# Compassion et altruisme

Autor(en): **Tappolet, Christine**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **59 (2000)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-882933

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

Studia philosophica 59/2000

CHRISTINE TAPPOLET

# Compassion et altruisme[1]

*It seems that Mandeville is wrong when he claims that compassion only triggers an egoistic desire to get rid of one's own pain. Why is this so? Surely, it is not by definition that compassion comes with the altruistic desire to help others for their own sake. Schopenhauer's claim that compassion involves the identification of individuals is not convincing either. Following Scheler, I suggest that the fact that compassion comes with an altruistic motivation is due to its intentionality as well as the kind of attention it involves. The attention of the compassionate agent is focussed on the other's pain and not on his own feelings.*

Dans un passage caractéristique, Bernard Mandeville nie que la pitié, qu'il ne semble d'ailleurs par distinguer de la compassion, soit une vertu :

> «La pitié a beau être la plus douce et la moins nocive de toutes nos passions, elle n'en est pas moins un défaut de notre nature tout autant que la colère, l'orgueil ou la peur. [...] Il faut avouer que, de toutes nos faiblesses, c'est la plus aimable et celle qui a le plus de ressemblance à la vertu [...]. Elle a contribué à perdre l'honneur des filles et à corrompre l'intégrité des juges. Quiconque agit en la prenant pour principe, quelque bien qu'il fasse à la société, ne peut se vanter que d'avoir donné libre cours à une passion qui s'est trouvée être utile au public. Il n'y a point de mérite à sauver un petit enfant innocent sur le point de tomber dans le feu. Cette action n'est ni bonne ni mauvaise, et si utile qu'elle ait été à l'enfant, nous ne l'avons faite que pour nous faire plaisir à nous-mêmes; car de le voir tomber sans essayer de l'arrêter nous aurait causé une douleur que l'instinct de conservation nous a obligé à éviter».[2]

Selon Mandeville, les actions motivées par la pitié seraient en réalité égoïstes ; même si parfois elles ont des conséquences bénéfiques, elles

1 Je tiens à remercier Daniel Weinstock, Fabienne Pironet et surtout Ruwen Ogien pour les multiples discussions que nous avons eues.

2 MANDEVILLE, *La Fable des abeilles,* p. 51–52. Notons que Mandeville ajoute que les esprits les plus faibles – et il entend par là les femmes et les enfants – sont le plus portés à la compassion. On ne peut nier que la pitié et la compassion ont souvent été considérées comme l'apanage des femmes. Toutefois, il serait faux de conclure qu'il s'agit là d'un trait essentiel.

viseraient en premier lieu à soulager l'agent de ses propres douleurs. En dépit de sa grande ressemblance avec les vertus (au sens de ce qui est moralement bon, et non pas au sens d'une disposition admirable, comme le seraient le courage ou la générosité), la pitié ne serait donc pas une vertu. L'argument de Mandeville peut aisément sembler probant : si la pitié est une peine, et si l'on admet que nous sommes mus par un puissant désir d'éviter la douleur, il faut en effet s'attendre à ce que le désir principal qui anime l'agent ressentant la pitié sera celui de soulager sa propre peine. S'il désire aussi venir en aide à autrui, ce sera simplement parce que, de la sorte, il soulage ses propres peines.

Pourtant, il est naturel de penser qu'agir par pitié ou par compassion est admirable. Sans aller jusqu'à dire, avec Schopenhauer, que seules les actions faites par pitié possèdent de la valeur morale, il semble évident que la propension à ressentir de la pitié ou de la compassion compte comme une disposition vertueuse.[3] Contrairement à ce qu'affirme Mandeville, celui qui agit par pitié semble avoir pour but de soulager les souffrances d'autrui ; il désire le bien d'autrui comme fin et non pas seulement comme moyen pour son propre bien.

La pitié et la compassion sont-elles moralement admirables ou ne suscitent-elles que des désirs égoïstes ? Dans ce qui suit, je vais présenter et discuter les réponses principales qui peuvent être faites à cette question.[4] Il ressortira de la discussion que si l'on veut prendre au sérieux le caractère moral de la pitié ou de la compassion, il faut admettre qu'elles nous permettent de ressentir les peines d'autrui. Nous verrons qu'il existe deux façons principales de comprendre cette idée. La première est loin d'aller de soi ; elle implique notamment des modifications substantielles au niveau de notre conception ordinaire des personnes et de leur identité. La seconde, qui se fonde sur l'intentionnalité de la compassion, est plus prometteuse ; la question sera de savoir si elle permet d'établir un lien suffisant entre la compassion et une motivation correspondante. La suggestion qui sera finalement avancée consiste à faire appel au fait que les émotions sont caractérisées par une forme d'attention particulière.

Bien qu'elle y soit liée, la question de savoir si la pitié et la compassion comportent des motivations altruistes se distingue de celle de savoir si la motivation altruiste est possible. N'agissons-nous pas toujours

3 SCHOPENHAUER, « C'est cette pitié seule qui est la base réelle de toute justice *spontanée* et de toute charité *authentique* » (*Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique,* p. 181–182).

4 Pour simplifier, je supposerai ici que le moral coïncide avec le non égoïste.

dans le but ultime de servir nos propres intérêts, de sorte que ce qu'on appelle l'égoïsme psychologique serait vrai ? Pour rendre la question de savoir si la pitié ou la compassion s'accompagnent de motivations altruistes intéressante, il faut présupposer que, d'une manière générale, de telles motivations ne sont pas impossibles.

Avant toutes choses, notons que même si Mandeville utilise les termes « compassion » et « pity » de manière interchangeable – et il est loin d'être le seul, les exemples en français ne manquant d'ailleurs pas – il faut sans doute distinguer la pitié et la compassion. A en croire certains philosophes, la pitié se différencierait de la compassion en ce qu'elle comporterait du mépris ou encore de la condescendance à l'égard de celui qui est pris en pitié.[5] Même s'il faut reconnaître que la compassion exclut le mépris ou la condescendance, il serait exagéré de dire que la pitié en soit souvent accompagnée, voire que l'émotion de pitié soit toujours ou même nécessairement marquée par de telles attitudes. De plus, si l'on pense à la pitié authentique et non pas simplement à une attitude hypocrite qui consisterait à faire semblant de s'apitoyer sur les malheurs d'autrui, on voit mal comment cette émotion pourrait s'assortir d'une attitude méprisante ou condescendante.

Une suggestion plus prometteuse consiste à dire que la différence entre la pitié et la compassion est due à ce qu'il est possible de prendre en pitié une personne qui demeure inconsciente de son malheur, alors que la compassion requiert que la personne avec qui l'on compatit soit non seulement consciente de son malheur, mais en soit affectée.[6] Il est possible d'éprouver de la pitié à l'égard d'une personne ayant perdu un proche mais n'en ayant pas été informée, alors qu'il n'est pas évident que l'on puisse ressentir de la compassion pour cette même personne. On pourrait objecter que la pitié présuppose que l'on imagine ce que ressentirait la personne en question si elle savait qu'elle a perdu un proche. La pitié consisterait à éprouver de la compassion non pas pour une personne telle qu'elle est actuellement, mais pour cette personne trans-

5 Cf. BLUM, « Compassion », p. 512 ; BEN-ZEEV, « Why did Psammenitus not pity his son ? » p. 120 ; SNOW, « Compassion », p. 196. C'est sans doute ce qui fait dire à Balzac que « Le sentiment que l'homme supporte le plus difficilement est la pitié, surtout quand il la mérite. » (*La Peau de chagrin, Œuvres,* Paris, éd. de la Pléiade, t. IX, p. 239). Cf. aussi NIETZSCHE, *Aurore, pensées sur les préjugés moraux,* § 135.

6 Je dois cette suggestion à Kevin Mulligan. Selon Sober et Wilson ce qu'ils appellent « empathy » se distingue de ce qu'ils nomment « sympathy » par le fait que la première émotion et non la seconde requiert que la personne visée souffre (*Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior,* p. 234–235).

posée dans un monde possible où elle est affectée par son malheur. Toutefois, même en admettant cela, il faut reconnaître que la pitié ne requiert pas que la personne prise en pitié éprouve quoi que ce soit. C'est d'ailleurs ce qui explique sans doute qu'il est possible de se prendre soi-même en pitié, alors que l'on ne peut pas, semble-t-il, ressentir de la compassion à son propre égard ; cela nécessiterait que l'on éprouve deux émotions distinctes en même temps, ce qui est loin d'aller de soi.

Quoi qu'il en soit de la différence entre la pitié et la compassion, il reste vrai que dans la plupart des cas, la pitié comme la compassion sont suscitées par les souffrances d'autrui. Ces émotions nous font partager les souffrances des autres. Tout comme les émotions qui nous font partager les joies d'autrui, ce sont des « Mitfühlen ». Pour simplifier, j'examinerai principalement le cas de la compassion. Mes propos s'appliqueront *mutatis mutandis* à la pitié dans la mesure où cette dernière consiste elle aussi en un « Mitfühlen ».

D'emblée, il importe de distinguer avec Max Scheler la compassion de trois autres phénomènes. Premièrement, ce qu'on pourrait nommer l'accord émotionnel. L'exemple de Scheler est celui du père et de la mère ayant perdu leur enfant et ressentant en quelque sorte la même tristesse.[7] Deuxièmement, la contagion émotionnelle. La peur des avalanches que ressent mon compagnon de cordée peut susciter une peur similaire en moi. Bien que nous aurons tout deux une émotion du même type, on ne peut guère parler de compassion ou plus généralement de « Mitfühlen » ; ma peur porte sur le risque d'avalanche et non pas sur les émotions de mon compagnon de cordée.[8] Troisièmement, l'identification émotionnelle. Par un effort imaginatif, je peux m'identifier à autrui au point non seulement de ressentir des émotions comparables à celle d'autrui, mais aussi d'oublier que je ne suis pas cette autre personne.[9] Contrairement à l'identification émotionnelle, la compassion présuppose que l'on soit conscient que la souffrance avec laquelle on compatit est celle d'un autre.

7 Cf. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie,* p. 23–24. Selon Scheler, cela ne veut pas simplement dire que le père ressent une émotion du même type que celle de la mère et que les deux le savent ; il y aurait expérience commune de la même émotion.

8 Cf. *ibid.,* p. 24–30 ; GORDON, « Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator », p. 730 ; SOBER & WILSON, *op. cit.,* p. 234.

9 Cf. SCHELER, *op. cit.,* p. 30–31 ; BLUM, *op. cit.,* p. 509 ; GORDON, *op. cit.,* p. 739 ; DEIGH, « Cognitivism in the Theory of Emotions », p. 758–759 ; SOBER & WILSON, *op. cit.,* p. 233.

La question qui m'intéresse est donc celle de savoir si la compassion est une vertu, dans le sens qu'elle serait moralement admirable ou si au contraire la motivation suscitée par cette émotion est en réalité égoïste, ce qui est visé comme but ultime étant la diminution des souffrances de celui qui éprouve cette émotion.

## 1. Le compassion comme béquille morale

Une première réponse à cette question consiste à accepter l'essentiel des propos de Mandeville tout en niant que cela prive la compassion de toute valeur morale. L'importance morale de cette émotion viendrait de ce qu'elle est susceptible de seconder nos motivations altruistes préexistantes.[10] Supposons qu'un agent éprouve de la compassion pour les souffrances d'une personne accablée par la misère et la faim. Et supposons que cet agent ait par ailleurs le désir de porter secours à cette personne. Comme il est naturel de penser que l'agent en question soit disposé à soulager sa propre souffrance, et étant donné que la compassion peut être considérée comme une souffrance, on peut attribuer à l'agent le désir de ne plus ressentir cette émotion. De plus, s'il croit que le meilleur moyen pour soulager sa propre souffrance consiste à aider autrui – il ne ressentira plus de compassion si l'objet de sa compassion se porte mieux – il désirera donc aussi aider autrui. Son désir altruiste initial sera ainsi secondé par le désir instrumental suscité par la compassion. La fiabilité de la disposition altruiste sera par conséquent plus grande chez un être compatissant que chez un être incapable de ressentir cette émotion.

De manière schématique, en supposant qu'il n'y ait pas de désirs venant contrarier le désir altruiste, la chaîne causale serait la suivante :

Compassion
↓
désir égoïste et
croyance moyen-fin
↓
désir instrumental d'aider  Désir altruiste d'aider
↘  ↙
aide

10 Cf. GREENSPAN, « A Case of Mixed Feelings : Ambivalence and the Logic of Emotion ».

Selon ce modèle, la compassion aurait la même fonction que la sanction des actions immorales. Elle aurait pour effet de diminuer le fossé entre mes intérêts et ceux d'autrui. De la même manière que le risque d'une punition me motivera à agir pour le bien des autres, de sorte que promouvoir le bien d'autrui sera dans mon propre intérêt, la souffrance d'autrui me tiendrait à cœur dans la mesure où, par le biais de la compassion, elle serait la cause de ma propre souffrance. On pourrait donc dire que la compassion, comme peut-être d'ailleurs le sentiment de culpabilité, consiste en une sorte de sanction intérieure.[11]

Ce genre de suggestion paraîtra d'autant plus plausible que l'on juge que le plaisir et la peine sont les moteurs principaux (mais peut-être pas uniques) de nos actions. La compassion pourrait être considérée comme le moyen privilégié de faire d'agents largement égoïstes des êtres capables d'agir pour le bien des autres. Chez des êtres entièrement altruistes, la compassion ne serait évidemment pas nécessaire ; pour des êtres comme nous, par contre, elle servirait de béquille à nos faibles désirs altruistes. On pourrait d'ailleurs aller jusqu'à dire que si nous étions privé de désirs altruistes, la compassion fournirait un simulacre d'altruisme. La compagnie d'égoïstes disposés à éprouver de la compassion serait sans doute plus agréable que celle d'êtres dépourvus de cette sorte d'émotion.

Le modèle de la compassion comme béquille morale a clairement une certaine plausibilité. Il est certainement vrai qu'un bon nombre de nos actions contribuant au bien d'autrui servent aussi notre intérêt personnel. Toutefois, il faut se rendre à l'évidence que même si selon cette conception, la compassion a une importance morale certaine, elle ne pourra guère être considérée comme moralement admirable. Si l'agent compatissant est motivé à agir pour le bien d'autrui, ce bien étant considéré comme une fin intrinsèque et non pas comme un moyen, c'est du fait de son désir altruiste initial, que le désir provenant de la compassion ne fait que renforcer. En effet, si cet agent n'avait pas au préalable de désir altruiste, il pourrait tout aussi bien choisir un autre moyen pour se débarrasser de son émotion pénible. Plutôt que de venir en aide à la personne avec laquelle il compatit, il pourrait s'en éloigner et chercher à l'oublier. Pire encore, même en présence d'un désir altruiste initial, il se pourrait que l'agent, du fait qu'il croit que c'est le moyen le plus facile et peut-être le moins coûteux pour lui-même, pourrait choisir d'oublier les peines d'autrui.

11 Cf. MILL, *L'Utilitarisme,* ch. 3, pour le concept de sanction intérieure.

## 2. Une émotion altruiste par définition ?

Comme Francis Hutcheson l'a noté, un problème plus profond que pose l'idée que la compassion ne suscite que des désirs égoïstes vient de ce qu'elle ne correspond pas à notre conception de la compassion. S'adressant de toute évidence à Mandeville, Hutcheson écrit :[12]

> « Nous ressentons souvent la douleur de la compassion ; mais, si notre intention ou notre unique et ultime désir était de nous libérer de cette douleur, alors, si la Divinité nous offrait soit, d'un côté, d'effacer complètement en nous tout souvenir de la personne qui souffre [...], de sorte que nous puissions être tranquilles et indifférents *[easy]* face à la misère de notre ami, soit, de l'autre de tirer celui-ci de ses malheurs, nous choisirions la première solution avec autant d'empressement que la seconde, puisque l'une comme l'autre nous soulagerait de notre douleur, ce qui, selon cette théorie, est la seule fin que se propose une personne compatissante ».[13]

Dans l'ingénieuse expérience de pensée que propose Hutcheson, il est tout aussi aisé de se débarrasser de sa compassion par l'oubli que par la suppression des malheurs de la personne avec laquelle on compatit. Si Mandeville avait raison de dire que la compassion suscite comme seul désir celui de ne plus éprouver cette émotion supposée désagréable, ces deux options devraient se valoir. Or, il semble clair que les choses se présentent différemment ; une personne réellement compatissante choisirait la suppression des malheurs d'autrui plutôt que l'oubli.[14]

12 Rappelons que la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* portait le sous-titre suivant : « Dans laquelle les principes du défunt Comte de Shaftesbury sont expliqués et défendu contre l'auteur de la *Fable des Abeilles.* » (p. 39)

13 HUTCHESON, *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu,* p. 151–152.

14 Une expérience des psychologues Batson et Shaw (« Evidence for Altruism : Toward a Pluralism of Prosocial Motives ») vise à établir une thèse proche. Les sujets devaient assister aux souffrances (imitées par un acteur) provoquées apparemment par une série d'électrochocs et pouvaient choisir de se substituer à la victime pour la suite des électrochocs. Les résultats de cette expérience montrent que des individus éprouvant une grande compassion à l'égard d'une victime sont plus souvent portés à lui venir en aide que des individus éprouvant une compassion moindre (par le fait qu'ils s'identifient moins avec la victime), et ce même si les conditions sont telles que l'on peut se soustraire rapidement à la situation qui suscite cette compassion. Ce ne serait donc pas simplement pour se soustraire à la souffrance que comporte la compassion que l'on serait prêt à aider autrui. Toutefois, on ne peut exclure que les individus éprouvant une grande compassion sont prêts à aider autrui parce qu'ils craignent les mauvais souvenirs ou encore l'assaut de sentiments de culpabilité (cf. SOBER & WILSON, *op. cit.,* p. 262 sq.).

Il semble bien que l'on doive donner raison à Hutcheson. La question, toutefois, est de savoir pourquoi. Une des premières réponses susceptibles de venir à l'esprit n'est guère satisfaisante. Elle consiste à simplement affirmer qu'il s'agit là d'une vérité conceptuelle, dans le sens que ce serait par définition que la compassion suscite un désir altruiste.[15] Il y aurait donc deux sortes d'émotions, toutes deux consistant à partager les peines d'autrui, mais dont une seulement devrait compter comme de la compassion ; elle seule serait assortie d'un désir altruiste. Mandeville n'aurait pas bien assimilé la signification du terme « compassion ». Cela semble plutôt difficile à croire – même s'il ne s'agissait pas de sa langue maternelle, Mandeville maîtrisait l'anglais aussi bien que quiconque.

On dira plus volontiers que Mandeville avait une conception erronée de la compassion. En effet, il ne semble guère plausible de dire que celui qui partage réellement les peines d'autrui pourrait ne pas être mû par un désir altruiste, de sorte qu'il serait indifférent entre les deux options présentées par la divinité de Hutcheson. En l'absence d'un tel désir, il faudrait conclure que cette personne ne partageait pas vraiment les peines d'autrui. Au mieux, elle éprouvait une sorte de fausse compassion. La question est de savoir comme expliquer ce verdict. Il s'agit de voir ce que partager les peines d'autrui signifie.

## 3. Sentir les peines d'autrui : la conception de Schopenhauer

Pour répondre à la question de savoir ce que c'est que de partager les peines d'autrui, et pour de ce fait offrir aussi une critique convaincante de la position de Bernard Mandeville, il est assez naturel d'affirmer que celui qui éprouve de la compassion ressent les peines d'autrui. Comme ce serait la souffrance d'autrui qui nous peine, ce ne serait donc pas notre propre douleur que nous chercherions à soulager, mais celle de celui

15 Hume va même plus loin, puisque, bien qu'il accepte la thèse aristotélicienne que la pitié est une peine suscitée par la misère d'autrui (*Traité de la nature humaine,* part II, sect. IX), il soutient aussi que la pitié est un désir du bonheur d'autrui : « Or, la pitié est un désir du bonheur d'autrui et une aversion pour son malheur comme la méchanceté est l'appétit contraire. La pitié est donc reliée à la bienveillance » (part. II, sect. IX). Cf. aussi BLUM, *op. cit.,* p. 511, pour la thèse que c'est une vérité conceptuelle que la compassion comporte un désir de soulager les souffrances d'autrui.

dont nous avons pitié. La question est de savoir s'il est possible de donner un sens intelligible à l'idée que nous ressentons les peines d'autrui.

Une première façon de comprendre l'idée que nous pouvons ressentir les peines d'autrui consiste à la prendre au pied de la lettre. Il serait littéralement vrai que nous éprouvons les états internes d'autrui. C'est là apparemment ce que pensait Schopenhauer :

> « Comment, d'une façon ou d'une autre, le bonheur ou le malheur *d'un autre* pourraient-ils immédiatement mobiliser ma volonté, exactement comme le feraient mon bonheur et mon malheur, c'est-à-dire comment pourraient-ils devenir directement mon motif [...] ? – De toute évidence, cela n'est possible que si cet autre devient *la fin dernière* de ma volonté, exactement comme je le suis moi-même par ailleurs : il faut donc que je veuille *son* bonheur, et non *son* malheur, aussi immédiatement que d'ordinaire je veux *mon* bonheur. Or ceci présuppose nécessairement que je compatisse directement à *son* malheur comme tel, que j'éprouve *son* malheur comme d'ordinaire j'éprouve le mien, et que je veuille donc immédiatement son bonheur comme d'ordinaire je veux le mien. Mais ceci exige alors que je *m'identifie avec lui* d'une façon ou d'une autre, c'est-à-dire que cette *différence* fondamentale entre moi-même et cet autre, sur laquelle repose précisément mon égoïsme, soit supprimée, du moins jusqu'à un certain degré ».[16]

Et Schopenhauer d'ajouter qu'il ne s'agit pas là d'un processus chimérique, mais tout simplement de la compassion (« Mitleid »), un phénomène ordinaire et même fréquent. Selon Schopenhauer, l'agent compatissant ressent la peine de celui avec qui il compatit, de sorte que le bonheur et les peines de ce dernier le motive – il veut son bonheur et ne veut pas sa peine. Grâce à la compassion, et grâce à elle seule, d'ailleurs, nous pouvons dépasser l'égoïsme qui nous caractérise normalement. Plus précisément, elle seule nous permet de réaliser que l'existence d'un moi réel et indépendant n'est qu'une illusion – le moi devient le non-moi, pour reprendre la formulation de Schopenhauer.[17]

Apparemment, nous avons là une interprétation littérale de la thèse qu'en éprouvant de la compassion, nous ressentons les peines d'autrui ; ce sont ces peines qui nous font mal. En fait, la thèse de Schopenhauer est assez différente, puisque selon ce dernier, ce ne sont pas, à strictement parler, les peines d'une autre personne que nous ressentons. Dans la compassion, le fossé entre moi-même et autrui s'évanouit. L'être qui ressent de la compassion est en fin de compte identique avec celui dont

16 SCHOPENHAUER, *Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique,* p. 181.

17 *Ibid.,* p. 182. En fait, ce serait par la compassion que nous pouvons saisir de manière intuitive et immédiate l'unité fondamentale de la réalité. Cf. *Le monde comme volonté et comme représentation,* vol. I.

les peines suscite de la compassion. Schopenhauer admet que cela peut paraître étrange, puisqu'il soutient qu'il s'agit là du grand mystère de l'éthique.[18] En outre, il reconnaît que je ne me trouve pas réellement dans la peau d'autrui. Il explique la disparition du fossé entre moi-même et autrui par la connaissance d'autrui ; cette dernière produirait une identification qui aurait pour effet de faire disparaître le fossé entre les individus.[19]

Un premier problème qui se présente est que cette conception ne distingue pas clairement entre la compassion et l'identification émotionnelle ; ces deux phénomènes semblent confondus. De plus, il semble difficile de croire qu'une identification de cette sorte soit en mesure de vraiment abolir le fossé entre moi-même et autrui.

Comme le souligne Scheler dans sa critique de Schopenhauer, le problème le plus grave vient de ce que, du moment où le fossé entre les individus n'existe plus, il n'y aura plus non plus de réelle compassion : « Si la multiplicité des individus n'est qu'une apparence, la compassion qui suppose cette multiplicité doit être, elle aussi, une apparence. La disparition de l'individu dans un gouffre de souffrance universelle exclut toute compassion véritable ».[20]

Pour être en mesure de dire que la compassion comporte une motivation altruiste, il faudrait donc admettre non seulement que le fossé entre les individus n'existe pas vraiment, mais aussi que la compassion est une illusion. C'est là une conception qui va de pair avec une révision radicale de certaines de nos distinctions les plus fondamentales. Le prix semble excessivement élevé, et ce particulièrement si l'on réalise que la motivation supposée être altruiste ne pourra pas, à strictement parler, être dite altruiste : du moment qu'il n'y a plus vraiment d'individus distincts, on ne saurait plus parler de motivations égoïstes ou altruistes. Il faut conclure que Schopenhauer rend possible l'altruisme que dans la mesure où il nie sa réalité.[21]

18 SCHOPENHAUER, *Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique,* p. 182.

19 *Ibid.,* p. 181–182.

20 SCHELER, *Nature et formes de la sympathie,* p. 83. Je traduis ‹Mitleid› par ‹compassion›.

21 Ce genre de possibilité est discutée et rejetée par PARFIT, *Reasons and Persons,* p. 330 sq. Cf. toutefois Brink pour la suggestion que si l'on admet avec Parfit que la survie d'une personne est une question de continuité psychologique, il faut aussi accepter que les fossés entre individus s'amenuisent : toute personne sur laquelle j'ai une influence psychologique – en lui parlant, je modifie ses croyances et donc aussi ses désirs, par exemple – fera en quelque sorte partie de moi-même.

Plutôt que d'affirmer que quand je ressens les peines d'autrui, le fossé ontologique entre moi-même et autrui s'évanouit, il est possible de soutenir que je suis en mesure de percevoir la douleur d'autrui. La compassion ne réduirait pas le fossé ontologique à néant, mais elle permettrait de jeter un pont épistémique entre moi-même et autrui. Nos états mentaux ne pourraient dès lors plus être qualifiés de privés, puisqu'il ne serait pas vrai que celui qui éprouve de la peine serait le seul à la ressentir. Il peut sembler que c'était là la conception de Max Scheler.[22] En effet, ce dernier écrit : « Compatir, avons-nous dit, c'est souffrir de la souffrance d'autrui, en tant que d'autrui ».[23] Et plus loin, on trouve : « Que nous soyons capables de ressentir les états affectifs des autres et en ‹ souffrir › vraiment [...] cela peut paraître ‹ étrange › ; mais c'est en cela que consiste le phénomène de la véritable sympathie ».[24]

Si l'on suppose que ce sont les peines d'autrui qui font souffrir celui qui éprouve de la compassion, il pourra sembler naturel de penser que ce dernier sera motivé de venir en aide à autrui. A bien y regarder, le lien entre la compassion conçue comme l'expérience des souffrances d'autrui et le désir altruiste n'est toutefois pas si clair. Rien n'interdit de se demander si ce n'est pas dans le but de se débarrasser de sa propre peine que l'on cherche à alléger les souffrances d'autrui. En effet, rien ne s'oppose à ce que la compassion conçue comme expérience des peines d'autrui suscite un désir de se soustraire à l'expérience, sans doute désagréable, de ces peines.

Quoiqu'il en soit, la suggestion que nous avons un accès direct aux peines d'autrui semble aussi difficile à croire que l'idée selon laquelle les individus ne sont pas réellement distincts. Elle revient à rejeter la conception communément admise, selon laquelle les états mentaux d'une personne sont essentiellement privés, la perception immédiate se limitant aux états du moi propre. D'ailleurs, une lecture plus attentive de Scheler suggère une approche quelque peu différente.

22 Cf. aussi l'interprétation de Michael MAIDEN, « Max Scheler's Criticism of Schopenhauer's Account of Morality and Compassion ».

23 SCHELER, *Nature et formes de la sympathie,* p. 57.

24 *Ibid.,* p. 64.

## 4. Sentir les peines d'autrui : une conception schelerienne

Un des points sur lesquels Scheler insiste concerne le contenu de la compassion. Selon lui, il est crucial de comprendre que la compassion est intentionnelle, de sorte qu'elle n'est pas simplement causée par la peine d'autrui. Au contraire, elle porte sur cette peine ou, pour reprendre les expressions de Scheler, elle se « dirige » vers cette peine ou encore elle « signifie » cette peine.[25]

En cela, la compassion se distingue de ce qu'on pourrait nommer « fausse compassion » (pour Scheler, c'est une attitude qui ressemble à ce qu'il appelle le « Scheinmitgefühl »). Il s'agit d'une émotion suscitée par les peines d'autrui, mais n'ayant pas ces dernières pour objets intentionnels ; au contraire, cette émotion porte sur les peines de celui qui la ressent. Le contraste se voit clairement dans le passage suivant :

> « Il est des cas où le sentiment éprouvé ressemble à cette sympathie apparente, mais est en même temps tout le contraire de la sympathie : ce sont les cas où l'on se rend bien compte que c'est autrui qui souffre et où cette idée provoque chez nous une réaction douloureuse, l'intention de notre sentiment étant cependant dirigé non vers la souffrance d'autrui, mais vers notre réaction à nous. C'est ce qui se produit, par exemple, lorsque nous disons que nous ne voulons voir autour de nous que des visages gais et que nous nous efforçons de ce fait d'égayer notre entourage ; ou lorsque nous nous attachons à soulager la souffrance ou la douleur d'autrui, parce qu'il nous est pénible de la voir ».[26]

Contrairement à ce qui se passe dans le cas de la vraie compassion, ce genre d'attitude s'accompagne d'une motivation égoïste : c'est pour se soulager soi-même que l'on cherche à diminuer les peines d'autrui.

Dès lors, il peut sembler aisé d'établir le lien entre la vraie compassion et la motivation altruiste. On peut en effet suggérer que du moment que la compassion porte sur les peines d'autrui, il est naturel de penser qu'elle s'accompagne d'un désir de venir en aide à autrui. Cette suggestion serait confirmée par le fait que la fausse compassion, qui a pour objet intentionnel non pas les peines d'autrui, mais les miennes, suscite quant à elle des désirs égoïstes.

L'affirmation que la direction de la motivation dépend du contenu intentionnel des émotions a clairement une certaine plausibilité. Toute-

25 « Toute sympathie implique l'*intention* du ressentir à l'égard de l'expérience de la joie ou de la souffrance d'autrui » (SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 24).

26 *Ibid.*, p. 62–63.

fois, elle est insuffisante. Il suffit de la transposer au cas des jugements pour s'en apercevoir. Du moment que la nature de la motivation est déterminée par le contenu intentionnel, il faudrait admettre qu'un jugement portant sur les peines d'autrui devrait susciter une motivation altruiste, tandis qu'un jugement portant sur mes propres peines serait associé à un désir égoïste. Or, il n'est pas difficile de trouver des contre-exemples à cette thèse. Considérons le jugement que Pierre souffre. Ce jugement a pour objet les souffrances de Pierre, mais il va de soi que toutes sortes de désirs peuvent s'ensuivre. Je peux tout aussi bien vouloir soulager les souffrances de Pierre que les aggraver, sans parler du fait que je peux simplement y être indifférente. Concernant un jugement de ce genre, Hume a clairement raison quand il soutient que les désirs et les croyances sont des existences distinctes, dans le sens que n'importe quel désir peut accompagner n'importe quel jugement.[27]

On pourrait penser qu'il n'est pas suffisant de considérer le contenu intentionnel. Il faudrait en plus spécifier le contenu propositionnel. Considérons un cas qui peut paraître favorable à la thèse que la nature de la motivation est déterminée par le contenu de nos états mentaux : le jugement complexe qu'autrui souffre et que cela est un mal. C'est là un jugement moral. Il faut admettre que cette nouvelle suggestion paraît aller dans la bonne voie. En effet, si les émotions avaient (ou étaient liées à des états ayant) des contenus propositionnels, il ne s'agirait pas simplement de l'idée qu'autrui souffre, mais de celle que sa souffrance est un mal.[28]

La question est de savoir quel est le lien entre la motivation et le jugement qu'autrui souffre et que cela est un mal. On distingue en général trois conceptions des jugements moraux. Selon la première, dite externaliste, il est tout à fait possible de faire un tel jugement sans éprouver un désir de venir en aide à autrui. Par contre, selon les internalistes ou du moins ceux qui défendent ce qu'on appelle l'internalisme fort, un tel jugement s'accompagne nécessairement d'un désir correspondant. Finalement, il existe une version plus modérée de l'internalisme, l'inter-

27 Cf. HUME, *Traité de la nature humaine,* livre II, sect. III ; SMITH, *The Moral Problem,* p. 7.

28 Cf. ARISTOTE, *Rhétorique,* livre II, chap. VIII pour la thèse que la pitié est causée par les malheurs d'une personne qui ne mérite pas d'en être atteinte. Cf. notre article « Les Emotions et les concepts axiologiques » pour la thèse que les contenus axiologiques des émotions ne sont pas conceptuels : la peur d'un chien n'impliquerait pas la croyance que le chien est effrayant, mais elle consisterait en une représentation non conceptuelle du caractère effrayant de ce chien.

nalisme dit faible. Selon cette doctrine, celui qui n'est pas motivé à agir en fonction de son jugement moral fait preuve d'irrationalité pratique ; il existerait une norme de rationalité pratique qui exige que nos désirs se conforment à nos jugements moraux.[29]

Si la motivation n'était qu'une affaire de contenu propositionnel, la question du lien entre la compassion et la motivation se résumerait au débat entre externalisme et internalisme, qu'il soit fort ou faible. Cela semble douteux. En effet, nous serions pour la plupart d'accord pour dire que le lien entre les émotions et la motivation est plus intime que celui qui existe entre les jugements, qu'ils soit moraux ou simplement prudentiels, et la motivation.[30] Ce point suggère que la question de la relation entre la compassion et la motivation ne peut pas se régler en considérant uniquement le contenu de cette émotion.

Une piste plus prometteuse consiste à non pas seulement tenir compte du contenu intentionnel, voire propositionnel, de la compassion, mais aussi de la direction de notre attention. Cette suggestion diffère de celle selon laquelle c'est l'intentionalité qui permet de résoudre le problème. En effet, même si en général les objets intentionnels de nos états mentaux sont aussi ceux qui attirent notre attention, ce sont là deux phénomènes bien distincts. Le professeur peut voir l'auditoire entier, tout en ayant son attention fixée sur un étudiant particulier ; l'objet de l'attention peut donc différer de l'objet intentionnel. Revenons à la compassion. Il semble plausible que la différence majeure entre celui qui éprouve une réelle compassion et celui qui n'a qu'une fausse compassion provienne des directions respectives de leur attention. Pour le second, ce sont ses propres souffrances et leur caractère négatif qui sont saillantes, tandis que pour le premier, ce sont celles d'autrui, ou plus exactement le mal que représente ces souffrance, qui figurent au centre de son attention, et ce au point qu'il en vient parfois à s'oublier lui-même.[31] Il n'est donc guère surprenant que celui qui éprouve de la com-

29 Cf. SMITH, *The Moral Problem,* pour ces distinctions.

30 Il est vrai que pour certains, comme Solomon *(The Passions)* et Nussbaum (« Les Emotions comme jugements de valeurs »), les émotions sont des sortes de jugements. Cf. toutefois les critiques de DE SOUSA, *The Rationality of Emotion* ; DEIGH, « Cognitivism in the Theory of Emotions » ; notre « Les Emotions et les concepts axiologiques » et *Valeurs et émotions* ; et GRIFFITHS, *What Emotions Really Are.*

31 C'est là sans doute ce qui fait dire à Scheler que la compassion n'est pas une peine que nous ressentons. Cf. *Nature et formes de la sympathie,* p. 63.

passion sera motivé à soulager les peines d'autrui, alors que la fausse compassion suscitera des désirs égoïstes.[32]

L'idée sous-jacente à cette suggestion est qu'au moins certaines émotions sont caractérisées par une forme particulière d'attention. C'est là une thèse proche de la conception de Ronald de Sousa. En effet, ce dernier soutient que les émotions sont des sortes de structures de proéminence (« patterns of salience ») parmi les objets de notre attention. En tant que telles, les émotions qu'un agent ressent limiteraient le nombre d'informations dont il tient compte dans ses délibérations, de sorte que l'ensemble des options parmi lesquelles il choisit s'en retrouverait lui aussi limité.[33] De ce fait, les émotions nous éviteraient de sérieux problèmes pratiques – un être dépourvu d'émotion risquerait d'avoir le même sort que ce robot assis auprès d'une bombe et analysant une infinité d'informations non pertinentes plutôt que de passer à l'action.[34]

La thèse que les émotions comportent des modifications au niveau de notre attention a une grande plausibilité. Il suffit de penser à des exemples pour s'en convaincre. Comme de Sousa le note, la jalousie d'Othello est provoquée par les questions et les conseils de Iago, ce dernier visant à diriger l'attention d'Othello sur ce qui semble indiquer que Desdémone le trompe.[35] Ce qui caractérise un état comme la jalousie est justement une sorte de concentration presque obsessionnelle sur un objet particulier.

Revenons à la question de savoir comment expliquer la relation entre la compassion et le désir altruiste. La suggestion envisagée consiste à dire que si la compassion est assortie de désirs altruistes, cela est dû au fait que l'attention de celui qui ressent de la compassion est focalisée sur la souffrance d'autrui et le mal qu'elle constitue. Selon cette suggestion, il existerait un lien privilégié entre la forme d'attention qui caractérise la compassion, et peut-être plus généralement les émotions, d'une part, et le contenu de nos autres états mentaux et en particulier la motivation, d'autre part. L'attention en question ne serait donc pas uniquement une question de structure phénoménologique ; elle comporte-

32 Etant donné le contraste que Scheler établi entre la compassion et la fausse compassion, et aussi du fait que Scheler tient à distinguer les émotions et les jugements, il y a tout lieu de penser que c'est là la thèse qu'il avait à l'esprit en insistant sur l'intentionnalité de la compassion. Pour la distinction entre les émotions et les jugements, cf. SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs,* p. 91.

33 Cf. DE SOUSA, *The Rationality of Emotion,* p. 194–196.

34 Cf. *ibid.,* p. 192–194. L'exemple est de DENNETT (« Cognitive Wheels : The Frame Problem in AI »).

35 Cf. DE SOUSA, *op. cit.,* p. 196.

rait certaines relations fonctionnelles avec d'autres états mentaux. Ainsi, dans la mesure où la compassion est caractérisée par la concentration de notre attention sur la souffrance d'autrui et le mal qu'elle constitue, les croyances et les désirs de celui qui ressent une telle émotion auront eux aussi, pour la plupart, cette souffrance et le mal qu'elle représente pour objet. Et comme la souffrance en question est présentée comme un mal, il est naturel d'admettre que celui qui ressent de la compassion sera motivé à soulager les peines d'autrui. En tout cas, comme l'attention de celui qui éprouve de la compassion est focalisée sur les peines d'autrui et non pas sur lui-même, il semble difficile de nier que ses désirs seront altruistes. Il semble assez clair que celui qui compatit ne visera pas simplement à soulager ses propres peines, puisque ces dernières ne seront pas au centre de son attention.

Notons qu'il se pourrait bien qu'il s'agisse là d'une vérité conceptuelle. En effet, il semble difficile de concevoir une personne dont l'attention est focalisée sur le mal que représente la souffrance de quelqu'un, mais qui ne soit pas, de ce fait, porté à lui venir en aide de manière entièrement altruiste, c'est-à-dire sans le faire dans le but de soulager sa propre peine. Une telle personne ne sera certainement pas mue par le simple désir de soulager ses propres peines, ces dernières étant en quelque sorte mises entre parenthèses.

On pourrait objecter qu'il n'est pas vrai que la compassion s'accompagne nécessairement de désirs altruistes. La compassion que l'on éprouve du fait de ce qui est arrivé à une personne dans le passé et elle envers une personne fictive constitueraient des contre-exemples à cette thèse. Comme le notent Sober et Wilson, on peut ressentir de la compassion en pensant à des problèmes qui ont déjà été résolus. L'exemple qu'ils donnent est celui de la compassion ressentie à l'égard des souffrances passées d'un personne, Wendy, qui est maintenant parfaitement heureuse. Selon Sober et Wilson, cette compassion ne s'accompagnerait pas d'un désir que la situation de cette personne s'améliore.[36] Et la même chose serait vraie de la compassion ressentie pour une personne fictive, comme Desdémone : de telles émotions ne seraient pas assorties de désirs altruistes.

De tels contre-exemples sont clairement insuffisants. En effet, si l'on considère que le désir en question est simplement une disposition à agir, on pourra accepter que la compassion à l'égard de Wendy, ou encore celle à l'égard de Desdémone ne cause pas d'action visant à les soula-

36 Cf. SOBER & WILSON, *op. cit.*, p. 236.

ger de leur peines, tout en insistant sur le fait que cela est compatible avec la présence d'une disposition à agir. Etant donné les circonstances, une telle disposition restera évidemment non actualisée – celui qui ressent une telle compassion est bien conscient que ses actions seraient inutiles. Mais évidemment, une disposition à agir non actualisée reste une disposition à agir. Ce point est confirmé par le fait que si celui qui éprouve de la compassion pensait qu'il était possible d'aider Wendy dans le passé – il pourrait penser que l'on peut remonter dans le temps, par exemple – il y a de bonnes chances qu'il tenterait de le faire. Et la même remarque peut se faire dans le cas de la fiction – celui qui pense qu'il est possible d'aider Desdémone – peut-être en montant sur scène et en entrant de ce fait dans la tragédie – tentera de le faire.

## Conclusion

Le problème qu'il s'agissait de résoudre était celui de savoir si la compassion est une vertu, dans le sens que les désirs qu'elle suscite visent à soulager la souffrance d'autrui non pas pour soulager ses propres peines, mais comme fin en soi. En d'autres termes, la question était de savoir si Mandeville avait raison de dire que les actions motivées par la compassion étaient en réalité égoïstes. Comme le montre l'expérience de pensée de Hutcheson, il semble qu'une personne réellement compatissante choisirait non pas d'oublier les souffrances d'autrui, mais de les soulager. La solution à ce problème avancée ici consiste à dire que si la compassion est assortie d'un désir altruiste, la raison en est que l'attention de celui qui compatit est focalisée sur les souffrances d'autrui et du mal qu'elle constitue. Etant donné l'oubli de soi que cela implique, il n'est pas question de lui attribuer un désir de se soulager de ses propres peines. La compassion comporterait une structure d'intention et d'attention caractéristique, qui expliquerait la direction de la motivation qui l'accompagne. Et ce serait en ce sens, et seulement en ce sens, que l'on pourra dire que celui qui éprouve de la compassion sent les peines d'autrui.

Ce résultat, s'il est correct, n'est pas négligeable. La compassion nous fournirait un cas, rare voire peut-être unique, dans lequel il est possible de justifier l'affirmation que la motivation impliquée est altruiste. Evidemment, on ne pourra pas pour autant déterminer si nous avons des désirs altruistes : il n'y aura pas nécessairement de différence qui soit visible du point de la troisième personne entre la vraie et la fausse compassion.

## Bibliographie

ARISTOTE, *Rhétorique,* trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967

BATSON, C.D. & SHAW, K., «Evidence for Altruism: Toward a Pluralism of Prosocial Motives», in: *Psychological Inquiry,* vol. 2, 1991

BEN-ZEEV, A., «Why did Psammenitus not pity his son?», in *Analysis,* vol. 50, 1980

BLUM, L.A., «Compassion», in A.O. RORTY (dir.), *Explaining Emotions,* Berkeley, University of California Press, 1980

BRINK, D., «Self-Love and Altruism», in E.F. PAUL, F.D. MILLER & J. PAUL (dir.), *Self-Interest,* Cambridge, CUP, 1997

DEIGH, J., «Cognitivism in the Theory of Emotions», in *Ethics,* n° 104, 1994

DENNETT, D., «Cognitive Wheels: The Frame Problem in AI», in Z. PYLYSHYN (dir.), *The Robot's Dilemma: The Frame Problem and Other Problems of Holism in Artificial Intelligence,* Norwood (NJ), Ablex Publishing, 1987

DE SOUSA, R., *The Rationality of Emotion,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1987

GORDON, R.M., «Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator», in *Ethics,* vol. 105, 1995

GREENSPAN, P.S., «A Case of Mixed Feelings: Ambivalence and the Logic of Emotion», in A.O. RORTY (dir.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980

GRIFFITHS, P.E., *What Emotions Really Are,* Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1997

HUME, D., *Traité de la nature humaine* [1739/40], trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1983

HUTCHESON, F., *Recherches sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* [1738], trad. M.-D. Balmès Paris, Vrin, 1991

MAIDEN, M., «Max Scheler's Criticism of Schopenhauer's Account of Morality and Compassion», in *Journal of the British Society for Phenomenology,* vol. 20, 1989

MANDEVILLE, B., *La Fable des abeilles* [1723], trad. L. Carrive et P. Carrive, Paris, Vrin, 1974

MILL, J.ST., *L'Utilitarisme* [1861], trad. G. Tanesse, Paris, GF, 1988

NIETZSCHE, F., *Aurore, pensées sur les préjugés moraux* [1879–1881], trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1980

NUSSBAUM, M., «Les Emotions comme jugements de valeurs», in P. PAPERMAN & R. OGIEN (dir.), *La couleur des pensées, Raisons Pratiques,* vol. 6, 1995

PARFIT, D., *Reasons and Persons,* Oxford, Clarendon Press, 1984

SCHELER, M., *Nature et formes de la sympathie* [1912], trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1971

— *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* [1913–1916], trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991

SCHOPENHAUER, A., *Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique* [1840], trad. C. Jaedicke, Paris, Editions Alive, 1998

— *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1818], trad. A. Burdeau revue et corrigée par R. Boos, vol. I–III, Paris, PUF, 1996.

SNOW, N.E., «Compassion», in *American Philosophical Quartely,* vol. 28, 1991

SMITH, M., *The Moral Problem,* Oxford, Basil Blackwell, 1994

SOBER, E. & WILSON, D.S., *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior,* Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1998

SOLOMON, R., *The Passions,* Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1976

TAPPOLET, CH., «Les Emotions et les concepts axiologiques», in P. PAPERMAN & R. OGIEN (dir.), *Raisons Pratiques,* 1995

— *Valeurs et émotions,* Paris, PUF (à paraître)