Trois figures de la pitié

Frédéric Gros

▶ **To cite this version:**

Frédéric Gros. Trois figures de la pitié. Soin et compassion, Hermann, pp.39-51, 2021, 9791037008732. hal-03896078

HAL Id: hal-03896078
https://sciencespo.hal.science/hal-03896078

Submitted on 13 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

I.

Trois figures de la pitié

Frédéric Gros, Sciences Po, Centre de recherches politiques (CEVIPOF), CNRS, Paris, France

In: Pauline Bégué (dir.), Zona Zaric (dir.), *Soin et compassion*. Paris : Hermann, 2021, 181 p.

Il s'agit, dans la présentation qui suit, de mettre à l'épreuve l'hypothèse de l'existence de trois foyers de sens irréductibles de l'empathie, en espérant pouvoir, par ces distinctions, d'une part échapper à certains faux débats sur la pitié qui n'ont pour origine que des glissements de sens incontrôlés entre ces trois espèces, et d'autre part fournir une grille de lecture permettant d'explorer la nature intrinsèque d'affects souvent confondus. On exposera cette tripartition en la nourrissant exclusivement de références philosophiques, mais sans jamais les rétablir à l'intérieur de la pensée morale de chaque auteur et de sa systématique, car il s'agit plutôt de faire un usage libre de citations ou pages disparates, afin d'illustrer une architecture générale.

Les trois foyers de sens retenus seront : la pitié-commisération, la pitié-compassion et la pitié-sollicitude[1]. Ils sont exposés dans des développements de longueur inégale, mais cette inégalité ne reflète aucun jugement quant à leur importance intrinsèque.

1. Nous reprenons ici, en la complétant, une articulation déjà proposée à l'intérieur d'une anthologie portant sur *Les vertus du juge* (chap. « Les vertus de proximité », Dalloz, 2008), ainsi que dans les entrées « Compassion » et « Sollicitude », dans M. Formarier et L. Jovic (dir.), *Les concepts en science infirmière*, Arsi, 2009.

***

Je commencerai par la pitié-commisération. Le terme de « commisération » est ici choisi parce que la teneur péjorative y demeure sensible et que le déploiement de ce foyer de sens chez une majorité de philosophes occidentaux (mettons de Sénèque à Nietzsche) est précisément indissociable de sa condamnation. On peut noter du reste que quand Spinoza parle dans son *Éthique* de « pitié » (traduction la plus fréquente), c'est le latin *commiseratio* qui est employé – comme déjà Sénèque dans son *De Clementia*. Cette grande condamnation de la pitié-commisération repose sur trois chefs d'accusation principaux.

Le premier, le plus massif, consiste à dire que la pitié est déprimante, qu'elle suscite, chez celui qui se laisse envahir par elle, une tristesse qui nie la vie, qu'elle est du côté de la passivité, du désespoir et de la mort. Dans le partage larmoyant de la détresse de l'autre, dans cette participation « imaginaire » (au sens où elle joue au niveau des représentations) de la souffrance, dans cet *apitoiement*, aucune positivité éthique ne paraît pouvoir surgir, ce qui fait dire à Spinoza que la pitié est « mauvaise et inutile[2] ». Sénèque dans son *De Clementia* était tout aussi catégorique affirmant que « le sage ne ressent jamais aucune pitié[3] ». La pitié est condamnée comme vecteur d'amollissement d'une âme qui dilue sa tonicité dans le marais des larmes, comme facteur d'assombrissement d'une existence qui se laisse obscurcir et altérer par le malheur des autres. Elle produit une contagion mauvaise et stérile. Dans une perspective encore très spinoziste, le *Propos* d'Alain du 5 octobre 1909 énonce que la pitié est « une bonté qui assombrit la vie, une bonté qui est tristesse ».

On peut ajouter ici que certains textes de Nietzsche parmi les plus violents reprennent le doublet spinoziste (la pitié

2. *Éthique* IV, proposition L, trad. A. Guérinot, Ivréa, 1993, p. 286-287.

3. *De Clementia*, II-IV-1, trad. F. Préchac, repris dans Sénèque, *Entretiens Lettres à Lucilius*, Robert Laffont, 1993, p. 218.

« mauvaise et inutile »), mais en exagérant sa charge négative et en lui faisant prendre une direction « darwinienne » douteuse : la pitié est dénoncée cette fois comme dangereuse, non seulement parce qu'elle déprime l'énergie vitale, et donc nuit à la santé des individus s'y inclinant, mais en outre, comme il s'agit de se porter au secours des faibles et des malades et en les assistant, elle entrave l'exercice sévère mais sain de la sélection naturelle[4]. D'autres textes de Nietzsche, d'inspiration moins dure, tentent, dans une posture cette fois plus « moraliste[5] », de dénicher dans la pitié, derrière les rideaux de larmes ou le fracas des gémissements, le ressort de secrètes jouissances : s'émerveiller soi-même d'être si secourable ou encore mieux se rassurer, par cette agitation philanthrope, sur ce que la maladie ou la misère ont pu susciter en moi d'inquiétudes quant à ma propre condition – c'est ce que Nietzsche appelle « une subtile défense ou même une vengeance[6] ».

On trouvera cependant que chez ses représentants les plus autorisés cette critique frontale de la pitié au nom de la force vitale et de l'énergie ne s'accompagne surtout pas (c'est le secret de la signification du « par elle-même » dans la proposition de Spinoza[7]) d'une invitation à l'indifférence ou au calcul égoïste – ce vers quoi les critiques des contempteurs de la pitié voudraient évidemment les faire pencher. Sénèque par exemple, dans une exagération caractéristique, peut écrire que le sage pourra d'autant mieux secourir son prochain qu'il a les yeux secs et l'âme tonique : « Le sage ne s'apitoiera pas, mais il secourra, mais il se rendra utile, parce qu'il est né pour assister tout le

4. Cf. le terrible et peu sympathique chapitre VII de *L'Antéchrist*.

5. À prendre au sens ici des « moralistes français », donc d'une école du soupçon qui va deviner à l'œuvre, derrière les vertus affichées, des dynamiques d'égoïsmes.

6. *Aurore*, livre II, trad. J. Hervier, Gallimard, 1970, p. 147-148 ; à noter que cet aphorisme est pris dans une longue série consacrée à la pitié (aphorismes 132 à 140).

7. « La pitié chez l'homme qui se laisse conduire par la raison est *par elle-même* mauvaise et inutile. » (Spinoza, *op. cit.*)

monde[8]. » L'amollissement que produit la pitié ne permet pas un secours efficace. Spinoza de son côté dédouble sa critique en affirmant : d'un côté l'homme conduit par la raison assure le bien d'autrui, sans avoir à ressentir aucune pitié mais parce que la raison est en soi une affirmation d'humanité ; de l'autre côté, il est bon que l'homme qui n'a que son imagination comme guide se laisse déterminer par la pitié, car elle sera préférable à une indifférence face à la souffrance d'autrui. La pitié est donc un sentiment moral « de second choix ». Elle ne vaut qu'en tant qu'elle empêche, chez les gens de peu de raison, une indifférence inhumaine.

Le deuxième front critique est nettement moins vitaliste et se donne comme horizon la justice. Il trouve son expression la plus aboutie dans un texte de jeunesse de Kant, ses *Observations sur le beau et le sublime* (1764). Il s'agit cette fois de dire : la pitié est condamnable parce qu'elle est injuste. Elle est injuste parce que, comme affect contingent, elle fait des préférences et surgit à l'aventure. Elle est injuste surtout parce que, comme sentiment, elle submerge l'individu qui en est pénétré d'un flot impétueux qui va entraîner avec lui certains devoirs lesquels, pour être plus lointains, n'en sont pas moins impérieux. Les racines de cette exclusion se comprennent cette fois à partir de la perspective d'une morale de l'universel et du devoir. Or si on peut bien s'obliger par exemple à respecter tout être raisonnable, la pitié n'est jamais qu'un affect flottant, instable, qui s'accroche aux individus selon les qualités, les moments, les circonstances et les visages. On ne saurait bâtir une éthique sur ces sables mouvants. Il n'y a pas plus de morale possible de la pitié pour Kant que de morale du cœur. La raison, comme faculté des lois, comme source unique de l'exigence « pour tous et pour toujours », fournit le seul support solide pour construire une morale. L'exemple que prend Kant dans le texte des *Observations* est éclairant, à défaut de pouvoir susciter une

8. Sénèque, *op. cit.*

adhésion complète ou enthousiaste : c'est celui d'un individu criblé de dettes qui, confronté à un pauvre hère, se laisserait troubler par ce malheureux spectacle, emporter par un torrent bouillant d'humanité, et lui ferait alors l'aumône. Il est impossible dit Kant de trouver morales cette bienveillance intempestive, cette sentimentalité hors de propos, car il a été bien dit de cet individu « qu'il avait une dette envers un autre[9] ». Le vrai vertueux, tout en se laissant inspirer par l'amour de l'humanité, poussera un grand soupir et passera son chemin afin de pouvoir accomplir « le rigoureux devoir qu'impose la justice » – tout en se disant, on imagine : dommage *mais* j'ai des dettes. Il continuera à hiérarchiser ses devoirs – tout le raisonnement ne tient qu'à partir du moment où on prend comme évident qu'il est plus moral et conforme à la justice de payer ses dettes que de secourir les misérables… Or on n'aime correctement les autres que depuis ce sens du devoir un peu froid et sec, mais pas depuis une agitation du cœur inconsistante et tiède. Selon une dialectique déjà rencontrée, Kant ne dénonce cependant pas catégoriquement la pitié. Elle demeure un affect honorable, plein de chaleur tendre. Mais le problème est que, si elle n'est pas tempérée par, ou plutôt même subordonnée au sens du devoir – plus glacial certainement, mais plus juste – elle inspire des attitudes morales anarchiques et aveugles. Encore une fois, dans ce deuxième pan critique, le rejet de la pitié se fait au nom d'un humanisme intransigeant et exigeant. Il ne défend jamais, comme alternative à cette pitié impartiale, un calcul égoïste et cynique.

La dernière vague critique peut être représentée par quelques textes de Nietzsche sur la pitié, comptant sans doute parmi les plus beaux et les plus envoûtants : soit par exemple le chapitre de son *Zarathoustra* sur « Les miséricordieux » (Deuxième partie), ou encore l'aphorisme 338 du *Gai-savoir*. On n'oubliera pas que Nietzsche écrivit de la pitié qu'elle fut toujours *son*

9. Kant, *Observations sur le beau et le sublime*, trad. B. Lortholary, dans *Œuvres philosophiques*, Gallimard, 1980, tome I, p. 461.

grand problème – ou plus exactement, si on reprend l'expression exacte qu'il emploie dans une lettre de septembre 1884 : « son plus grand péril ». On n'oubliera pas non plus le geste qui coïncida avec sa chute dans la folie : se pendre en larmes au cou d'un cheval battu par son cocher dans une rue de Turin (3 janvier 1899). On se rappellera enfin, comme un certain nombre de ses lettres, particulièrement à sa mère, en portent témoignage, que Nietzsche a souffert toute sa vie de maux (gastriques, ophtalmiques, etc.) qui, le plongeant dans des souffrances lancinantes, l'ont inévitablement fait rencontrer la sollicitude compatissante des autres. Par ces indications éparses je veux simplement rappeler que la pitié a représenté davantage pour Nietzsche qu'un simple thème éthico-philosophique : un objet d'expérience et d'épreuve. Or ce à quoi Nietzsche se montre immédiatement sensible, c'est d'abord au caractère méprisant de la pitié – dont d'ailleurs l'adjectif français « pitoyable » (pour ne même pas parler de l'expression « tu me fais pitié ») témoigne aussi : l'objet de pitié peut être aussi un objet de mépris. La pitié-commisération qui se voudrait une vertu du partage (car après tout je souffre, je pleure *avec* l'autre : *cum*), loin d'abolir la distance, la conforte et la consolide. La pitié, en s'en faisant l'écho bruyant, *souligne*, manifeste publiquement la détresse, le malheur de l'autre, et finalement son infériorité. Elle est profondément dissymétrique, unilatérale. Elle blesse la fierté, écrit Nietzsche[10]. Elle se nourrit en effet de l'impossibilité d'un échange tout en projetant avec éclat le fantasme d'un partage qu'elle ne réalise jamais. Ne réduisant jamais l'écart, elle finit par être humiliante, posant deux instances bien séparées : le sujet glorieux de la pitié qui s'élève lui-même à multiplier ainsi ses gestes de « condescendance » (encore un *cum* rhétorique et mensonger) ; un objet englué dans une infériorité de misère, de maladie ou de tristesse.

10. « J'ai eu honte de sa honte même en voyant souffrir le souffrant ; et en lui venant en aide j'ai durement atteint sa fierté. » *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Bianquis, Flammarion, 1996, p. 133.

Nietzsche, pas plus que Spinoza ou Kant, ne prône pourtant pas l'indifférence comme remède paradoxal. Simplement il invite à mettre dans le secours de l'autre une rudesse qui soit signe de respect[11]. Car dans la pitié, ce sont les témoignages bruyants de proximité qui creusent des abîmes.

Mais Nietzsche porte plus loin encore sa critique dans l'aphorisme 338 du *Gai-savoir*. La critique de la pitié y atteint une dimension supérieure. Il ne s'agit plus simplement de dénoncer dans la pitié une forme de mépris social. Ce qu'il y a peut-être de plus dangereux avec cette pitié-commisération, c'est qu'elle contient à la fois (ce sont les deux faces d'une même pièce) un éloge outrancier du bonheur – ou plutôt : une exaltation du bien-être dans ses formes les plus mesquines et médiocres – et un mépris de la souffrance, cette fois au sens d'une ignorance profonde des possibilités qu'elle offre, des ressources qu'elle constitue, des profondeurs qu'elle révèle. Ce n'est plus le même mépris qui est condamné. Le premier était classiquement placé sous le signe de l'infériorisation. Nietzsche dans le *Gai-savoir* va plus loin en se plaçant d'emblée dans la perspective du malheureux, du malade, de celui dont la souffrance *semble* contenir en elle un cri de secours. C'est à cet appel que répondrait le valeureux humaniste, le bienfaiteur généreux, lui qui entend prendre part et retirer, *participer* et *soulager*, ce qui comprend au moins deux postulats : que la souffrance premièrement contraindrait à une solitude insupportable ; qu'elle serait deuxièmement un état dont il faudrait absolument s'extraire ; parce que nul en soi, définitivement stérile.

Or le texte de Nietzsche prend son essor en pointant un soupçon fondamental dans ces deux directions. Et si je n'avais pas envie de partager ma souffrance, par peur précisément de la rabaisser, de la dévaloriser, de la banaliser alors qu'elle n'est jamais qu'un moment d'un processus plus large, exaltant et

11. « Si ton ami est malade, offre asile à sa souffrance, mais sois pour lui une couche dure, un lit de camp ; c'est ainsi que tu lui seras le plus utile. » *Ibid.*

mien ? Celui qui veut partager ma souffrance se montre intrusif, indiscret, sans pudeur et constitue pour moi un risque : celui d'altérer une part de mon authenticité. Et si ma souffrance avait une capacité de révélation, une puissance heuristique bien supérieures aux platitudes des petits bonheurs simples ? Donc celui qui veut soulager ma souffrance entend me rabaisser à la hauteur de sa médiocrité : « nos "bienfaiteurs" plus que nos ennemis rabaissent notre valeur et notre volonté[12] ». On comprend par là ce qu'entend Nietzsche quand il affirme que toute pitié contient, comme son poison, un éloge du bonheur. La pitié méprise la souffrance au sens où elle la dénigre d'emblée, où elle la construit comme le mal absolu sans jamais se demander si le passage par ces négativités ne pourrait pas représenter un approfondissement dans la découverte de soi finalement précieux et rare, s'il n'y aurait pas dans le malheur, la maladie et les grands drames des ressources de spiritualité ou de transformation éthique inconnus des adorateurs des petits bonheurs. La force de cet aphorisme, qui propose une critique de la pitié unique, tient dans ce renversement : la pitié est dangereuse parce qu'elle représente le point de vue de la médiocrité et de la bassesse dans leur effort pour ramener à leur niveau des existences dont la souffrance contient plus de promesses que tous les bonheurs convenus.

***

On peut maintenant évoquer un deuxième foyer de sens consistant et autonome : celui de la pitié-compassion. Elle se veut le vrai barrage à l'indifférence et se démarque de la pitié-commisération en ce qu'elle prétend enraciner son intensité dans une naturalité profonde. Je prendrai deux sources culturelles très différentes pour la construire, mais néanmoins convergentes : le néo-confucianisme de Mencius

12. Nietzsche, *Le gai-savoir*, § 338, trad. A. Vialatte, Gallimard, 1950, p. 276.

et les affirmations brèves mais décisives de Rousseau dans son *Discours sur l'origine de l'inégalité* à propos de la pitié comme affect primordial. Chez Mencius[13], je reprendrai l'idée d'une naturalité de la compassion, défendue à partir de l'image d'un enfant prêt à basculer dans un puits[14] : c'est spontanément, on pourrait dire automatiquement que cette vision produise en nous un éclair de crainte et de compassion propres, par exemple, à nous faire instinctivement tendre les bras ou à entraîner nos jambes pour tenter d'empêcher sa chute. Le texte de Mencius insiste sur le caractère irréfléchi de cette pitié-compassion, son enracinement dans le « cœur » : elle précède la raison logique, elle constitue quelque chose comme un instinct moral irréductible aux calculs sociaux. Ce pré-logisme de la pité-compassion est encore présent chez Rousseau quand il parle de « principe antérieur à la raison ». Se saisissant lui aussi de l'image d'un enfant (mais cette fois affamé), il considère pareillement que la pitié est une donnée morale fondamentale, prise dans une naturalité première qui nourrit son évidence.

Cette pitié-compassion peut donner difficilement prise à la critique puisqu'elle est réfléchie comme un indiscutable, un axiome moral. On est loin de la pitié-commisération, sentiment flottant, mouvant, se pliant aux miroirs sociaux, au jeu des identifications égoïstes[15]. La pitié-compassion est plutôt un témoignage, par la sensibilité, de ce qui demeure en nous d'authentiquement naturel. Elle est un élan inscrit dans les

---

13. On se référera utilement ici au classique de F. Jullien : *Fonder la morale*, Grasset, 1996.

14. *De l'utilité d'être bon*, livre II, chap. I, trad. S. Couvreur, Fayard, 2004, p. 46.

15. On peut rappeler ici, comme illustration parfaite d'une pitié égoïste, une maxime de La Rochefoucauld : « 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 ; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions ; et ces services que nous leur rendons sont à proprement parler des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance. »

corps, comparable à la faim. L'ancrage vital de ce sentiment n'implique pourtant pas une nécessaire vivacité ou intensité.

D'une part en effet cette pitié-compassion peut être étouffée, asphyxiée par la culture, ou euthanasiée par la répétition ou l'habitude. On retrouve ici le renversement typiquement « rousseauiste », mais bien présent aussi dans les sagesses orientales. Il ne faut pas penser que l'éducation, dans un processus large de civilisation, est ce qui nous conduit à dépasser une sauvagerie première, une agressivité primordiale, une barbarie primitive. C'est la haine de l'autre qui est apprise, inculquée, tout comme les peurs. Et l'éducation la plus noble sera celle qui nous fera *retrouver* (et non pas dépasser), par-delà des schémas culturels imposés, une humanité initiale qui incline immédiatement à la bienveillance et à la solidarité.

D'autre part, cette pitié-compassion est assez largement comprise comme réactive et négative. Réactive : il s'agit par là premièrement de comprendre qu'elle n'est pas un élan autonome en quête de son objet, mais elle a besoin pour se déployer du spectacle du malheur, comme stimulus. Cette réactivité, deuxièmement, n'est même pas généreuse et prodigue. La pitié-compassion n'est pas un amour immodéré, caché dans les plis de la nature, qui me pousserait à rechercher l'autre afin de le combler de bienfaits et trouverait, dans cette recherche, le vecteur d'un accomplissement personnel. C'est bien trop lui prêter. Elle doit plutôt être pensée comme le minimum syndical de la morale : limitée dans son étendue, mais inébranlable. Rousseau parle d'une « répugnance naturelle » à voir « souffrir ». On le voit : il ne s'agit même pas de vouloir le bien de l'autre, mais simplement de ne pouvoir le voir dans la détresse sans s'en trouver un peu affecté. Rousseau apporte ici une précision importante quand il écrit : « répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables[16] ». La pitié-compassion s'adresse au vivant

16. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Flammarion, 1971, p. 153.

en général : elle est la sensibilité aux êtres sensibles. Elle doit même pouvoir être pensée, en nous, comme un dépassement du principe d'individuation (ce qu'exploitera Schopenhauer) : elle est la résonnance en notre chair de tout pli douloureux dans la chair du monde. Entendre hurler un animal, ou même voir un arbre tomber, provoque un émoi corporel qui témoigne de notre participation au vivant comme généralité concrète.

On pourrait considérer cependant que cet élargissement est excessif, qu'il dilue la pitié-compassion dans une sentimentalité vague au détriment d'un humanisme exigeant. Dans un texte précisément consacré à Rousseau[17], Lévi-Strauss défend cependant la supériorité de cette compassion élargie sur toute morale rationnelle basée sur un respect dû à l'humanité. Car sitôt, prévient-il, qu'on sépare l'humanité de l'animalité en ne se reconnaissant des devoirs qu'envers la première, on se donne la possibilité de faire jouer cette coupure à l'intérieur même de l'humanité. Et inéluctablement on désignera bientôt certaines populations comme animales et, partant, aptes à recevoir « logiquement » des traitements dégradants sans qu'on se laisse arrêter par aucune compassion, jugée aussitôt déplacée.

On terminera par la pitié-sollicitude. Il semble qu'on trouve dans la sollicitude en effet un autre type d'élan, un autre style d'empathie que ceux qui animent la commisération ou la compassion. La sollicitude en effet n'est ni une passion sociale, ni un sentiment naturel. Elle est une tension éthique. Elle représente un effort, une vigilance, une attention propres à instaurer une juste distance – ni fusion, ni mépris – avec l'autre souffrant. On ne saurait jamais être « submergé » de sollicitude ou se laisser envahir par elle. Elle ne relève pas du registre émotif, mais encore une fois d'une initiative éthique. Il faut plutôt dire qu'on la provoque, qu'on la suscite en soi. C'est chez P. Ricœur, quand précisément au détour d'un chapitre il évoque « l'épreuve suprême de la sollicitude », qu'on

17. « Rousseau, père des sciences humaines », repris dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

en trouve l'articulation la plus fine. C'est à cet endroit en effet qu'il met en avant, pour caractériser cet affect, « la réciprocité dans l'échange[18] ». C'est là un thème qu'on ne pouvait trouver ni dans la commisération (qui reposait sur une dissymétrie maintenue), ni dans la compassion (qui établissait plutôt entre tous les vivants une continuité par commune participation au règne anonyme du sensible). Parler de réciprocité signifie que dans la sollicitude, en même temps qu'on secourt l'autre, on demeure ouvert à ce que, dans et depuis sa détresse, il peut nous apporter – en termes de leçon de vie, d'exemple de courage, de rappel de notre finitude, etc. C'est ce que Ricœur nomme « un donner » qui « procède de l'autre souffrant » et est puisé « dans sa faiblesse même[19] ». Dans la sollicitude, tout en aidant, je me mets à l'écoute de ce que l'autre pourrait m'apporter, je me mets en posture de « recevoir ». Cette fin de l'unilatéralité constitue sans doute le principe vibrant de la sollicitude et lui donne son importance éthique.

Il resterait sans doute à évaluer jusqu'à quel point les doctrines du *care* – et lesquelles – ont privilégié ou non, comme affect majeur dans le soin de l'autre, cette dernière figure. Il me semble qu'on devrait retenir comme axe essentiel et problématique cette idée de réciprocité et d'échange. C'est à partir d'elle en effet qu'on peut défendre l'idée qu'il ne saurait y avoir de soin authentique sans une condition d'exposition de sa propre fragilité dans la relation, au contact de la fragilité avérée, exposée, presque statutaire de l'autre, comme si on ne pouvait soigner *vraiment* qu'en se rendant soi-même vulnérable au contact de la maladie – plutôt que simplement d'y vérifier son savoir ou sa technique –, mais encore : en acceptant par avance de se laisser prodiguer par l'autre des ressources de vie, sous quelques formes qu'elles se donnent. Cette anticipation d'un recevoir et cette mise en vulnérabilité de soi, comme

18. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, chap. « Le soi et la visée éthique », Seuil, 1990, p. 223.

19. *Ibid.*

les deux dynamiques profondes de la sollicitude, constituent certainement le cœur éthique du soin, c'est-à-dire ce qui, en lui, décidément, échappe à toute compétence technique, l'ouvrant à une relationnalité dialectique et à la possibilité de « faire rencontre ».

Pour conclure, je dirais d'abord que ces trois figures de la pitié (commisération ; compassion ; sollicitude) constituent trois possibilités éthiques, trois structures relationnelles, trois foyers de sens relativement irréductibles. Mais il resterait encore à comprendre comment constituer l'espace commun, le noyau de sens partagé qui permet de les comprendre comme espèces d'un même genre (la pitié). On ne peut ici que donner une indication, proposer une direction de recherche. Dans le livre IV de son *Émile* (mais déjà dans son *Discours sur l'origine des langues*), Rousseau, se posant la question de la manière de nourrir, susciter, développer, entretenir cette pitié-compassion, dont il dit tout à la fois qu'elle est naturelle mais qu'elle peut être étouffée par la culture, anéantie par l'éducation, explique comment on trouve un levier à partir du constat que tout mouvement de pitié repose sur l'imagination. Selon sa formule, « nul ne devient sensible que quand son imagination s'anime[20] ». Mais par « imagination », Rousseau n'entend pas ici une productivité plastique, une puissance créatrice, mais une capacité éthique de se transporter en l'autre, de se propulser hors de soi, de se décentrer pour habiter l'autre.

Il me semble que les trois figures de la pitié ici considérées peuvent représenter trois dynamiques différentes de cette imagination éthique, trois manières irréductibles de nous « transporter hors de nous » et finalement sentir ou souffrir « en l'autre ».

---

20. J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, livre IV, Flammarion, 1966, p. 288.