les misères humaines qui permet cette découverte : « Nous nous attachons à nos semblables moins par le sentiment de leurs plaisirs que par celui de leurs peines ; car nous y voyons bien mieux l'identité de notre nature et les garants de leur attachement pour nous. Si nos besoins communs nous unissent par intérêt, nos misères communes nous unissent par affection »<sup>6</sup>. Ainsi la pitié, que ce soit à la sortie de l'état de nature ou à l'état civil apparaît, à la différence de l'intérêt, comme un sentiment naturel qui nous relie aux autres hommes dont nous partageons les souffrances et la vulnérabilité.

C'est de ce fonds de vulnérabilité humaine que naît aussi la sollicitude pour Ricoeur. Ce dernier n'utilise pas le terme de pitié, suspecté de renvoyer à un sentiment moins altruiste qu'il n'y paraît — celui qui s'apitoie peut se réjouir secrètement de se sentir épargné — . Pour désigner l'élan de compassion face à la souffrance d'autrui, Ricoeur emploie le nom de sollicitude qui renvoie à une relation asymétrique par laquelle un être souffrant reçoit en don la sympathie — au sens étymologique du terme — . Cette notion de sollicitude prend place dans l'herméneutique du soi, déployée dans *Soi-même comme un autre*, au cœur de la petite éthique où Ricoeur traite de l'articulation entre la visée éthique — « viser à la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes »<sup>7</sup> — et la norme morale. C'est à la seconde composante de la visée éthique, la composante dialogale signifiée par la formule « avec et pour autrui » que renvoie « le beau nom de sollicitude »<sup>8</sup> choisi par Ricoeur. Ce sentiment qui nous intéresse au bien de l'autre, qui nous incite à agir en sa faveur, nous relie à lui de façon plus primordiale que la force de l'obligation morale, Ricoeur lui « donne un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir », et il précise : « Ce statut est celui d'une spontanéité bienveillante, intimement liée à l'estime de soi au sein de la vie 'bonne' »<sup>9</sup>. Ricoeur réhabilite ainsi, contre une perspective trop rationaliste, ce sentiment moral spontanément dirigé vers autrui que

<sup>5</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Première Partie, O. C. III, p. 154.

<sup>6</sup> *Émile*, liv. 4, O. C. IV, p. 503.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, p. 202.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 222.

descelle dans le soi la souffrance de l'autre, il s'en explique : « C'est cette union intime entre la visée éthique de la sollicitude et la chair affective des sentiments qui m'a paru justifier le choix du terme «sollicitude» »<sup>10</sup>.

De cette première investigation, il apparaît qu'en dépit des contextes théoriques différents, les deux philosophes voient dans la pitié ou la sollicitude un élan fondamental vers le semblable ou vers l'autre. La sociabilité est éveillée par la fragilité et la vulnérabilité de l'humain et s'ancre d'abord dans l'affectivité ; pour Rousseau, il y a à l'origine un mouvement de compassion à l'égard de la souffrance de mon semblable; pour Ricœur, un élan de sympathie avec l'autre qui souffre qui nous anime en deçà et nous verrons aussi au-delà de la responsabilité morale que nous avons à son égard. D'emblée les deux auteurs élargissent la sphère du soi au-delà du cercle étroit du moi : les sentiments qui attachent le soi à lui-même ne sont pas par nature égoïstes, même s'ils peuvent le devenir quand la bienveillance naturelle est altérée ou étouffée. La différence entre les deux perspectives tient à l'ancrage anthropologique de la pitié et l'ancrage éthique de la sollicitude : élan vital d'une part, visée morale d'autre part, sans toutefois forcer l'opposition.

Dans un deuxième et troisième temps, nous allons approfondir les notions de pitié et de sollicitude pour mettre en évidence leurs spécificités, ce qui nous permettra de distinguer la perspective rousseauiste de celle de Ricœur.

Pour Rousseau, la pitié dans l'état civil n'est plus une sensibilité quasi animale, caractérisée par « ce pouvoir d'identification à la souffrance d'autrui «qui «est un mouvement spontané, 'obscur et vif', antérieur à toute réflexion, raisonnement et jugement »<sup>11</sup>, pour reprendre la formulation synthétique de J. Starobinski. Elle ne se réduit plus à la simple répugnance instinctive à voir souffrir un membre de son espèce, elle suppose la capacité à saisir, par l'imagination, sa souffrance ; Rousseau note subtilement : « Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons. Ainsi nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime et commence à le transporter hors de lui »<sup>12</sup>. Cette capacité d'identification se développe à l'adolescence, le temps de l'initiation sociale pour Emile ; son gouverneur commence par le mettre en contact avec les misères des hommes non simplement pour susciter un attendrissement larmoyant mais pour l'engager à une « bienfaisance active » : « s'il voit des affligés, il s'informe au sujet de leurs peines. . . s'il voit un opprimé gémir des vexations du puissant et du riche, il cherche de quelles manœuvres se couvrent ces vexations, et dans l'intérêt qu'il prend à tous les misérables, les moyens de finir leurs maux ne sont jamais indifférents pour lui »<sup>13</sup>. La pitié exprime le fait que l'homme se sent concerné par la détresse

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 224, note 2.

<sup>11</sup> J. Starobinski, *Pitié*, in « Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau », Paris 2006, p. 723.

<sup>12</sup> *Émile*, liv. 4, O. C. IV, pp. 505-506.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 545-546.

d'autrui, qu'il ne détourne pas les yeux, qu'il en recherche les causes et les moyens d'y mettre fin.

L'enjeu de cette socialisation par la pitié dépasse les bénéfices de cette générosité à l'égard des êtres qui souffrent, il est de prévenir les méfaits de l'amour-propre, lequel subordonne la relation à soi au regard d'autrui et à l'affirmation de sa supériorité sur l'autre. Or à l'adolescence, avec l'éveil de la sexualité, l'homme cherche à être reconnu et préféré, se développe alors l'amour-propre qui complexifie et altère l'amour de soi en introduisant la comparaison avec autrui dans cet amour naturel qui attache chacun à son bien-être et sa conservation. Chacun voulant être préféré à l'autre, de cette comparaison naissent les rivalités, les conflits et toutes les passions que Rousseau qualifie de haineuses. La pitié va alors intervenir pour modérer l'amour-propre car elle est la source des passions douces et pacifiques, comme le précise Rousseau dans le *Second Discours* : « Les hommes n'eussent jamais été que des monstres si la Nature ne leur eût pas donné la pitié à l'appui de la raison [...]. En effet, qu'est-ce que la Générosité, la Clémence, l'Humanité sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, à l'humanité »<sup>14</sup>. Cette socialisation pacifique au contact des détresses humaines sert d'antidote à la socialisation mondaine où les inégalités et la morgue des puissants font triompher l'indifférence à la misère de ceux qui, par leur position sociale, se croient épargnés des coups du sort et régner le jeu des apparences où distinctions et privilèges masquent la fragilité de la condition humaine commune.

Or c'est dans ce sentiment d'humanité que réside le cœur de la pitié ainsi que l'a montré Paul Audi<sup>15</sup> en insistant sur « la généralisation de la pitié » qui est, selon lui, l'apport décisif de la pensée de Rousseau. La pitié n'est pas un attendrissement condescendant, car elle procède de la prise de conscience de notre commune identité : « ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité, nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes »<sup>16</sup>. Cette « universalisation de la compassion » pour reprendre l'expression de Paul Audi évite à la pitié de tomber dans les caricatures dénoncées par Nietzsche. La pitié rousseauiste n'est pas un sentimentalisme étroit :

Pour empêcher la pitié de dégénérer en faiblesse, il faut donc la généraliser et l'étendre sur tout le genre humain. Alors on ne s'y livre qu'autant qu'elle est d'accord avec la justice, parce que de toutes les vertus, la justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Il faut par raison, par amour pour nous, avoir pitié de notre espèce plus que de notre prochain ; car c'est une très grande cruauté envers les hommes que la pitié pour les méchants<sup>17</sup>.

Commentant ce propos de l'Émile, Paul Audi voit dans Rousseau celui qui donne forme au sentiment moderne d'humanité ; en universalisant la

<sup>14</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Première Partie, O. C. III, p. 155.

<sup>15</sup> P. Audi, *D'une compassion l'autre*, in « *Revue du Mauss* », n°32, 2008, pp. 185-201.

<sup>16</sup> *Émile*, liv. 4, O. C. IV, p. 503.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 548.

compassion, Rousseau relie universel et égalité : « C'est la dignité humaine coulée dans le bronze de la philanthropie »<sup>18</sup>, résume Paul Audi. Rousseau donne à cet élan de la compassion non seulement un horizon objectif aux dimensions de l'humanité tout entière mais aussi une résonance subjective qui intériorise la relation à tout homme considéré comme mon semblable. Il érige, conclut Paul Audi, la compassion en un a priori de la sensibilité qui structure le lien social, avant même l'intervention de la raison et du droit mais il en préfigure la finalité à savoir la communauté sous le règne de la justice. Myriam Revault d'Allonnes souligne aussi ce statut pré-politique de cet affect structurant qui nous intègre dans une humanité partagée<sup>19</sup>.

Examinons maintenant les composantes de la sollicitude chez Ricœur, celle-ci se situe aussi en amont de la pratique politique mais pour des raisons différentes qui tiennent à son ancrage éthique dans le face à face interpersonnel. La septième étude place d'emblée la sollicitude sous le signe de l'altérité, d'une altérité liée intimement à l'estime de soi. Le premier trait de la sollicitude découle d'une analyse de la relation interpersonnelle entre amis, menée dans le sillage d'Aristote. Le souci de la vie bonne qui concerne d'abord le soi à la recherche d'une vie accomplie où l'on donne le meilleur de soi-même ne peut s'incarner dans l'isolement, il suppose un appui réciproque dans lequel chacun recherche avec et pour l'autre une vie bonne, comme cela se fait dans la relation entre amis. La conception aristotélicienne de l'amitié est à l'arrière-plan de la notion ricœurienne de sollicitude. Comme l'amitié, la sollicitude suppose un échange entre donner et recevoir mais alors que l'amitié atteint « un point fragile d'équilibre où le donner et le recevoir sont égaux par hypothèse »<sup>20</sup>, la sollicitude est une relation asymétrique entre celui qui compatit et celui qui dans sa souffrance « paraît réduit à la condition de seulement recevoir »<sup>21</sup>. La sollicitude caractérise donc une relation concrète interpersonnelle asymétrique, un échange dans lequel l'initiative de celui qui compatit l'emporte sur l'apparente passivité de celui qui reçoit la compassion. Cependant Ricœur décèle sous cette apparente passivité, un « donner qui n'est plus puisé dans sa puissance d'agir et d'exister mais dans sa faiblesse même », et il ajoute, en évoquant les gestes et les murmures échangés à l'heure de l'agonie : « C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange »<sup>22</sup>. On le voit la sollicitude s'adresse au prochain et non au *socius* pour reprendre les termes de l'article de 1955, au « toi » dans son altérité intime et non au « il » anonyme. Aussi peut-on définir la sollicitude comme une relation interpersonnelle réciproque qui rééquilibre la dissymétrie initiale des positions ; elle se déploie à l'occasion de la rencontre d'une détresse

<sup>18</sup> P. Audi, *D'une compassion l'autre*, cit. p. 197

<sup>19</sup> M. Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris 2008, pp. 69-70.

<sup>20</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 221.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 223.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

humaine et tire sa force de l'élan que lui donne son enracinement dans la visée éthique : « la sollicitude en tant qu'échange mutuel des estimes de soi, est de part en part affirmative »<sup>23</sup>.

Alors que Rousseau met l'égalité au cœur de la compassion, dirigée envers l'espèce humaine plutôt qu'envers le prochain, Ricœur pense la sollicitude sous le signe de la réciprocité et de la mutualité en référence à l'altérité des personnes en relation : « La sollicitude donne pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage »<sup>24</sup>. Sous cette différence de perspective, ils s'accordent en considérant la pitié et la sollicitude comme des expériences partagées de la fragilité de la vie humaine. Le souci de l'égalité dans sa dimension universelle relève de la justice pour Ricœur, en articulation avec la sollicitude : « le sens de la justice ne retranche rien à la sollicitude ; il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes irremplaçables. En revanche, la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ de l'application est l'humanité entière »<sup>25</sup>. L'égalité caractérise la relation au tiers qui s'étend au-delà du face à face et qui se vit dans le cadre d'institutions visant à la vie bonne : « L'égalité, de quelque manière qu'on la module, est à la vie dans les institutions ce que la sollicitude est aux relations interpersonnelles »<sup>26</sup>. Il est intéressant de relire l'article de 1955 à la lumière de cette conclusion de la septième étude, Ricœur n'oppose pas les relations courtes et personnelles aux relations longues médiées par les institutions, ce qui le conduit à articuler la notion d'humanité à celle de pluralité des personnes.

Il s'en explique dans la huitième étude où la discussion du formalisme kantien peut être lue comme une confrontation indirecte avec la pensée de Rousseau. Ricœur reproche à Kant de penser la notion d'humanité davantage « dans le prolongement de l'universalité abstraite qui régit le principe d'autonomie » que dans son déploiement en une pluralité et une diversité de personnes considérées comme fin en elles-mêmes, au risque souligne Ricœur « d'atténuer, au point de l'évacuer, l'altérité qui est à la racine de cette diversité »<sup>27</sup>. Précisément, la force de la pensée de Rousseau c'est de donner chair à l'idée d'humanité par l'imagination identifiante et le sentiment de sympathie. L'idée rousseauiste d'humanité échappe donc à la critique du formalisme kantien, comme le souligne Allan Bloom, l'attachement de Rousseau à la singularité individuelle en fait sa modernité et l'éloigne de l'universel abstrait<sup>28</sup>. Cependant Rousseau n'atteint pas la synthèse que Ricœur opère entre altérité et humanité car chez lui, la pitié nous unit directement et affectivement à la totalité des hommes, considérés comme

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 258-259,

<sup>28</sup> « L'humanité est une abstraction, à moins que l'individu unique ne construise un pont qui le relie à elle par le sentiment. La compassion est ce pont, et son émergence est la première étape dans l'entreprise de surmonter l'opposition naturelle entre soi et les autres » A. Bloom, *L'Amour et l'Amitié*, trad. fr. P. Manent, Paris 1996, p. 95.

semblables. Or Ricœur met la médiation au cœur de la sollicitude ainsi que le souligne la discussion de la notion kantienne de personne qui intervient dans la deuxième formulation de l'impératif catégorique<sup>29</sup>. Pour Ricœur, la référence à la personne « vient équilibrer celle d'humanité, dans la mesure où elle introduit dans la formulation même de l'impératif la distinction entre «ta personne» et «la personne de tout autre» »<sup>30</sup>. Cette distinction réintroduit la pluralité estompée dans l'idée abstraite d'humanité et s'incarne dans le sentiment de respect d'une personne à l'égard de toute autre personne. Mais pour Ricœur, ce sentiment de respect ne va pas jusqu'à la racine de l'altérité comme la voix de la sollicitude « qui demande que la pluralité des personnes et leur altérité ne soient pas obliérées par l'idée englobante d'humanité ». En réalité, le respect comme sentiment dérive de la norme morale laquelle s'impose pour faire face aux puissances négatives du mal et de la violence. Or dans des situations de conflits moraux, ce respect des personnes peut se trouver en concurrence avec le respect de la loi ; par exemple, l'application du principe de vérité dans la parole donnée se révèle délicate dans certaines situations concrètes. Ainsi lorsqu'un médecin ou un proche sont devant une personne gravement malade, par égard pour cette personne, ils ne peuvent ignorer les retentissements personnels de ce qui sera dit et de la manière dont cela sera dit. Dans ce cas comme dans d'autres analogues, il est nécessaire, selon Ricœur, d'écouter par-delà la norme morale la voix de la sollicitude. Celle-ci, en remettant au premier plan la visée de la vie bonne pour autrui, permet d'inventer, en situation, l'attitude morale à adopter. Ainsi, conclut Ricœur, le respect en appelle à la sollicitude, soucieuse de l'altérité des personnes, mais « à une sollicitude critique, qui a traversé la double épreuve des conditions morales du respect et des conflits suscités par ce dernier »<sup>31</sup>. Cette notion de sollicitude critique, respectueuse de la dignité de celui à qui elle porte secours et ancrée dans la sphère des relations interpersonnelles mues par l'exigence de mutualité, fait l'originalité de la réflexion de Ricœur sur la compassion.

En quoi cette comparaison entre la pitié dans l'œuvre de Rousseau et la sollicitude dans celle de Ricœur, permet-elle de penser la question du lien social dans la crise économique et sociopolitique actuelle, c'est-à-dire à un moment où beaucoup de personnes sont fragilisées du fait de l'accroissement des inégalités et de l'affaiblissement des protections sociales étatiques ? Cela évite, selon nous, d'opposer frontalement la force du droit et du combat politique aux ressources de la compassion mais permet plutôt de les penser en tension, afin de ne pas pervertir ce qu'en 1955 Ricœur appelait la dialectique du prochain et du *socius*. Sans recours à la compassion, la

---

<sup>29</sup> « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, jamais comme un moyen », cité dans P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 258.

<sup>30</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 261.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 318.



justice qui ne voit que le tiers anonyme peut devenir inhumaine ; sans appui sur la justice, la compassion qui soulage le proche peut être aveugle.

Premièrement, Rousseau comme Ricœur nous rappellent qu'en amont de toute relation humaine, interpersonnelle ou sociale, il y a cet a priori de la sensibilité qui nous ancre dans une commune humanité. C'est un élan spontané vers l'autre homme vivant qui nous ressemble et à qui nous ressemblons fondamentalement et avec qui nous partageons la fragilité de ce bien précieux qu'est la vie. La pitié rousseauiste, comme la sollicitude ricœurienne, renvoient à « ce geste d'affection qui prend appui sur la similitude de l'autre »<sup>32</sup>, pour reprendre la définition de Paul Audi. Ce lien vital élargit l'amour de soi dans la perspective anthropologique de Rousseau ou vient en continuité de l'estime de soi dans la perspective éthique de Ricœur. Cet élan expansif permet selon Paul Audi de rétorquer aux contempteurs d'une pitié condescendante et secrètement intéressée : « la compassion aurait-elle été une figure de l'égoïsme si elle pouvait ne pas se confondre avec la révélation de la vulnérabilité comme essence de la vie »<sup>33</sup>.

Deuxièmement, l'expression de la compassion, si elle renvoie à la commune vulnérabilité humaine, ne dissimule pas les inégalités sociales. Pour Rousseau comme pour Ricœur, si la compassion n'est pas la justice, non seulement elle doit nécessairement aller de pair avec elle mais elle en demeure l'inspiratrice. Lévi-Strauss avait bien remarqué que pour Rousseau les distinctions sociales et culturelles se déploient à partir d'une appartenance commune à l'espèce vivante que constituent les hommes. « Commencez donc par étudier de la nature humaine ce qui en est le plus inséparable, ce qui constitue le mieux l'humanité »<sup>34</sup> conseille Rousseau ; ainsi la socialisation d'Emile, débute par la compréhension, grâce à la compassion, de la foncière similitude des hommes, avant l'étude de leur diversité historique et des inégalités sociales. La progression de l'initiation sociale d'Émile permet le regard critique qui suscite l'indignation devant les injustices. Si Ricœur a placé, à l'horizon de la visée de la vie bonne pour soi et pour autrui, l'incarnation de cette visée dans les institutions, il a en outre indiqué que les règles de la justice présupposent un sens de la justice, qui procède de cette visée téléologique et l'inspire dans bien des situations où le formalisme de la règle ne suffit pas. En situation de crise, ces deux philosophes nous incitent à ne pas opposer la pratique de secours aux victimes de la crise et l'action politique pour transformer les situations qui fragilisent socialement beaucoup de citoyens. D'une part, l'expression des sentiments d'humanité, en étayant la référence aux droits de l'homme, peut les rendre moins abstraits et nous engager au plus près de ceux dont il faut défendre les droits. D'autre part, la prise en compte des vulnérabilités sociales exige de ne pas les rabattre sur la fragilité existentielle ; face aux vulnérabilités issues des inégalités sociales la compassion n'est pas seulement une offre de soulagement mais aussi un moyen de lutte. Les propos très durs que Rousseau

<sup>32</sup> P. Audi, *L'empire de la compassion*, St-Just-la-Pendue 2011, p. 18.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 28,

<sup>34</sup> *Émile*, liv. 4, O. C. IV, p. 504.

tient à l'endroit des puissants et des philosophes qui, éloignés des autres qui souffrent, ont étouffé en eux la voix de la pitié sont éloquents. C'est une façon de démontrer la force de la compassion par l'examen des conséquences de sa disparition dans l'indifférence aux misères d'autrui ou pire le mépris. Qui n'entend la critique sociale poindre derrière l'affirmation : « les hommes ne sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni riches »<sup>35</sup> ?

Troisièmement, ni Rousseau, ni Ricœur ne s'appuient sur cette filiation de la justice au sentiment de compassion pour annuler la spécificité du plan politique, la compassion ne demeure toujours qu'une facette du lien social qu'il s'agit de penser en contraste ou en articulation avec le lien politique où les hommes se concertent en vue du bien commun. Dans la philosophie de Rousseau, cela se marque dans l'opposition entre les ressorts de la pitié qui unissent les hommes et le jeu des intérêts particuliers qui les divisent. Si la morale rousseauiste exclut l'utilitarisme, l'altération de la pitié sous la pression de l'amour-propre et la concurrence engendrée par la multiplication des besoins dans un monde aux ressources limitées exigent d'autres formes d'union entre les hommes. Le Contrat Social fonde le lien politique sur l'engagement mutuel et le droit au nom de la préservation de la liberté et de la sécurité des contractants. S'il y a bien chez Rousseau l'utopie de communautés restreintes liées par des attachements mutuels, comme l'est la communauté de Clarens décrite dans la Nouvelle Héloïse, cette utopie reste un rêve qui ne peut être une alternative politique pour gouverner les sociétés inégalitaires où règne la loi du plus fort. Aussi est-il injuste de vilipender Rousseau, comme le fait Hannah Arendt, parce qu'il aurait valorisé une politique de la compassion. La même vigilance à préserver la spécificité de la sphère politique est au cœur de la philosophie de Ricœur qui propose de penser dialectiquement la tension entre attachements communautaires et relations civiques. Dès l'article de 1955, Ricœur mettait en évidence « l'unité d'intention qui sous-tend la diversité des relations à autrui »<sup>36</sup>. Cette unité d'intention, il la déploie trente ans plus tard dans la formule qui résume la visée éthique, « visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »<sup>37</sup>, une manière de souligner que la visée éthique doit s'inscrire dans chaque plan que ce soit dans le rapport à soi, à l'autre dans sa singularité, à tout homme quel qu'il soit. Ricœur n'a jamais opposé radicalement relations chaleureuses aux proches et relations médiatisées par les institutions qui englobent les tiers anonymes. Pour lui, pas question de valoriser unilatéralement la réciprocité des relations personnelles comme les nostalgiques qui rêvent de petites communautés en marge de l'histoire, ou à l'inverse de ne compter que sur l'universalité des rapports juridiques impersonnels comme ceux qui, à l'appui de certaines interprétations hégéliennes ou marxistes, font de l'État le garant de relations sociales authentiquement justes. Dans son commentaire de l'article de 1955, Olivier Abel souligne le retournement ricœurrien de la notion du

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 504.

<sup>36</sup> P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris 1955, p. 105.

<sup>37</sup> *Id.*, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 202.

proche : le proche n'est pas tant celui qui objectivement se trouve dans une proximité spatiale ou affective à la différence du *socius*, perçu dans sa fonction sociale, que le prochain c'est-à-dire celui dont je me fais proche dans une présence à la singularité de sa personne par-delà les frontières et des clivages sociaux. « *Le thème du prochain* », écrit Ricœur, « opère donc la critique permanente du lien social : à la mesure de l'amour du prochain, le lien social n'est jamais assez intime, jamais assez vaste »<sup>38</sup>. Dans cette perspective, les gestes d'assistance aux plus démunis peuvent se vivre à la fois comme une rencontre qui s'ajuste à leurs besoins propres et comme une incitation à élargir des relations institutionnelles d'assistance à des souffrances invisibles et sous-estimées. L'invitation de Ricœur à « discerner la richesse de la dialectique du *socius* et du prochain »<sup>39</sup> reste d'actualité ainsi que sa distinction entre différentes formes d'articulation entre la sollicitude et la justice envers le *socius* : « Tantôt la relation au prochain passe *par* la relation au *socius* ; tantôt elle s'élabore *en marge* ; tantôt elle se dresse *contre* la relation au *socius* »<sup>40</sup>, écrit Ricœur. En ce sens, elle préserve la touche d'humanité dans les services de protection sociale, elle permet de pallier l'indifférence aux oubliés de l'histoire, elle est indignation pour défendre les droits des démunis avec et pour eux. Ainsi, comme le soulignait Rousseau, la compassion n'est pas faible commisération mais force susceptible d'irriguer les liens sociaux.

En conclusion, nous pouvons dire que Rousseau et Ricœur réhabilitent la compassion comme composante du lien social, en montrant la force de ce sentiment loin de tout éphémère sentimentalisme comme de tout stérile apitoiement. Ils ont aussi pensé la complémentarité entre cet élan affectif et la recherche de la justice sous l'égide du droit et dans le cadre des institutions : Rousseau en évitant la confusion entre le lien originaire à tout homme mon semblable et la relation contractuelle fondant le politique ; Ricœur en mettant en tension la sollicitude réciproque et la politique de l'égalité. Cependant, il nous semble qu'il y a chez ces deux auteurs un point aveugle qui empêche de penser une dimension du lien social à la jointure des relations mues par la compassion et des relations civiques.

Il faut ici revenir aux analyses de Joan Tronto sur le *care* dans la mesure où cette notion permet, précise-t-elle, « la transformation de la pensée sociale et politique, en particulier de la façon dont nous avons de traiter les autres »<sup>41</sup>. En effet, si à sa suite, nous distinguons trois dimensions du *care* : le *care* comme disposition, le *care* comme exigence éthique et le *care* comme pratique, alors c'est à partir des pratiques du *care* que se révèlent le mieux les ressources de la compassion pour tisser des liens sociaux, plus soucieux des besoins des plus démunis et plus ambitieux dans la défense

<sup>38</sup> Id., *Histoire et Vérité*, cit., pp. 109-110.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> J. Tronto, *Du care*, in « Revue du Mauss », 32, 2008, p. 262.

de leurs droits. Rousseau et Ricœur, même s'ils évoquent les retombées pratiques de la compassion, ne creusent guère cet aspect : Rousseau parce qu'il voit surtout la compassion comme une disposition affective, Ricœur parce qu'il la considère comme une exigence éthique circonscrite aux relations interpersonnelles.

Or c'est en prenant au sérieux les pratiques du *care* et en les considérant dans toute leur envergure, comme le suggère Joan Tronto, que se manifeste la puissance intégrative de la compassion. Ces dernières sont susceptibles de recomposer le lien social dans la mesure où elles permettent de percevoir des besoins sociaux ignorés, d'assumer la responsabilité de leur satisfaction dans un travail social associant rencontre directe avec les personnes et compétences techniques, et enfin d'aboutir à la reconnaissance par les personnes bénéficiaires du *care* de la pertinence de la satisfaction de leurs besoins. En août 2012, lors d'une manifestation à Sao Paulo contre les quotas raciaux et sociaux dans les universités fédérales, les manifestants affichaient cette revendication : « moins de quotas, plus d'éducation ». Parallèlement, un article du journal de l'Université de Sao Paulo, dans un dossier sur les minorités indiennes, concluait : « Les Indiens n'ont pas besoin qu'on leur vienne en aide, ils ont besoin comme chacun de nous, de respect et de qualité de vie ». La revendication des manifestants comme la référence aux droits de l'homme élargissent l'horizon de la sollicitude en la reliant aux politiques sociales et au respect du droit.

C'est alors que la compassion en venant s'inscrire dans des pratiques sociales retisse le lien social mais aussi réinterroge la politique de l'égalité. De la même manière que Ricœur a pensé à partir de la notion de prochain la mise en tension de la compassion et de la justice, on peut envisager, comme le suggère Joan Tronto, la manière dont « le *care* peut fonctionner socialement et politiquement dans une culture donnée »<sup>42</sup>. Ainsi des pratiques de *care*, toujours adressées à des personnes dans une relation de proximité, pourraient selon le cas se résorber dans une politique de l'égalité — ce qui était assistance s'inscrivant dans le droit —, ou la compléter — la vigilance du voisinage envers les personnes fragiles tempérant la rigidité et parfois l'anonymat des services publics — ou enfin s'y opposer — les bénévoles s'associant au combat des plus faibles pour le respect de leurs droits, dans des formes parfois illégales au nom d'une plus grande justice —<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 245.

<sup>43</sup> Voir à ce sujet l'article de Judith Butler : *Une morale pour temps précaires*, publié dans le journal « Le Monde » du dimanche 30 septembre — lundi 1<sup>er</sup> octobre 2012. Judith Butler y affirmait : « L'idéal républicain doit laisser place à une compréhension plus vaste d'une démocratie sensible ».