

Les paradoxes de la pitié

Emmanuel Housset

Unicaen *Identité et Subjectivité*

La pitié est en elle-même un paradoxe, car d'un côté elle est une dimension fondamentale de l'existence humaine et non une simple particularité psychique que l'on pourrait avoir ou ne pas avoir : un homme dépourvu de toute pitié serait également dépourvu de toute humanité, tout simplement parce qu'il aurait perdu toute capacité à être sensible. Sans la pitié l'homme n'aurait pas d'autre possibilité que de se sentir lui-même et donc il n'aurait ni monde, ni prochain, ni communauté qui viendraient l'affecter, qui viendraient troubler la tranquillité bien illusoire du face à face avec soi. En réalité un homme sans pitié serait également sans pitié pour lui-même, il serait sans cesse un juge impartial de lui-même, et on peut facilement imaginer en quoi cette vie, qui a les apparences de la sagesse, serait un enfer. Cependant, d'un autre côté, l'expérience enseigne que la pitié peut être dangereuse et irrationnelle, et c'est pourquoi en philosophie la pitié a souvent une très mauvaise réputation. On reproche à la pitié de demeurer un sentiment et donc d'être peu définissable et peu rationnelle. Le sentiment est rarement objectif et ne permet pas de discerner le bien et le mal. Les bons sentiments en général et la pitié en particulier conduisent souvent à faire le mal, et c'est pourquoi la pitié ne peut exercer une autorité en morale. La philosophie dénonce la pitié comme extrêmement dangereuse, car elle prétend nous faire agir de façon juste en faisant l'économie de toute réflexion, de toute écoute de la raison. Il faut ajouter que la pitié est incontrôlable et excessive : elle peut nous faire compatir au pire des criminels simplement parce qu'en vertu d'une situation particulière nous éprouvons de la sympathie pour lui. Les criminels semblent parfois si gentils. Inversement, la pitié peut être absente tout simplement parce que là encore d'une façon contingente nous ne sommes pas émus par le malheur d'autrui. Notre capacité à être sans pitié, indifférent, est parfois aussi étonnante que notre capacité à être pris par le feu de paille de l'émotion, et on peut être conduit à penser qu'elle ne possède aucun pouvoir de discernement propre.

1. La nécessité d'une éthique concrète.

Tel est le paradoxe de la pitié : elle est à la fois insupportable et indispensable, dangereuse et salvatrice. Or il est nécessaire de partir d'un tel paradoxe si on veut ne pas se limiter à une éthique formelle, à une formulation abstraite du devoir, qui s'effectue sans tenir compte de notre engagement dans le monde, pour au contraire développer une éthique concrète, qui parte de l'expérience humaine elle-même. En effet, la pitié conduit à mettre en question l'éthique elle-même, car elle force à se demander où se formule le « tu dois », c'est-à-dire quand naît véritablement le respect de l'autre personne, puisque la pitié peut apparaître aussi bien comme le fondement de ce respect que comme la forme de sa négation. Dans toutes ses formes la pitié est une expérience extrême, car en elle je peux aussi bien être au plus proche de l'autre homme que je peux lui être le plus radicalement étranger, et c'est à partir d'une telle expérience extrême que la lumière sur la nature du respect peut se faire. Nous avons donc avec la pitié un phénomène éthique privilégié et c'est en cherchant à décrire ce phénomène qu'il sera possible de comprendre quand la pitié est bonne et quand elle est mauvaise, puisqu'ici bien et mal ne sont pas des valeurs déterminées à l'avance qu'il n'y aurait plus qu'à appliquer, mais ils sont ce qu'il faut élucider à partir

de chaque situation concrète de l'existence. Il ne s'agit pas de tomber dans un pur relativisme conduisant notamment à nier la valeur absolue de la loi éthique fondamentale qu'est le « tu ne tueras pas », mais il n'est pas possible également de se contenter d'un formalisme qui ne cherche pas à déterminer ce que je dois faire pour cet homme que je rencontre. En effet, la pitié dit notre humanité quand elle est une attention à la singularité insubstituable du prochain, quand elle ne regarde pas l'autre homme seulement comme un exemplaire particulier de l'espèce humaine mais comme une singularité absolue, comme une histoire unique qui ne se compare avec aucune autre. Le respect de l'homme comme mon semblable, comme partageant avec moi la dignité de tout être humain, demande déjà une écoute de la raison, mais il n'a pas besoin de la compassion. La compassion n'est pas nécessaire à la reconnaissance de l'autre homme comme une personne, mais elle est indispensable à la rencontre d'un autre individu : sans elle l'autre homme demeure pour moi une idée, une fonction, un rôle, et il se donne donc comme une essence générale particularisée par sa place dans le monde humain. Or il n'y a pas de compassion pour l'homme en général, ni même pour un personnage, mais uniquement pour une autre chair, qui dans sa sensibilité unique à la fois m'est proche et me demeure toujours lointaine. La vraie pitié est une proximité qui ne supprime pas la distance entre deux intériorités, parce que compatir ce n'est pas saisir l'autre comme un *alter ego*, mais c'est entendre ce que sa souffrance a d'unique et en même temps d'incommunicable. De ce point de vue si la pitié peut être la source d'un respect, il s'agit d'un respect plein de pudeur, de retenue, qui cherche également à écouter la singularité de l'autre homme sans le réduire simplement à un semblable. Tel est le nouveau paradoxe de la pitié : elle est une communication qui loin de supprimer la séparation des intériorités présuppose au contraire cette séparation, puisqu'il n'y a pas de coexistence véritablement humaine sans une reconnaissance de cette altérité.

Là encore il s'agit de se laisser enseigner par l'expérience en mettant entre parenthèses des déterminations trop rapides comme l'égoïsme et l'altruisme, qui sont la plupart du temps compris psychologiquement, c'est-à-dire comme des dispositions d'un sujet, ce qui conduit à masquer le fait que la pitié ne tient ni à moi, ni à l'autre homme, mais ne peut être comprise qu'à partir de l'événement même de la rencontre. Les paradoxes de la pitié indiquent donc la nécessité, mais également l'extrême difficulté, de ne pas d'emblée interpréter psychologiquement la pitié, de ne pas immédiatement en faire une production du « je », car précisément la pitié est une modalité de l'être au monde qui précède le pouvoir de dire « je ». En effet, la pitié n'est pas d'abord un acte volontaire, elle n'est pas d'abord le produit d'une décision, mais elle m'envahit, elle me tombe dessus, elle est une modalité de mon exposition à l'autre homme, qui n'est plus seulement un corps devant moi, mais qui est une chair, une sensibilité à partir de laquelle je m'éprouve moi-même. Il semble alors, et ce n'est pas le moindre des paradoxes, que la pitié soit antérieure à la distinction du « je » et du « tu » et donc antérieure à l'intersubjectivité. La compassion est un sentiment qui ne prend pas uniquement sa source en moi comme la honte, mais elle est la façon dont je suis jeté malgré moi dans l'expérience d'autrui et à partir de laquelle la distinction de mon vécu et de son vécu va pouvoir se faire. Ainsi la pitié me met en question, fait de moi une question, car je ne peux savoir qui je suis que dans ma réponse aux possibilités que la pitié semblent indiquer en moi : c'est à partir d'elle que je peux me comprendre comme dur ou comme sensible. Dès lors, la pitié fait de l'homme lui-même un paradoxe dans la mesure où elle le force à ne plus se comprendre comme une chose douée de conscience, à s'affranchir de cette abstraction d'une intériorité close, d'un « je » sans monde se demandant comment accéder à un autre « je ».

La vie éthique ne peut pas consister à se conformer à un modèle extérieur, mais elle consiste à prendre en charge les situations concrètes dans lesquelles notre existence est prise pour se demander ce que l'on doit faire ici et maintenant. Avec la pitié comme expérience première qui ouvre l'espace de la rencontre et du dialogue, il s'agit de découvrir des normes éthiques qui ne soient pas simplement formelles et qui ne soient pas non plus des habitudes sédimentées au fil des générations. Les normes éthiques ne sont vivantes, c'est-à-dire véritablement opérantes, que si elles ne sont pas de simples habitudes et si elles

ne sont pas simplement dans un ciel intelligible extérieur ou intérieur, mais sont reçues en quelque sorte de l'événement même de la rencontre. Ainsi la pitié semble dire ce que signifie proprement sentir : être à la fois au plus intime de soi et le plus hors de soi. Tout sentiment, et de façon extrême la pitié, est à la fois ce qu'il y a de plus intérieur et de plus extérieur, et c'est pourquoi elle peut rendre possible un devoir. Le devoir d'aimer le prochain ne peut pas venir d'une expérience purement réflexive, du fait d'être le pur spectateur de soi-même et ensuite des autres, parce que le prochain n'est justement pas un objet de spectacle et est au contraire ce qui me saisit dans une communication immédiate d'un sentir. Seul un vécu transitif peut donner lieu à un devoir, car en m'appelant hors de moi il me met en situation d'avoir à répondre de l'autre homme avant toute règle d'égalité ou de réciprocité.

2. La pitié dangereuse.

Pour tenter de comprendre la nature de la pitié, il est nécessaire de mieux élucider encore cette pitié dangereuse, pour reprendre le titre d'un célèbre roman de Stephan Zweig, dans la mesure où cette mauvaise pitié ne rend pas possible un respect, mais est l'expression d'un mépris. Cette étude est nécessaire conceptuellement, pour distinguer deux pitiés totalement opposées, mais elle est aussi nécessaire existentiellement, car personne ne peut être certain de faire en soi clairement la part de la mauvaise pitié et de la bonne pitié. De Sénèque à Spinoza jusqu'à Kierkegaard la philosophie a souvent décrit cette soi-disant pitié qui n'est que la forme de notre égoïsme, mais il revient tout de même à Nietzsche d'en avoir donné la critique la plus complète. La critique continue de la pitié chez Nietzsche est liée à la critique du « moi » : notre être déborde ce prétendu « moi », car notre conscience est trop étroite pour saisir tout ce qui se passe en nous, notamment nos instincts. Ainsi, l'isolement lié à la volonté de possession de soi donne l'illusion que c'est le moi qui produit la pensée, alors que c'est plutôt la pensée qui se produit en moi, dans la mesure où elle n'est pas seulement une intention de la conscience, mais également un état du corps. Rompre avec cette illusion d'un moi substantiel conduit se libérer aussi de la morale traditionnelle centrée autour du moi et qui sous l'apparence du désintéressement est une expression de l'égoïsme. De ce fait, le refus nietzschéen de la pitié n'est pas le refus comme pour Kant de tout ce qui est pathologique afin d'agir par volonté pure, mais est le refus de la morale de l'homme bon à laquelle il oppose une éthique par delà bien et mal, qu'il nomme parfois « immoraliste », ce qui ne veut pas dire pour lui hors de toute loi et de tout ordre. La critique radicale, et il faut avouer de plus en plus violente¹, de la compassion dans l'œuvre de Nietzsche est une critique du christianisme compris comme un idéalisme populaire, et c'est pourquoi Nietzsche oppose, d'une façon parfois un peu facile, l'amour du prochain et l'amour du lointain. Dans cette critique de la compassion il s'agit pour Nietzsche de dénoncer la réduction du sentiment en général et de l'amour en particulier à la seule dimension subjective, et pour cela il cherche à attaquer le christianisme en son centre, à savoir la définition de l'amour. La force des analyses de Nietzsche est certainement de refuser une opposition trop simpliste de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'amour de soi et de l'amour d'autrui, qu'il attribue à tort au christianisme, afin de réévaluer le corps et l'égoïsme, sans pour autant simplement retourner la morale idéaliste.

¹ Le développement de cette violence dans la critique de la compassion suit la compréhension progressive de la volonté de puissance comme essence de l'être. Voir *Par-delà bien et mal* §36. Si la volonté de puissance est la forme originaire de l'affect et la vérité de tout affect, la compassion ne peut être qu'une négation de la vie. Nietzsche demeure dans l'opposition de la compréhension de la vie comme déploiement de forces et de la détermination de la vie comme faiblesse et abandon. Il reste bien sûr à savoir si le christianisme se laisse prendre dans cette opposition ou s'il n'est pas au contraire le refus d'une telle opposition simple en décrivant justement une force dans la faiblesse et d'une certaine façon aussi une faiblesse dans la pure volonté de puissance.

Nietzsche se méfie à juste titre d'une morale « pure », qui masque souvent une morale trop humaine : si la compassion est une valeur et même la valeur du christianisme, n'est-elle pas le simple résultat de notre utilité ? La pitié n'est-elle pas dite bonne uniquement parce qu'elle nous est utile ? Nietzsche veut montrer que la compassion n'est ni un bien « en soi », ni un mal « en soi », mais qu'elle est mauvaise quand elle affaiblit la puissance et bonne quand elle l'intensifie. Autrement dit, en éthique il est nécessaire de ne pas opposer abstraitement le bien et le mal : toute action désintéressée est toujours en même temps intéressée, et si on loue le désintéressement, c'est souvent par intérêt. En conséquence, la critique de l'altruisme n'est en rien un éloge de l'égoïsme, mais elle est le souci de mettre en évidence l'ambivalence de la vie morale : si un bon penchant peut se révéler mauvais, une mauvaise pulsion peut aussi participer à la recherche d'un bien. Chacun doit prendre conscience au moins une fois dans sa vie que sa compassion n'est pas nécessairement pure et que sa dureté n'est pas nécessairement mauvaise.

Dans les paragraphes 132 à 136 d'*Aurore* Nietzsche se livre à une critique systématique des morales de la pitié de Schopenhauer et de Stuart Mill comme « derniers échos du christianisme dans la morale ». En effet, celui que Nietzsche nomme « l'homme irréfléchi », qui peut être aussi bien l'homme de la rue que le philosophe, croit qu'il agit seulement par compassion quand il sauve quelqu'un de la noyade ou quand il soulage la douleur d'un malade, mais en fait il ne pense qu'à lui. Nous agissons souvent soit par peur de la honte (qu'aurait-on dit de moi si je n'avais rien fait), soit par peur de notre fragilité (je soigne cette douleur de l'autre parce que je ne la supporte pas), soit encore pour la gloire de jouer à l'homme fort, au sauveur (je suis un bienfaiteur de l'humanité). Il faut donc se méfier de ceux qui veulent notre bien, car parfois ils ne veulent que leur bien, et il est tout à fait sensé d'attaquer comme Nietzsche le fait la possibilité même de la com-compassion (*Mit-leid*), car en fait il n'y a aucune souffrance commune. On peut soutenir que la compassion vise seulement à se libérer de sa souffrance personnelle : on réagit à la souffrance d'autrui par un acte de désintéressement pour se libérer de sa propre souffrance liée au spectacle pénible que l'autre nous donne. Finalement dans la compassion c'est à l'autre homme que je ne pense pas, puisque je ne pense qu'à moi : j'ai plaisir à moi-même dans l'acte d'aider l'autre et l'autre n'est que l'occasion de ma propre satisfaction. Ainsi, dans cette mauvaise compassion il n'y a ni partage de la souffrance, ni lucidité sur l'autre : la compassion rend aveugle et plus encore elle est suspectée d'être une volonté de ne pas voir. L'éloge de l'homme sans pitié dans *Aurore* doit se comprendre comme la critique de l'attendrissement sentimental qui n'est qu'une autre forme de l'égoïsme.

La compassion peut donc être comprise comme le plus grand danger puisqu'elle se révèle être l'inverse de ce qu'elle prétend être : elle est l'expression du mépris, le souci de diminuer la valeur et la volonté de l'autre homme, et ainsi les « bienfaiteurs » peuvent être plus dangereux que les ennemis², car ils nous privent de l'épreuve même de notre liberté, qui passe par l'endurance de nos souffrances et de nos malheurs. Nietzsche dénonce ici tout projet d'une société sous tranquillisants ou sous analgésiques : la compassion serait l'opium de l'individu. De ce point de vue, selon lui la religion de la pitié trouverait sa source dans la religion du confort, qui conduit à ne pas faire l'épreuve de la souffrance et qui cherche à la considérer toujours comme mauvaise. Dès lors, à l'idéal chrétien du compatissant Nietzsche oppose l'idéal du médecin : « Mais celui qui veut, d'une manière ou d'une autre, servir l'humanité en médecin devra user de beaucoup de prudence envers ce sentiment (la compassion), - il le paralyse régulièrement au moment décisif et annihile son savoir et sa main habile et secourable³ ». Le médecin est ici le modèle de l'homme noble, qui non seulement ne veut pas humilier, mais qui en outre souhaite vraiment agir pour soulager. Au contraire, le compatissant prend d'une certaine façon plaisir à la souffrance d'autrui, car il y trouve la source de son propre pouvoir. Dans cette dévaluation de la pitié Nietzsche ira jusqu'à dire que la compassion est une haine des hommes et il écrira dans le §7 de l'*Antéchrist* que « la pitié c'est la pratique du

² Voir *Le gai savoir* §338.

³ *Aurore*, §134.

nihilisme » : elle est dangereuse pour l'espèce comme pour l'individu qui peut soit tomber dans la mélancolie, soit en faire la matière de son bonheur en affirmant sa supériorité.

Contre cette pitié dangereuse, nihiliste, contre cette sympathie émotionnelle qui s'est incorporée en nous au fil des siècles, à tel point qu'elle est devenue une seconde nature, Nietzsche envisage la possibilité d'une autre pitié, d'une pitié des forts. Alors que la pitié traditionnelle est liée à notre faiblesse et à notre lâcheté⁴, la pitié de l'homme fort, dont le médecin est encore une fois le modèle, serait une pitié sans pathos. Alors que la pitié chrétienne est décrite par Nietzsche comme manquant de pudeur et comme se limitant au prochain, « notre pitié, dit Nietzsche, est une pitié supérieure qui voit plus loin⁵ ». Il ajoute dans un autre texte : « J'aime la pitié qui se dissimule sous une dure écorce : j'aime la pitié au nom de laquelle on se casse une dent⁶ ». Il écrit encore : « J'aime celui qui est si compatissant qu'il fait de sa dureté sa vertu et sa divinité⁷ ». Cette dureté n'est pas une insensibilité, mais elle est ce qu'il nomme dans *Ainsi parla Zarathoustra* la pudeur, c'est-à-dire cette retenue qui ouvre sur l'altérité, alors que la compassion enferme sur soi⁸. Le véritable amour est pour Nietzsche celui qui conduit à comprendre l'autre comme lointain, c'est-à-dire sans le comparer avec soi, sans faire de son moi la norme de ce qu'est l'autre homme : il s'agit d'aimer en l'autre le « surhomme », c'est-à-dire ce qu'il peut devenir au-delà de tout sentimentalisme. L'amour ne fusionne pas, mais il vit au contraire de la distance, et c'est pourquoi Nietzsche cherche à opposer le pathos de la distance au pathos de la pitié. Autrement dit, cette pudeur est ce qui permet de ne plus considérer l'autre à partir de notre utilité, elle est cette noblesse qui rend possible une vraie générosité et une vraie lucidité. Mon devoir, ce que je dois faire, ne vient ni de Dieu, ni de la loi morale en moi, mais de cette expérience du lointain. D'une façon de plus en plus violente, Nietzsche a voulu se livrer à une destruction de la *caritas* qui serait l'ennemi de la vie : « La compassion, la *caritas*, en permettant aux déprimés et aux faibles de survivre et d'avoir une postérité, vient contrarier les lois naturelles de l'évolution : elle accélère la décomposition, elle détruit l'espèce, - elle *nie* la vie⁹ ». A l'amour chrétien de la compassion, qui est un amour des faibles pour les faibles, Nietzsche oppose le surhomme, qui est l'homme au-delà du nihilisme et qui peut aimer au-delà de la compassion.

Il est impossible d'effectuer ici une étude approfondie des concepts fondamentaux de la pensée de Nietzsche, mais il suffit pour notre réflexion sur la compassion de souligner que si Nietzsche voit dans la compassion l'expression même du nihilisme, s'il dénonce inlassablement en elle un oui à l'autre qui est en fait un non à l'autre, il n'en demeure pas moins qu'il se contente de cette dénonciation généralisée de la *caritas*, sans expliquer véritablement ce que devrait être le véritable oui à l'autre. En conséquence, si les analyses de Nietzsche libèrent effectivement d'une pitié dangereuse, qui n'est qu'une jouissance de soi et un mépris d'autrui, qui n'est qu'une peur féminine de la souffrance et non une volonté de s'élever à partir de la souffrance, il faut reconnaître que Nietzsche n'explique pas ce que pourrait être cette pitié des forts, cette pitié sans pathos. Certes, dans *Humain trop humain*¹⁰ il renverse la pitié pour valoriser la cordialité, l'affabilité et la politesse de cœur, mais il s'agit là d'un bien maigre résultat qui conduit à cette contradiction d'une pitié qui ne pâtit pas.

Nous retournons ici au cœur du paradoxe de la compassion : Nietzsche ne peut pas véritablement valoriser une autre forme de pitié, et donc une autre forme d'amour, car sa critique porte sur l'essence même de la pitié, et on se demande bien comment un homme sans pitié pourrait être un homme sensible. En détruisant la *caritas* chrétienne comme trop humaine, il détruit aussi toute possibilité d'aimer, et il ne lui

⁴ Voir *Aurore*, §142.

⁵ *Par delà bien et mal*, §225.

⁶ *Fragments posthumes* novembre 1882- février 1883, n°91.

⁷ *Ibidem*, 5[17]. Voir aussi 4[114] et 5[1].

⁸ Voir *Fragments posthumes*, 1887, 10[119].

⁹ *Fragment posthumes*, 1887-1888, 11[361].

¹⁰ Voir §49.

reste plus que l'abstraction, cette fois trop peu humaine, d'un amour qui ne serait que l'expression d'une force. Entre le surhomme et le compatissant il n'y a aucune conciliation possible, et il faut en quelque sorte choisir entre deux compréhensions de l'amour : l'amour doit-il être une pure expression de la volonté de puissance, ou bien consiste-t-il à être fort dans sa faiblesse ? Certes Nietzsche n'a pas vu ce thème paulinien de la force dans la faiblesse et a réduit arbitrairement la *caritas* à la faiblesse, mais il n'en demeure pas moins que pour le christianisme la compassion est la nature même de l'amour, car la faiblesse peut être une source de vertu, alors que pour Nietzsche elle est toujours un mal. Notamment Nietzsche fait l'éloge des passions toniques pour dénoncer la pitié comme dépressive, mais cela le conduit à refuser toute forme de passivité et à construire l'abstraction dangereuse d'une passion qui ne serait qu'active. En conséquence, si Nietzsche nous apprend que la vraie pitié ne doit pas fuir devant la souffrance, il reste à comprendre ce que signifie se construire à partir de la souffrance, c'est-à-dire ce que signifie compatir.

3. La compassion comme vertu incarnée.

Toute la difficulté d'une éthique concrète est de comprendre, en conformité avec l'expérience, qu'il y a une vérité des émotions et des sentiments et qu'il est impossible de les rejeter totalement du côté de l'irrationnel. L'homme n'est pas un pur esprit, et c'est tout entier, âme et corps, qu'il peut éprouver de la compassion en se tournant vers l'autre, non pour en user, mais pour le laisser se manifester, pour l'accompagner dans son existence. La sensibilité appartient à notre humanité, et on a déjà vu qu'un homme totalement impassible, dépourvu de toute pitié, nous serait étranger, plus étranger en un sens que l'animal. Cependant, pour comprendre la signification de cette sensibilité il est nécessaire de dépasser l'opposition de l'amour du prochain et de l'amour du lointain qui ne permet pas d'expliquer l'oubli de soi propre à la compassion. En effet, dans la vraie compassion ce n'est pas moi qui m'oublie, même d'une façon illusoire, c'est l'autre qui m'arrache à moi-même et donne un sens possible à ma vie. La vie est dépassement de soi, mais il ne s'agit pas pour autant d'un effacement du moi pour remplir son rôle, que ce soit celui de l'éducateur, du dirigeant politique ou du médecin. L'idée d'un tel « effacement du moi¹¹ » souligne que le devenir soi est encore compris à partir de la seule volonté, alors que la compassion ne peut pas se comprendre uniquement à partir de la volonté, puisqu'elle n'est pas ce que l'on se donne, même inconsciemment. La pitié est un sentiment reçu de la rencontre de l'autre homme, et comme souffrance d'amour elle n'est pas d'abord une souffrance volontaire, même si elle peut le devenir ensuite : en elle le pouvoir d'exister et le pouvoir d'agir viennent précisément du lointain, et c'est pourquoi en elle on est conduit au-delà de soi. En conséquence, la compassion n'est jamais cet amour neutre de l'humanité en général, ou l'amour du surhomme : il ne s'agit pas d'aimer une essence impersonnelle ou ce que l'homme pourrait devenir au-delà de ses faiblesses, mais bien d'aimer la personne telle qu'elle se donne avec son histoire et sa chair uniques. L'autre homme devant moi n'est pas un exemplaire de l'espèce humaine, ni l'individu qui doit apprendre à s'effacer derrière son rôle, mais il est cet être unique qui me met en exil de moi-même, car il me demande quelque chose, car il sollicite mon savoir ou au moins ma présence. Nietzsche peut vanter le courage de se perdre et de périr pour être un homme nouveau¹², cet endurcissement qui veut des résolutions éternelles est encore une forme de l'orgueil, et cela s'oppose totalement à la compassion dans laquelle c'est le caractère inimaginable et gratuit de la rencontre qui fait de moi un homme neuf, car elle développe en moi des possibilités que je n'imaginai pas posséder et que ne pouvais pas me donner par moi seul. On voit donc qu'il est impossible de séparer la sensibilité et le devoir dans la mesure où la sensibilité n'est pas d'abord un enfermement en soi, mais se comprend comme une ouverture sans laquelle il n'y a ni monde, ni prochain.

¹¹ Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1881, 12[93].

¹² Voir *Fragments posthumes*, 1882-1883, 4[44].

Cette réévaluation de la pitié, y compris comme faiblesse, suppose de montrer que notre corps participe à notre présence au monde, et déjà Thomas d'Aquin montrait que le corps n'est pas un poids à maîtriser, mais est indispensable à l'âme pour accomplir son essence. Devenir homme ne consiste donc pas seulement à développer son esprit, mais c'est également une tâche d'incarnation, car l'homme est un corps qui devient intelligent. Concrètement on développe son humanité par la mise en œuvre de ses capacités rationnelles, en devenant un pur regard vers l'intelligible disait Platon, mais également en apprenant à être présent en personne, en chair et en os comme on dit en français, au monde. L'expérience enseigne que le corps humain n'est pas d'abord le lieu d'une conscience de soi, mais qu'il est d'abord le lieu d'une réceptivité, d'une écoute des choses, du prochain et même de la vérité. Certes le corps (*corpus*) est aussi chair et *caro* vient ici désigner la fragilité de l'homme sensible, cependant cette fragilité est aussi définie depuis Tertullien comme la possibilité du salut. En effet, de Tertullien à Thomas d'Aquin, la chair (*caro*) est comprise comme n'étant pas en elle-même mauvaise, mais comme étant le lieu où se joue notre humanité : soit je m'endurcis en moi-même, soit je me tourne vers le prochain. En effet, pour Thomas d'Aquin, comme pour une bonne partie de la philosophie médiévale, l'homme ne peut trouver son unité qu'en étant ouvert à ce qui n'est pas lui, et c'est pourquoi il est par essence sensible : il doit apprendre à sentir. Dès lors, les passions qui désignent chez Thomas d'Aquin tous les mouvements du désir sensible, et pas uniquement les mouvements contraires à la raison, sont bien le lieu de notre humanité.

On voit que l'intérêt de l'éthique médiévale pour nous aujourd'hui est d'être profondément concrète et elle nous libère du formalisme contemporain en s'attachant à décrire les situations dans lesquelles l'homme est pris. Il y a ainsi une colère qui n'est pas un vice opposé à la douceur, mais qui est une expression de l'amour. En conséquence, les passions peuvent être vertueuses : « Il est pourtant vrai, comme le prouve saint Augustin, qu'une certaine tristesse mérite l'éloge lorsqu'elle procède d'un saint amour¹³ ». Pour en revenir plus précisément à la compassion, elle montre que la sensibilité peut être un lieu de force et qu'en cela elle n'est pas le danger dénoncé par Nietzsche et qu'elle n'est pas non plus le substitut de la vertu ou le simple auxiliaire de la vertu auquel on la réduit souvent. Loin d'être un ersatz pour ceux qui ne sont pas pleinement détenteurs de la sagesse humaine, la compassion peut être en elle-même vertueuse, quand on la considère comme une attention à autrui qui ne juge pas, qui ne fait pas d'une singularité la norme d'une autre singularité. Plus encore, pour Thomas d'Aquin, la compassion comprise comme miséricorde est à la fois une passion et une vertu, et c'est pourquoi c'est à elle d'assurer l'unité de la passion amoureuse et de la charité qui est une vertu. En effet, la charité n'est pas un amour purement rationnel libéré de tout élément pathologique comme l'a rêvé Kant, mais elle est au contraire une passion devenue vertueuse sans cesser d'être une passion. Le devoir n'est pas ce qui s'impose à moi dans un dédoublement de la conscience et il est au contraire ce qui est accompli à partir d'une existence charnelle dans laquelle je n'éprouve peut-être jamais directement la souffrance de l'autre, mais je souffre de sa souffrance. D'une certaine façon, je compatis peut-être d'autant mieux à la souffrance de l'autre quand je n'ai pas éprouvé une souffrance comparable, car dans ce cas ma sensibilité est plus disponible. Cela confirme qu'une éthique sans compassion serait une éthique désincarnée¹⁴ dans laquelle la connaissance de ce qu'il faut faire n'aurait aucun besoin de partir de l'expérience d'autrui. La vraie compassion n'est pas cet égoïsme hypocrite déjà décrit, puisqu'elle est cette capacité reçue de devenir plus sensible et plus lucide face à une injustice ou face à une souffrance. Il y a donc bien une intelligence de la compassion dans laquelle mon corps est engagé dans la mesure où elle est la condition de la perception d'un mal et la condition d'une interrogation sur son devoir. Ainsi, il n'y a pas de devoir effectif sans une telle proximité charnelle qui fait de moi une question : qui suis-je face à cette souffrance ? Suis-je celui qui va consentir à son désir de fuir le plus loin possible dans une existence volontairement distraite, ou bien suis-je celui qui

¹³ Thomas d'Aquin, *Somme théologique* III, question 46, article 6.

¹⁴ Bien sûr cela suppose de montrer que le corps ne se laisse pas uniquement comprendre comme une pluralité organisée de forces et donc à partir de la seule volonté dans toute sa complexité pour montrer que le corps humain est inséparable d'un corps à corps et qu'en cela il n'est pas seulement un organisme plus complexe.

va faire l'effort d'écouter et d'accompagner dans la patience de l'amour ? Parce que le « qui es-tu ? » ne viens pas de moi mais de la rencontre, il montre que seul un devoir affectif est un devoir effectif, et qu'un devoir sans compassion demeurerait formel, sans force, sans ardeur par indifférence à son objet. Autrement dit, sans la compassion le devoir n'est qu'une conformité extérieure, et au-delà de la critique de la pitié méprisante il est aussi nécessaire de critiquer le projet d'une pitié des forts qui ne serait qu'un endurcissement évitant toute passivité, car elle ne serait que le projet d'une sensibilité sans exposition, sans le risque de la nudité.

L'acharnement de Nietzsche contre le christianisme en général et contre la pitié en particulier lui a interdit de voir que la philosophie propre au christianisme a combattu bien avant lui l'idéal abstrait d'une vie sans affects et a vu, cette fois à l'opposé de lui, dans la pitié la vérité de l'affect sans réduire la diversité et la multiplicité des affects. Ainsi, la vie ne saurait être seulement une aspiration à la puissance dans la multiplicité des affects, mais elle ne devient humaine que dans l'aspiration au don à partir d'un merci au prochain de tout simplement être. La compassion elle-même n'est pas simple en tant qu'elle est issue d'une rencontre et elle dit cependant l'essence de la passion, car elle montre comment la passion peut devenir une vertu sans cesser d'être une passion, c'est-à-dire une faiblesse. La compassion ne peut donc pas être comprise à partir de l'alternative de la force et de la faiblesse : si comme le montre Thomas d'Aquin il n'y a de vertu que quand la raison pénètre au plus intime de la sensibilité, dans cette passion vertueuse la force de la raison suppose la sensibilité comme faiblesse, comme capacité à se laisser toucher par la misère d'autrui. Or, c'est précisément la sensibilité comme faiblesse qui fait que je peux soit fuir dans un égoïsme ontologique et éthique, soit m'approcher de celui qui me touche en faisant que sa souffrance soit ma souffrance, non au sens où je l'éprouverais, mais au sens où elle devient l'objet premier de ma préoccupation. Il y a ici la possibilité d'un véritable respect qui sache concilier intelligence et sensibilité.

La compassion peut donc être comprise comme une expression de la sagesse humaine, dans la mesure où ce pâtir par amour est une humilité, qui permet dans sa faiblesse et sa finitude de répondre à autrui. En cela, on comprend mieux qu'une éthique purement fondée dans la volonté d'être soi et d'augmenter sa puissance ne peut pas laisser une place à la compassion, parce que la compassion demande de suspendre au moins momentanément cette affirmation de soi, elle demande de ne pas se contenter d'assumer éternellement ses choix contre la dispersion. Il ne s'agit certes pas de soumettre son action à la volonté d'autrui en renonçant à sa liberté sans laquelle il n'y a pas de vie éthique, mais il s'agit aussi de se méfier de cet endurcissement qui consiste à vouloir absolument ce qu'on veut envers et contre tout. De ce point de vue, la compassion n'est pas vraiment une valeur et elle est plutôt ce qui permet aux valeurs de perdre leur fixité pour retrouver une souplesse nécessaire à l'action : la compassion n'est pas la justice, mais une justice sans compassion peut devenir injuste, car elle n'est pas attentive aux individus. Dire la vérité est un devoir absolu, mais la dire sans compassion, c'est-à-dire sans être attentif à celui à qui on la dit et à sa capacité à l'entendre, cela devient une violence. La raison formule l'impératif de dire la vérité, puisque la cacher est l'expression du mépris, mais la compassion, elle, impose de se demander comment la dire pour qu'elle puisse être entendue.

L'homme n'est pas cet Hercule dont rêve parfois la modernité, c'est-à-dire un être capable de se créer lui-même, parfaitement maître de lui, sans faiblesses, attaché à la tâche infinie d'accomplir son essence et capable de tout supporter. Si c'est par notre faiblesse que nous sommes réceptifs à autrui, la compassion comme faiblesse d'amour ne peut pas être infinie et aucun homme n'est capable de prendre sur lui toute la souffrance du monde. Une telle reconnaissance de la finitude de la compassion humaine est indispensable, car elle assure la possibilité même de la compassion : si je ce compatis jamais autant qu'il serait nécessaire, je suis au moins assuré que chaque acte fini de compassion est un bien, et cette certitude est ce qui empêche de se perdre dans un sentiment d'impuissance. Cela montre également que la compassion n'est pas solitaire, qu'elle n'enferme pas seulement dans le rapport de deux personnes et

qu'elle suppose une communauté humaine dans laquelle nous apprenons à sentir, à devenir disponibles. De même qu'il n'y a pas d'homme sans corps, il n'y a pas d'homme sans communauté et c'est ensemble que le respect de l'autre homme peut être appris, c'est dans une communauté que nous apprenons à être le gardien de l'autre homme et non son maître, son juge ou son tuteur. Entre la pitié dangereuse décrite par Stéphan Zweig et la pitié impitoyable dont le médecin serait le modèle selon Nietzsche, il est sans doute nécessaire d'envisager une troisième voie : sachant que je ne suis pas le juge d'autrui, sachant que dans ma faiblesse et ma finitude je ne peux pas tout supporter, sachant que l'on ne devient pas soi-même dans la solitude, je peux comprendre que je suis un témoin appartenant à une chaîne de témoins et que la compassion est cette capacité à être témoin et non spectateur. Le témoin est donc celui qui se laisse transformer par l'autre homme, qui le reçoit à partir de sa fragilité et de sa finitude et qui convertit cette fragilité en force de présence et d'action. On comprend alors que si la compassion est si mal considérée, même quand elle n'est pas hypocrite et méprisante, c'est quelle nous coûte beaucoup, qu'elle n'a rien de facile, parce qu'elle demande de renoncer au « cher moi » et à notre rêve de toute puissance.

Pour conclure il est possible de synthétiser les différents caractères de la compassion en soulignant qu'elle est la source du véritable respect parce qu'elle est fondamentalement une patience, mais une patience qui n'est pas un endurcissement, qui n'est pas une capacité à tout supporter car devenu intouchable. Il faut alors reconnaître que la compassion est la négation du nihilisme car elle délivre d'une existence fermée aux autres et centrée sur la persistance de son moi. La compassion peut être ainsi comprise comme la mise entre parenthèses de l'unique souci de soi qui rend possible une vie dans le souci de ce qui nous est présent et dont nous devons répondre. Ainsi l'expérience de la compassion comme expérience d'un exil enseigne que dans le respect mon être n'est pas là où je suis, mais là où j'ai quelque chose à faire en réponse à l'appel du prochain. La compassion est alors un engagement dans la patience par lequel je laisse à l'autre homme le temps de se dire pour mieux le comprendre et en cela elle rend possible une communauté qui n'est ni une communauté de nature, ni une communauté d'intérêt, mais qui est cette proximité dans laquelle je me réjouis et je souffre par un autre. Le paradoxe décisif de la pitié est donc d'être un sentiment qui ne nous enferme pas en nous-mêmes, mais qui au contraire nous fait être au-delà de nous-mêmes en dilatant notre sensibilité jusqu'à ce lointain qu'est l'autre homme, et cela avant toute résolution.