

LA COMPASSION COMME AMOUR SOCIAL ET POLITIQUE DE L'AUTRE AU XVIII^{ème} SIECLE

PAR

Claudine HAROCHE

Chargée de recherche au C.N.R.S. (CURAPP)

“(les gens de lettres) s’occupaient sans cesse des matières qui ont trait au gouvernement... on les entendait tous les jours discourir sur l’origine des sociétés et sur leurs formes primitives, sur les droits primordiaux des citoyens... sur les principes mêmes des lois... Cette sorte de politique abstraite et littéraire était répandue à doses inégales dans toutes les œuvres de ce temps là”. (Tocqueville, L’Ancien Régime et la Révolution)

“Il faut... découvrir les substituts rationnels de ces notions religieuses qui, pendant si longtemps, ont servi de véhicule aux idées morales les plus essentielles.” (Emile Durkheim, L’éducation morale cours de 1902 - 1903)

Le terme de solidarité domine le discours politique contemporain. Le mot ‘charité’, l’expression d’association caritative éveille par contre la méfiance du citoyen qui souvent y voit l’expression d’une défaillance de la part de l’Etat, d’un retour insidieux du religieux. L’appel à la solidarité, le soupçon à l’endroit de la charité, l’invocation de la fraternité, la condamnation de l’égoïsme renvoient fondamentalement à la question de l’amour du semblable, et au problème de la compassion.

L’importance de celle-ci n’a pas échappé à Hannah Arendt, la seule parmi les auteurs contemporains à avoir rappelé dès la fin des années 1950 le rôle politique de ce sentiment. La compassion, cette capacité de souffrir avec autrui, cette sensibilité à la souffrance d’autrui, doit être ainsi tenue comme l’une des sources de la légitimité de ceux qui représentaient le peuple au moment de la Révolution Française, comme l’essence même de la vertu poli-

tique républicaine, comme la vertu politique par excellence¹. Il faut même y voir l'un des mobiles centraux de l'action révolutionnaire, un élément déterminant des révolutions Européennes². Pourtant l'amour de l'égalité, le rejet des privilèges ne peuvent, aux yeux d'Arendt, relever du psychologique mais du seul politique³. Deux questions se posent alors avec insistance : l'amour politique de l'égalité ne naît-il pas, nécessairement, de l'amour pour le semblable, de la compassion ? Ou bien ne saurait-il être que l'expression d'un amour de la justice qui trouve sa fin en elle-même ou encore dans l'idée même d'humanité ?

Arendt remarque que les sciences politiques, jugeant ces questions pré-scientifiques, les ont délaissées. C'est précisément sur de telles questions que nous souhaitons revenir ici, en nous arrêtant sur la nature politique de la compassion, qui exprime cette sensibilité portant les hommes de la fin du XVIIIème siècle vers l'exigence de l'égalité des conditions et qui fondera désormais toutes les revendications d'égalité puis de solidarité.

Eléments d'une histoire politique de la compassion.

La sociabilité, thème de réflexion qui n'a cessé de préoccuper le XVIIIème siècle, est aux origines de toute interrogation sur la compassion⁴. Derrière la

1. Arendt se référant à l' 'Adresse aux français de juillet 1791' de Robespierre parle de "zèle compatissant", de "cet élan impérieux qui nous attire vers les hommes faibles", de la capacité de souffrir avec "l'immense classe des pauvres" (Arendt *Essai sur la Révolution*, Tel Gallimard, 1967 (On Revolution 1963) p.106-107). Voir aussi : *Vies politiques (Men in dark times)*, 1955), Tel Gallimard, 1974, p. 23. Sur les rapports entre la pitié, la compassion et la solidarité voir Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 113-115 ; p. 126-127.

2. A l'inverse, sur l'absence de compassion chez les révolutionnaires américains, voir encore Arendt, idem.p.136 en particulier.

3. Montesquieu remarque alors Arendt, s'était dans *L'Esprit des Lois* intéressé au principe fondamental au nom duquel agit un gouvernement. Ainsi, "le principe de toute action, en république, est la vertu politique, que (Montesquieu) assimile, sur le plan psychologique, à l'amour de l'égalité..." *la nature du totalitarisme (Understanding and politics, on the nature of totalitarianism, religion and politics)* 1954) Payot, 1990, p. 84 . Pourtant Arendt n'entend voir là que de seuls principes politiques: elle veut écarter toute dimension psychologique et ne s'attacher aux citoyens que dans leurs activités publiques. Plus loin en effet elle insistera sur le fait que les principes qui d'après Montesquieu "font mouvoir et guident les gouvernements... la crainte, l'honneur, la vertu ne sont pas des mobiles d'ordre psychologique mais les critères selon lesquels est conduite et jugée toute la vie publique". (*op.cit.*p:86) Une question demeure pourtant nous semble-t-il : en quoi ne s'agit-il en aucun cas de psychologie ? Il faut plutôt voir là la démonstration éblouissante du fait que les valeurs, les comportements mêmes les plus publics peuvent impliquer certaines dispositions psychologiques: ainsi dans le cas de la monarchie tel qu'il est évoqué ici, le regard, le besoin de considération, la passion pour les distinctions et les honneurs.

4. La sociabilité entretient des liens étroits avec la civilité qui apparaît et se développe dès le début du XVIème siècle (Voir sur ce point : N.Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy, 1973 ; J.Revel " Les usages de la civilité " dans *Histoire de la vie privée*, Tome III, Paris, Seuil, 1986 ; R.Chartier "Distinction et divulgation : la civilité et ses livres "dans *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987; voir aussi J.J.Courtine, Cl. Haroche, *Histoire du visage* (exprimer et taire ses émotions XVIème-début

sociabilité se dessine en effet un intérêt marqué pour les qualités nécessaires à la société : les vertus sociales. Les questions au cours de ce siècle deviennent ambitieuses : elles veulent toucher aux fondements de la société, à la nature humaine, à l'idée même d'humanité. Elles veulent retrouver les règles du droit naturel à partir des principes fondamentaux de la nature humaine. La finalité de ces questions est de plus en plus politique : comment, devant le recul de la religion, les progrès d'une raison critique, d'un esprit libre - penseur, préserver néanmoins le lien social ; comment "prévenir la dissolution" d'une société composée d'individus qui bientôt vont devenir "libres et égaux"⁵ ?

Tout un ensemble d'interrogations se font jour qui désormais s'intéressent davantage aux vertus sociales qu'aux vertus religieuses, qui ont trait aux qualités, aux dispositions naturelles qui seraient inscrites en chacun⁶, et encore aux principes qui devraient régir les comportements des gouvernés et des gouvernants : au nombre de celles-ci, la bienfaisance, la sympathie ; et encore, la commisération, la pitié. Comment concilier le souci de conservation de soi avec la compassion, l'amour de soi avec l'amour du semblable, un amour qui n'est plus exclusivement inscrit dans la religion, enjoint par celle-ci : un amour social et politique de l'autre. Du même, du frère, de l'égal.

XIX^{ème} siècle) Rivages, Paris, 1988). La dissolution des sociétés politiques et civiles médiévales ouvre un temps et un espace où apparaissent peu à peu de nouvelles règles et de nouveaux usages qui organisent le comportement des hommes en société, qui leur prescrivent d'autres manières d'être et de vivre ensemble. Par ailleurs, certains textes fondateurs de la société civile ont ainsi cherché à penser dès le XVI^{ème} siècle l'autonomie de la société civile vis à vis du politique, à partir d'une certaine convivialité, d'une sociabilité préexistante aux lois de la cité. Les liens entre sociabilité et civilité sont tellement proches qu'il est parfois difficile des les distinguer. Il faut pourtant voir dans la sociabilité l'expression de comportements liés davantage à la compagnie et à l'idée de convivialité, et dans la civilité, l'expression de liens qui relèveraient eux davantage de règles, de normes, de codes de la société, entendue dans un sens plus étendu. Il faut encore voir dans la civilité la volonté de définir, structurer et tout ensemble contraindre l'individu ; l'encourager, plus encore l'inciter à certaines conduites ; l'amener à intérioriser certaines normes de comportements psychosociologiques et politiques.

5. voir M. Ozouf, *L'homme régénéré*, Gallimard, 1989, p.9, qui attribue ce rôle de cohésion et de rassemblement à l'école dans la République.

6. M. Borgetto dans sa thèse *La notion de fraternité en droit public français* (le passé, le présent et l'avenir de la solidarité), Université de droit, d'économie et de sciences sociales de Paris 2, 1991, souligne ce processus de naturalisation des dogmes chrétiens et insiste sur l'importance de l'Ecole jusnaturaliste "... désormais, ce n'est plus tant la notion de fraternité qui va être utilisée pour fonder et légitimer le principe d'aide et d'assistance mutuelle ou qui va permettre d'expliquer l'existence de ce principe que la notion même qui constitue maintenant sa base conceptuelle, à savoir la notion de nature humaine ou, plus simplement, la notion d'humanité. En d'autres termes, ce n'est plus tant parce qu'ils sont issus du même Dieu que pourvus de la même constitution, plus tant encore parce qu'ils sont frères que parce qu'ils sont hommes que ceux-ci vont devoir désormais s'aider et se secourir mutuellement..." (op.cit. p.110-111), Ainsi Pufendorf affirme-t-il que " pour être engagé à rendre un service de cette nature, il ne faut d'autre motif que la qualité d'homme, dans la personne à qui on le rend" (*Le droit de la nature et des gens*, Livre III, Chap.III, & III, Tome I, cité dans Borgetto, p. 111). Ainsi encore, Burlamaqui écrit -il que "les devoirs particuliers renfermés dans la bienfaisance sont compris par les juriconsultes sous la détermination...des devoirs communs de l'humanité, parce que les hommes se les doivent les uns aux autres en qualité d'hommes" (*Principes de droit de la nature*, p. 397, cité dans Borgetto p. 111)

Ainsi l'Abbé François André Adrien Pluquet, l'un de ces nombreux ecclésiastiques mondains du XVIIIème siècle écrit-il un traité sur la sociabilité, le premier semble-t-il. Ce qui lui importe : empreindre cette sociabilité de religiosité, faire de la sociabilité une religion sociale. "*Les principes de sociabilité... forment donc un système de religion... partout où cette religion animera les hommes, une bienfaisance active, généreuse jusqu'au dévouement unira tous les hommes...*"⁷. C'est ainsi encore, qu'on verra les Révolutionnaires "...reprendre à la tradition chrétienne... le sentiment de la fraternité pour en donner une version laïque et volontariste..."⁸

L'homme de Lettres - célèbre ou obscur-, le moraliste, le politique, l'éducateur, le législateur enfin, témoignent tous d'un vif intérêt pour les sensibilités et les devoirs de chacun : édifier les hommes, les moraliser, les gouverner, les instruire ; les amener à désirer les lois, à les accepter, à s'y soumettre, ce sera désormais leur insuffler des émotions et les inciter à des sentiments ; et encore, savoir éveiller en eux certaines dispositions psychologiques, encourager à certaines formes de sensibilités, susciter et cultiver des sentiments à des fins politiques⁹. Au nombre de ceux-ci, la compassion connaît au XVIIIème siècle une importance cruciale.

Nous entendons ici réfléchir aux liens entre la compassion et la fraternité¹⁰, telles qu'elles ont été pensées au XVIIIème siècle, et à la notion plus contemporaine de solidarité. Que le concept de solidarité en tant que

7. Abbé François André Adrien Pluquet, *De la sociabilité*, 1767. Pour cette religiosité sociale telle qu'elle se pose au XIXème siècle, voir F.Buisson, *La foi laïque*, F.Alcan 1902.

8. Ozouf, *op.cit.* p. 9. Les civilités républicaines, qui font leur apparition au moment de la Révolution Française, fondent la fraternité révolutionnaire et la compassion dans de très anciennes conceptions religieuses. Elles vont les reformuler et tenter de les laïciser (voir Bulard, *Catéchisme de morale républicaine* s.,l. p. 19-21 en particulier, et Sérane, *Catéchisme du citoyen à l'usage des jeunes républicains français*, à Paris, an II, p. 64.)

M.Borgetto souligne l'importance de cette laïcisation des principes chrétiens pour éclairer les liens entre fraternité et solidarité: " Prenant son essor au 16 ème siècle pour atteindre son point culminant au siècle des Lumières, la naturalisation des principes chrétiens revêt au regard des liens existant entre l'explication générale de la politique révolutionnaire de solidarité et la notion de fraternité, un intérêt considérable..." (*op.cit.* p. 110). Sur la fraternité révolutionnaire, on renverra à l'ouvrage de M.David, *Fraternité et Révolution française* (1789-1799), Aubier, 1987.

9. Sur les sentiments politiques, la question de l'affectivité dans le politique on renverra pour la sociologie historique à N.Elias, *La société de cour* et *La dynamique de l'Occident*. Pour la sociologie politique, on renverra à P.Ansart, "Pour l'analyse des sensibilités politiques" dans *Etudes, Madeleine Grawitz*, Paris, Dalloz, 1982 ; *La gestion des passions politiques*, l'Age d'Homme, 1983; pour l'histoire voir en particulier: M.Ozouf, *op.cit.* ; R.Chartier "Le monde comme représentation" dans *Annales ESC* Nov-Déc.1989 N°6, *Les origines culturelles de la Révolution Française*, Seuil, 1990 ; A.Bourreau, "Propositions pour une histoire restreinte des mentalités" dans *Annales ESC*, *op.cit.* ; G.Noiriel "Pour une approche subjectiviste du social" *idem* ; pour des travaux plus anciens : L.Febvre "Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? La sensibilité et l'histoire" *Annales d'histoire sociale*, 1941. Pour le Droit enfin, on renverra aux travaux de J.Bedoura, *L'amitié et le droit civil* Thèse Droit, Tours, 1976. G.Sem ; *L'Amour et le Droit. Essai sur la volonté d'amour dans l'application du Droit*, Thèse Droit, Paris 1980.

principe inspirateur des lois ait progressivement remplacé à la fin du XIX^{ème} siècle celui de fraternité importe peu. L'idée de fraternité en effet "n'a jamais véritablement cessé... d'agir et de cheminer de manière plus ou moins souterraine..."; l'idée de solidarité apparaît même comme "une simple variante", voire "une simple composante du concept de fraternité". Celui-ci constitue toujours, note Borgetto, "la justification dernière de cette idée"¹¹. Fraternité et solidarité "ne diffèrent, en définitive, que par... le supplément d'amour que recèle la fraternité... un tel sentiment n'est pas nécessaire pour que la solidarité soit... En d'autres termes si elles procèdent d'une Idée différente et peuvent déboucher sur un résultat final distinct, elles n'en ont pas moins pour caractéristique de se rejoindre et de se confondre lorsqu'elles pénètrent le droit". Ce qui n'empêche pas Borgetto de noter pourtant l'"irréductibilité partielle de la fraternité au Droit", le caractère problématique de sa juridicisation¹².

Nous nous inscrivons ainsi dans la perspective morale, psychologique et politique d'une archéologie des devoirs dans les droits de l'homme. Nous cherchons à comprendre en quoi la fraternité, principe fondamental du droit public, apparaît alors comme une forme de sociabilité nouvelle ; comment la relation fraternelle qui s'impose "comme modèle originel du lien social" trouverait son origine dans la "haine des privilèges"¹³, l'amour de l'égalité et de l'autre comme égal ; en quoi enfin certains des droits qui apparaissent comme expressions de la nature nouvelle des liens devant unir entre eux les citoyens, impliquent un certain nombre de devoirs ou un certain type de comportements qui, à leur tour, incitent à certaines dispositions psychologiques, induisent certaines formes de sensibilités : en l'occurrence vouloir soulager, vouloir aider autrui.

Une révolution dans les sentiments

Les siècles se caractérisent souvent par des tonalités affectives, des climats psychologiques, des sensibilités différentes. Ainsi le XVII^{ème} siècle, dans sa seconde moitié, apparaît-il, dans la littérature comme au théâtre, sous les traits d'une certaine austérité. L'expression des émotions personnelles s'efface derrière la réserve, la distance, le contrôle, l'empire sur soi, davantage,

10. Au nombre des mots clés que Borgetto énumère dans sa thèse : Aide, Assistance, Charité, Droits de l'homme et du citoyen, Droit naturel, Fraternité, Solidarité, manque la compassion, qui n'est ni la charité (d'origine religieuse) ni la fraternité: l' amour du semblable, la sensibilité au genre humain, expression de la laïcisation du discours chrétien, la religiosité sociale font que la compassion a un champ d'application plus vaste et plus fondamental...

11. *Ibid.* p. 1; p. 13-14. Sur la solidarité, voir : F. Ewald, *L'Etat providence*, Grasset, Paris, 1986.

12. *Ibid.*, p. 15 ; p. 10 ; p. 3.

13. Voir J. André, "L'assemblée des frères. Aux commencements de la Révolution française. Considérations psychanalytiques", dans *Psychanalyse à l'Université*, Tome 13, N° 52, Octobre 1988, p. 545-546.

l'héroïsme¹⁴. Ainsi encore, les anciennes exigences de contenance semblent reculer au cours du XVIIIème siècle devant l'épanchement de sentiments trop longtemps retenus : le XVIIIème réagit à l'absolutisme et tend à apparaître sous le visage de la sensibilité à autrui, de la compassion.

De multiples causes, certaines conjoncturelles, d'autres plus permanentes, dont la plupart s'explique par la haine des privilèges, permettent de comprendre ce bouleversement, cette révolution dans les idées, les sensibilités et l'expression des sentiments. Parmi celles-ci une sensibilité accrue à la misère, au malheur qui se traduit par les expressions de plus en plus fréquentes de la compassion dans un grand nombre de textes littéraires ; les moralistes, les philosophes et les politiques qui, animés du souci d'éduquer et d'édifier le peuple, témoignent d'un intérêt croissant pour les sentiments moraux et les vertus sociales ; les rapports entre la littérature et le politique enfin qui se modifient : la littérature se politise.

De cette politisation on perçoit les signes avant-coureurs dans ces écrits qui de 1690 à 1740 font une place de plus en plus importante à la sensibilité, à l'expression d'émotions devant la misère, le malheur des conditions, les classes inférieures. Quant au projet d'éducation morale et politique, il s'appuie sur les règles du droit naturel ; ou encore sur une certaine conception de la nature humaine, dans les écrits de Rousseau ou de Smith. De cette politique littéraire, de cette volonté d'éduquer et de former un homme meilleur, on saisit pleinement les effets dans les Catéchismes républicains¹⁵

Les rapports se modifient ainsi entre la littérature et le politique : Tocqueville remarque que "vers le milieu du XVIIIème siècle, les hommes de lettres devinrent les principaux hommes politiques du pays"¹⁶ Il explique par le processus de centralisation le rôle désormais politique de la littérature, le fait que la vie politique ait été transférée dans la littérature, et de manière plus générale, l'affaiblissement de la vie publique¹⁷. Conséquences de cette

14. Voir Atkinson, *The sentimental revolution* (French writers of 1690-1740), University of Washington Press, 1965 (en particulier Chapitre IV, "The growth of compassion") qui rappelle que "l'expression d'émotions personnelles était quasiment impensable, à peu près impossible sous Louis XIV", p. 97.) Sur l'importance de la compassion au XVIIIème siècle, voir aussi Norman S. Fiering "Irresistible compassion: an aspect of eighteenth century sympathy and humanitarianism" in *Journal of the history of ideas*, Vol.37, April-June 1976.

15. voir J.J.Courtine, CL.Haroche "L'apprentissage de la compassion" (la sensibilité de l'homme social et politique dans les civilités d'Ancien Régime et dans les civilités républicaines) dans Colas, Emeri, Zylberberg, *Citoyenneté et nationalité*, Puf, 1990.

16. Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, GF Flammarion, 1988 (1856), livre III, Chap.I, p. 229.

17. Voir le long développement que lui a consacré R.Chartier dans *Les origines culturelles de la Révolution Française*, Seuil, 1990, "... en anéantissant la vie publique, en écartant les "hautes classes" de l'exercice du pouvoir, la monarchie a créé elle-même les conditions qui ont autorisé l'hégémonie "philosophique". ...Dépourvues de toute institution représentative, éloignées des affaires, les élites se sont détournées de la société qui était la leur pour se mouvoir dans le monde idéal construit par les hommes de lettres... produites par l'œuvre de centralisation, la "politique littéraire" et "l'éducation théorique" deviennent une idéologie commune à

politisation de la littérature : “*Au dessus de la société réelle... il se bâtissait ainsi peu à peu une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait... équitable...*”¹⁸. Une littérature qui de la société offrait un tableau quelque peu utopique, régie par les règles d’un droit naturel : au cœur de celle-ci, le thème de l’équitable, de l’égalité ; et encore de la commisération, de la compassion. Une littérature qui contribuait encore à uniformiser les manières, les mœurs, les sentiments, mais qui n’avait pas encore supprimé les privilèges et les inégalités même si elle ne cessait de les dénoncer. “La France était le pays où les hommes étaient devenus le plus semblables entre eux” ; mais ajoute alors Tocqueville quelques pages plus loin, “*Ils ne différaient plus entre eux que par les droits*”¹⁹.

La précarité des vies, des conditions plongent parfois les hommes du XVIIIème siècle dans une misère soudaine et brutale. Celle-ci n’épargne pas les hommes de lettres. L’état de déchéance qu’ont connu, parmi bien d’autres, Chasles, Marivaux et l’Abbé Prévost éclaire pour une part la prise de conscience de l’existence de miséreux, la sensibilité accrue aux inégalités, aux injustices sociales, d’où l’expression de plus en plus fréquente de sentiments de compassion. Ecrits célèbres ou obscurs, tous disent ce souci grandissant d’amour pour autrui. Ainsi Robert Chasles écrit-il : “Quand je devrais être le plus pauvre et le plus malheureux gentilhomme de France, je ne m’abaisserois jamais à devenir le persécuteur du peuple et des paisans.....J’avois trop de cœur... pour prêter la main aux cruautés qu’on exerçoit contre eux sous prétexte de lever les Drois du Roi... *J’étois trop humain pour voir d’un œil tranquille les duretés qu’ils essayoient...*”²⁰. Même sensibilité à la dure condition des matelots dans le récit qu’il fait d’un voyage aux Antilles : “Ils travaillaient et fatiguent beaucoup nuit et jour, au hazard de leur vie; ils sont mal nourris... peu soignez, et avec cela quelquefois bien battus! *Sont-ils moins hommes que les autres ?... je regarde à présent la pauvreté, avec bien plus de compassion que jamais...*”²¹. Même sensibilité au malheur, même compassion dans des romans, récits ou mémoires: ainsi les *Mémoires du Comte de Claise*, dont l’intérêt est précisément d’en dire clairement l’origine, la raison d’être : “Ce n’est qu’après avoir essuyé des disgraces, que je suis devenu vraiment sensible aux malheurs d’autrui”²².

ceux qui ont été également dépossédés de toute participation au gouvernement” (p.22-23).

18. Tocqueville, *idem*, p. 237

19. *Ibid*, p. 169 ; p. 173.

20. Robert Chasles “Histoire de Fras et de Silvie’ in *Les illustres Françaises, histoires véritables* (Utrecht, Néaulmen, 1737, II, 88 , cité dans Atkinson, *op. cit.*, p. 82)

21. Chasles *Journal d’un voyage* II, 118,1730, cité dans Atkinson, *idem*, p. 83) .

22. Catalde, Amsterdam, 1738, p. 2, cité dans Atkinson p. 95. (L’auteur, remarque Atkinson, est selon toute vraisemblance un pseudonyme). Ou encore Marivaux qui s’exclame dans *Le Spectateur français* “...quels sont donc les desseins de la Providence dans le partage mystérieux qu’elle fait des richesses! Pourquoi les prodigue-t-elle à des hommes sans sentiment, nés durs et impitoyables ? pendant qu’elle en est avare pour les hommes généreux et compatissants, et qu’à peine leur a-t-elle accordé le nécessaire. Que peuvent, après cela, devenir les malheureux, qui par là n’ont de ressource, ni dans l’abondance des uns, ni dans la compassion des autres ?” (1722-1723, 4ème feuille p. 58-61)

Pourtant l'expression de la compassion, la sensibilité à autrui ne saurait s'expliquer par la seule déchéance sociale que peuvent connaître certains écrivains. Ainsi René Louis d'Argenson, un aristocrate au service de la monarchie. A propos de la province dont il a la charge, il se montre frappé par "la misère inouïe des campagnes...". Une dizaine d'années plus tard il ne se contente plus d'exprimer sa sensibilité à la vue de la misère : il se fait moraliste. "Nous ne sommes ici bas que pour nous rendre heureux et nos compatriotes avec nous..."²³. Parmi les gens de lettres, nombreux sont ceux qui font maintenant valoir les droits du cœur : ils veulent désormais soulager les malheureux.

Deux formes de la compassion : Smith et Rousseau

A. Smith appartient à cette tradition de pensée qui, au XVIII^{ème} siècle fait une place centrale à la sympathie, à la compassion, d'une manière parfois différente de celle de Rousseau. Dans sa *Théorie des sentiments moraux*, Smith évoque l'existence de deux principes en tout homme : l'amour de soi et un principe d'intérêt pour autrui. Celui-ci est à l'origine de la pitié et de la compassion que nous éprouvons pour autrui. Tout comme pour Rousseau, il s'agit de principes inscrits dans la nature de l'homme, de principes qui font que l'homme est tourné vers le bien d'autrui et le bien commun. "*Quelque degré d'amour de soi qu'on puisse supposer à l'homme, il y a évidemment dans sa nature un principe d'intérêt pour ce qui arrive aux autres, qui lui rend leur bonheur nécessaire... C'est ce principe qui produit la pitié ou la compassion, et les diverses émotions que nous éprouvons pour les infortunes des autres, soit que nous les voyions de nos propres yeux, soit que nous nous les représentions avec force*"²⁴.

Smith se montre mesuré dans son propos : il parle en effet d'un principe d'intérêt pour ce qui arrive aux autres, même s'il évoque un sentiment présent en tout homme à des degrés divers. Il arrive parfois qu'à la simple vue on soit ému, mais les sentiments, les émotions seront toujours faibles. Nous nous mettons à la place de celui qui souffre, nous pouvons éprouver ce que les autres éprouvent, sentir ce qu'ils sentent, être affectés de la même manière: par la seule imagination, par la représentation, car "aucune expérience immédiate ne

23. *Journal et Mémoires du Marquis d'Argenson*, Paris, Société d'histoire de France, 1859, Sézanne, 1725 ; *ibid.* 1734. Même expression répétée de pitié, de commisération, de compassion, même tonalité morale dans des écrits qui datent de la même époque : "...Le cœur doit décider de notre état... je puis...servir la République, sans me charger d'aucun emploi. Il est tant de gens à plaindre, je puis en soulager quelques uns. Le soin d'immoler un ennemi ou de punir un coupable, vaut-il celui de soulager un malheureux ?" Du Castre d'Auvigny, *Mémoires du Comte de Cominville*, 1735, p. 8-9.)

24. A. Smith, *Théorie des sentiments moraux* (ou essai analytique sur les principes des jugements que portent naturellement les hommes d'abord sur les actions des autres, et ensuite sur leurs propres actions), Paris, Guillaumin, 1860 (1759), Première partie ; Chapitre I, De la sympathie, p. 1.

nous (apprend) ce que les autres hommes sentent...”²⁵. Ce principe d’intérêt pour autrui, cette sympathie, cette compassion exige des éléments de compréhension de la situation permettant seule l’identification : “Notre sympathie pour la douleur... d’autrui est même très faible, tant que nous en ignorons les motifs: ces plaintes vagues qui n’expriment que l’angoisse de celui qui souffre excitent plutôt notre curiosité sur sa situation et une disposition éloignée à sympathiser avec lui, qu’une sympathie véritable...”²⁶

Smith dessine ensuite un modèle idéal d’interaction en société. Tout homme est tour à tour spectateur et acteur : les efforts exigés pour pouvoir comprendre, ressentir, partager les émotions de l’autre sont de nature différente selon que l’on est spectateur ou acteur. Ces efforts donnent naissance à deux types de vertus: la douceur, la bienveillance, l’âme compatissante, “l’indulgente humanité” du spectateur ; la “modération”, l’“empire sur soi”, la réserve, le “désintéressement” de cet acteur qui éprouve des émotions, des sentiments de peine ou de joie. Smith fait l’éloge de celui qui, acteur, ne montrera de son âme, de son cœur, que ce qui peut en être partagé par les autres. C’est aussi la seule façon de ne pas fatiguer le spectateur, de ne pas l’irriter par les “bruyants éclats d’une douleur qui veut...exciter notre intérêt par les soupirs, les larmes et les gémissements...”²⁷. Pour voir régner l’harmonie de sentiments entre les hommes, il faut donc trouver un juste équilibre entre ces principes contraires de la nature humaine, et pour cela “*sentir beaucoup pour les autres et peu pour nous mêmes, réduire le plus possible l’amour de soi...*”²⁸. Bannir les excès, s’abandonner aux seules émotions et sentiments modérés et bienfaisants : ce sont là des idéaux de comportements psychologiques.

Rousseau est le premier à avoir fait de la compassion une catégorie politique²⁹. Il veut retrouver les composantes élémentaires de la sociabilité à partir de principes qui définissent la nature humaine. Il met pour cela à jour les deux principes fondamentaux, dont découlent toutes les règles du droit naturel: d’un certain rapport entre deux dispositions naturelles opposées, le souci de soi et la compassion découlent en effet les droits naturels et les devoirs de chacun envers autrui. La mise à jour de dispositions psychologiques inscrites au plus profond de l’être humain éclaire les principes fondamentaux de ses devoirs, les “droits réciproques de ses membres” et permettent de saisir les fondements de la société humaine et du corps politique³⁰. C’est ainsi que Rousseau “*croit apercevoir deux principes, antérieurs à la raison, dont l’un nous intéresse ardemment à notre bien être et à la conservation de nous mêmes, et l’autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir*

25. *Idem.*, p. 2

26. *Ibid.*, p.5

27. *Ibid.*, p.20-21

28. *Ibid.*, p. 21

29. Arendt, *Essai sur la Révolution*, op.cit., p. 115.

30. Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, GF Flammarion, 1971 (1754).

frir... nos semblables. C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paraissent découler toutes les règles du droit naturel..."³¹

De la pitié, Rousseau fait un sentiment inné qui tempérera en chacun l'amour de soi-même. C'est la pitié, sentiment spontané qui "nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir"³². Cette répugnance à voir souffrir autrui, cette compassion ou encore cette pitié apparaissent comme des qualités, des dispositions naturelles, qui pour Rousseau, constituent des expériences immédiates qui s'accompagnent de spontanéité et d'oubli de soi, qui repose, sur la capacité de s'abandonner et de se perdre dans la souffrance de l'autre. Ainsi Rousseau pose-t-il que de la pitié inscrite dans la nature de l'homme naissent toutes les vertus sociales. En effet "*qu'est ce que la générosité, la clémence, l'humanité sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables ou à l'espèce humaine en général ?*"³³

Point de délai, point d'hésitation. La spontanéité, la générosité, le dévouement naissent de la pitié. Il faut sans doute ici distinguer *deux formes de compassion* :

- la compassion des moralistes Ecossais, celle de Smith en particulier qui s'accompagne d'un tempérament mesuré ; une forme de sympathie qui connaît un juste équilibre entre amour de soi, sensibilité à soi et sensibilité à autrui ; qui se traduit par un comportement, une disposition d'esprit plus réservé : de la prudence, de la circonspection, de la modération qui exige un certain empire sur soi-même.

- La compassion rousseauiste qui nourrira l'amour du semblable, l'amour du genre humain dans la Révolution française : une compassion qui repose sur une sensibilité, un tempérament fait de spontanéité, d'excès et de débordement ; d'enthousiasme et de générosité ; qui porte vers autrui, qui pousse à l'oubli et l'effacement de soi, qui conduit parfois à la rébellion contre soi-même.

Les civilités et les catéchismes républicains encourageront cette compassion révolutionnaire, mais ils tenteront parfois aussi de mettre un frein aux excès et aux débordements affectifs et populaires en incitant à la tempérance et à la modération.

31. *Idem.*, p. 153.

32. *Ibid.*, p. 198.

33. *Ibid.*, p. 197.

L'apprentissage des vertus dans les catéchismes républicains

Cette volonté d'éduquer et de former un homme meilleur apparaît dans toute sa netteté à la lecture des civilités et catéchismes républicains³⁴. L'éducation morale, l'apprentissage des vertus sociales y ont une importance centrale³⁵. Civilités et catéchismes républicains veulent en effet guider l'âme du citoyen pour développer en lui vertus sociales et morales pour voir naître "une nouvelle nature de l'homme en société... qui implique ses droits et ses devoirs"³⁶. Exercez surtout les enfants aux "vertus sociales", dit un plan d'éducation nationale publié en 1789 ; ouvrez leur âme "à tous les sentiments de l'humanité et de la bienfaisance" ; cultivez le désintéressement, la générosité, la "tendre compassion"³⁷. On devient donc citoyen par l'amour du semblable, le soutien aux malheureux, l'exercice de la compassion.

*"Malheur à celui qui n'écoute point sa voix et dont le cœur se resserre et s'endurcit à l'aspect de son semblable qui souffre... L'humanité veut qu'on les cherche, qu'on les soulage avec un ménagement respectueux . C'est ainsi, mes enfants, que l'on devient citoyen"*³⁸.

La compassion est une notion clé de la civilité républicaine et son apprentissage un fondement essentiel de l'éducation morale du citoyen. Il faut faire naître, savoir nourrir et développer la sensibilité à l'autre. Il appartiendra ainsi à l'éducation révolutionnaire de savoir éveiller cette compassion vertueuse pour les malheureux³⁹. Fondée sur un désir d'égalité, elle illustre cette volonté républicaine d'égalité qui veut supprimer les injustices et compenser les faiblesses.

34. Les civilités et les catéchismes révolutionnaires, généralement rédigés entre l'An II et l'An IV, répondaient à une demande générale exprimée en particulier par les instituteurs qui ne disposaient pas de livres se proposant une éducation du citoyen. Les manuels religieux que fournissaient les écoles d'Ancien Régime étaient désormais caduques (voir J. Morange et J.F. Chassaing, *Le mouvement de réforme de l'enseignement en France (1760-1798)*, Travaux et recherches de l'Université de Droit d'Economie et de Sciences Sociales de Paris II Série Sciences Historiques, 6).

35. Ce qu'exprime bien Bulard dans son *Catéchisme de morale républicaine pour l'éducation de la jeunesse* "Quel est (le) plus ferme soutien (de la constitution Française) ? Ce sont toutes les vertus, principalement celles qu'on nomme sociales. Quelles sont les vertus sociale ? La piété envers Dieu, l'amour de la patrie... l'obéissance aux lois... la bonne foi et la sincérité, la bienfaisance, l'austérité dans les mœurs, la tempérance... l'amour du travail" (p. 30-31).

36. C. Nicolet, *L'idée républicaine en France* (Essai d'histoire critique), Paris, Gallimard, 1982, p. 330.

37. cité dans Sicard, *L'éducation morale et civique avant et après la Révolution (1700-1808)*, Paris, 1884, p. 160.

38. L.M. Henriquez, *Principes de civilité républicaine*, dédiés à l'enfance et à la jeunesse (sous les auspices de J.J. Rousseau), à Paris, chez Hugand an III

39. "Maîtres, si aux accents plaintifs de la douleur qui sollicite quelque consolation et de la détresse qui demande du pain, les entrailles de vos élèves sont émues, si leurs yeux se remplissent de larmes, embrassez ces chers enfants, vous préparez des hommes à la patrie. Si quelqu'un assistait à ce spectacle d'un œil sec, malheur à la société ; c'est un monstre que vous lui élevez" (Sicard, *op.cit.*, p. 161).

Les sentiments ne peuvent faire l'objet d'une législation

La compassion possède deux visages indissociables : elle constitue un principe, un idéal politique, elle est considérée comme la suprême vertu politique républicaine à la fin du XVIII^{ème} siècle ; elle concerne la vie publique et politique des citoyens, gouvernés et gouvernants ; mais elle traduit aussi un sentiment : l'amour du prochain comme frère, comme semblable, comme égal. La compassion touche alors à la vie publique mais encore privée, intérieure, psychologique et émotionnelle du citoyen. La compassion peut certes inspirer une législation et une politique de solidarité. Elle ne saurait relever d'une législation. G. Ripert rappelle ainsi très justement que "la loi ne peut viser que les actes (de l'homme) et non ses pensées. La règle juridique n'a pas la portée de la règle morale : elle ne pénètre pas dans le for intérieur"⁴⁰. Le Droit pourra donc "...créer les conditions favorables, sinon à la généralisation complète et définitive du sentiment de fraternité, du moins à son progrès et à son épanouissement continus... il ne saurait cependant ni être assuré de faire naître le dit sentiment, ni être en mesure de vérifier son existence dans l'affect de chacun ni surtout - et ceci découle de cela- en position de l'imposer"⁴¹.

On peut légiférer des comportements : les interdire, y obliger sous peine de sanctions . On peut inciter à des sentiments. On ne saurait y contraindre. Deux figures célèbres s'opposent ici : Saint just qui confondant sentiments et comportements, pensées et attitudes croit pouvoir soumettre l'amitié à des règles juridiques. "Tout homme âgé de vingt et un ans est tenu de déclarer dans le temple quels sont ses amis... Si un homme quitte un ami, il est tenu d'en expliquer les motifs devant le peuple dans les temples, sur l'appel d'un citoyen ou du plus vieux; s'il le refuse il est banni... Celui qui dit qu'il ne croit pas à l'amitié ou qui n'a point d'amis est banni. Un homme convaincu d'ingratitude est banni"⁴². Volonté analogue chez les éducateurs révolutionnaires : en encourageant à l'exercice de la compassion, l'éducateur révolutionnaire entend pénétrer, former et guider, voire s'emparer du for intérieur de tout homme.

Smith à l'inverse se montre attentif à distinguer les sentiments des comportements. Dans la justice, l'amitié, la compassion, la générosité il voit l'expression de vertus, de devoirs, de sentiments moraux ; il insiste sur le fait qu'on ne saurait utiliser la force pour nous en faire observer les devoirs. Une exception cependant: la justice, la seule de ces vertus où les devoirs doivent être respectés sous peine d'emploi de la force. Smith insiste sur le fait qu' amitié, compassion, générosité doivent être laissées à l'appréciation de notre conscience et de notre libre arbitre⁴³. Agresser, violer, assassiner sont des crimes passibles de sanctions. La tendresse pour un enfant, le respect pour un père, l'affection pour un frère sont des devoirs d'humanité, des devoirs généraux de bienveillance et de bonté qui s'imposent aux hommes. Ce ne sont pas des droits. Ce

40. *Les forces créatrices du Droit*, p. 309, 1955, LGDJ.

41. Borgetto, *op. cit.* p. 5.

42. Saint Just, *Œuvres choisies*, p. 344, 1968, Gallimard.

43. Smith, *op. cit.*, p. 89-90.

qui conduit Smith à remarquer que “*quand un père n’a pas pour son fils le degré de tendresse qu’il est ordinaire d’avoir pour un enfant ; quand un fils manque au respect que son père a droit d’attendre de lui ; quand un frère n’a pas pour son frère l’affection que lui inspire communément la nature ; quand un homme ferme son cœur à la compassion, et refuse de soulager la misère de son semblable... quoiqu’une pareille conduite, dans tous ces cas, soit blâmée, personne n’imagine que ceux même qui avaient le plus de motifs de compter sur beaucoup de tendresse et de bonté, aient le droit de l’exiger par la force. Celui qui souffre alors n’a d’autre droit que celui de se plaindre ; et ceux qui le voient souffrir ne peuvent employer en sa faveur d’autres moyens que les conseils et la persuasion*”⁴⁴.

La compassion : un sentiment républicain ?

Les sentiments ne peuvent faire l’objet d’obligations. Pourtant le troisième terme de la devise républicaine, la fraternité, curieusement, soulève toujours les mêmes questions: s’agit-il d’un comportement ou d’un sentiment ? S’agit-il d’un comportement et d’un sentiment ? de quel type de sentiment ? La nature de la fraternité est rien moins que simple : sentiment de rivalité, de haine tout aussi bien que d’amour⁴⁵. De même encore la compassion, principe, idéal, sentiment, qui doit être considéré comme un élément crucial du gouvernement républicain, ne saurait faire l’objet d’aucune obligation, tout juste d’une incitation. La compassion apparaît pourtant comme la manifestation exemplaire du fait que le politique - ici le système républicain - s’accompagne de sentiments, ne saurait s’exercer sans sentiments, et peut alors s’éclairer par la mise à jour du rôle des émotions et de l’affectivité dans le politique. Elle permet encore de montrer en quoi des dispositions psychologiques, des tempéraments, peuvent être encouragés, valorisés par des systèmes de gouvernement, mais au delà, des cultures et des mentalités nationales⁴⁶.

Rien n’est plus délicat pourtant, rien n’exige plus de modération de la part du législateur que les lois qui concernent les mœurs: les comportements, les gestes mais plus encore les pensées, le for privé. “*Les négliger entièrement expose la république à des désordres monstrueux ; et, en les portant trop loin, on détruit peu à peu toute liberté, toute sûreté, toute justice.*”⁴⁷ Il faut donc respecter le for intérieur, le droit de chacun à un espace privé, intérieur, inviolable si l’on ne veut pas prendre le risque de le détruire⁴⁸. L’apprentissa-

44. *Idem.*, p. 91

45. Voir J. André, *art. cit.* “La relation de frères...est tout sauf exclusivement fraternelle” p. 543.

46. Sur les rapports entre systèmes politiques et sentiments, voir Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (1835), *L’Ancien Régime et la Révolution* (1856) ; voir aussi Taine, *Les origines de la France contemporaine* (1875-1893), Quinet, *La Révolution Française* (1865).

47. Smith, *op. cit.*, p.92

48. Pour un exemple d’annihilation du for intérieur dans les sociétés tyranniques, voir D. Cochart, Cl. Haroche, “Impassibilité, isolement et indifférence dans les sociétés totalitaires” in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXIV, 1988.

ge des vertus, la bienveillance, la bonté, l'altruisme, l'amour d'autrui ne sauraient se confondre avec l'inculcation des lois; l'amour de l'Etat ne doit pas venir se substituer à cette fraternité, cette solidarité voulue par les révolutionnaires sans risquer alors de détruire toute liberté et toute conscience individuelle pour avoir voulu s'y substituer.

Une éthique de la délimitation de soi, de la réciprocité-règle fondamentale de la sociabilité et de la société- permet seule l'échange, le fait de pouvoir éprouver en commun. Il faut savoir modérer l'amour de soi sans toutefois le nier, l'accompagner ainsi d'amour pour autrui. Sans pour autant s'obliger à l'effacement de soi en une communion fusionnelle. *“Quoiqu'il soit vrai que chacun de nous se préfère à tous les autres dans le fond de son cœur... on sent que personne ne peut la partager ; que quelque naturelle qu'elle soit en nous, elle doit toujours paraître extrême et extravagante aux autres. Quand nous nous envisageons comme nous sentons bien que les autres nous envisagent, nous reconnaissons qu'à leurs yeux nous ne sommes, au milieu de la multitude, qu'un individu semblable à tant d'autres... nous devons... modérer la présomption de notre amour propre, et le réduire à ce que les autres peuvent approuver”*⁴⁹.

Certains prisent la nature affective de la compassion, y voyant la garantie de l'instauration d'une société véritablement fraternelle; d'autres à l'inverse la redoutent, y voyant en effet une émotion envahissante, paralysante, une entrave à toute action. La compassion apparaîtrait là comme un effet pervers de la sensibilité au malheur d'autrui. Mais au-delà, quand elle constitue une fin en soi, quand elle se nourrit du malheur et de la souffrance d'autrui, la compassion apparaîtrait comme une perversion. Ainsi H. Arendt souhaiterait, suivant en cela Cicéron que les hommes puissent agir, soulager, par humanité plutôt que par pitié, préférant alors l'exercice de la justice à l'expression des sentiments, tenant la compassion pour une garantie de la qualité d'humanité en tout homme⁵⁰.

La compassion doit être considérée comme un élément central d'une psychologie sociale, d'une psychologie collective, plus encore d'une psychologie des comportements politiques. Composante nécessaire et invisible de la fraternité, la compassion soulève la question des rapports entre égoïsme et sensibilité à autrui, celle d'un juste équilibre dans les liens sociaux, la nécessité d'instituer le sens civique. Ce que Mona Ozouf dans *“La révolution française et l'idée de fraternité”* a remarquablement exprimé en évoquant cette synthèse toujours problématique entre idée libérale et idée socialiste à laquelle n'a cessé de s'efforcer l'idée républicaine : *“concevoir enfin la fraternité moins comme une communion mystique et religieuse que comme cette exigence de solidarité sans laquelle ni la liberté ni l'égalité n'ont de sens. Les républicains désormais sont sûrs que le fonctionnement spontané de la société ne peut à lui seul accomplir les droits de l'homme : l'idée libérale pêche par défaut. Mais ils*

49. Smith, *op.cit.*, p. 94.

50. Arendt, *Vies politiques*, voir en particulier p. 24 -25.

*sont sûrs aussi qu'une fraternité conçue comme une liaison organique du corps social et hantée par la similitude des êtres conduit à la contrainte: l'idée socialiste pêche par excès - l'idée républicaine, elle, s'efforce à la synthèse*⁵¹.

51. M. Ozouf, *op. cit.* p. 181-182