

La compassion : une notion à explorer

**Sociologie, souffrance et compassion**  
***Sociology, Suffering and Compassion***  
***Sociología, Sufrimiento y Compasión***

Michèle Clément

Number 65, Fall 2018

La compassion : souci-pour-l'Autre. Enjeux théoriques et considérations pratiques

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1070139ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1070139ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Athéna éditions

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Clément, M. (2018). Sociologie, souffrance et compassion. *Cahiers de recherche sociologique*, (65), 47–69. <https://doi.org/10.7202/1070139ar>

Article abstract

In this article the author shows that despite the existence of sociological perspectives that explain the suffering (social suffering, social exclusion and vulnerability), it nevertheless persists for each of them an analytical vacuum that the notion of compassion would be able to compensate. This is true in part at least.

# Sociologie, souffrance et compassion

MICHÈLE CLÉMENT

**L**es trente dernières années ont été fortement marquées par la production d'écrits sur la crise de la modernité dont les grands traits sont le développement d'un individu mû par ses intérêts égoïstes, la diminution du rôle de l'État, la prééminence de la marchandise sur toute autre considération, le règne de l'argent, l'individualisation, l'exhibition du paraître, la demande insatiable de grande santé, les interrogations multiples sur l'identité sexuelle, etc. La société, *in fine*, n'apparaît plus que l'ombre d'elle-même tant le lien social est en crise et les individus, autonomes certes, mais plus que jamais souffrants.

Depuis peu, nous assisterions toutefois au basculement du paradigme de l'individualisme victorieux au profit d'un plus grand souci pour autrui et d'une attention plus soutenue pour les autres. Les récents écrits sur les fondements de la morale et de l'empathie, sur l'« individu relationnel » dépendant de la reconnaissance d'autrui pour se réaliser, sur le don, le *care* et la compassion témoignent de ce fait. Ce qui semble vouloir changer est le fait que la société et les individus qui la constituent se sentiraient de plus en plus en devoir d'agir sur la souffrance.

Dans un ouvrage remarquable intitulé *La société des victimes*<sup>1</sup>, Erner affirme que la démocratie est parvenue à ce puissant tour de force d'imposer l'illusion d'une égalité de principe entre tous les hommes ; illusion qui

.....  
1. G. Erner, *La société des victimes*, Paris, La Découverte, 2006, 223 p.

serait la condition historique nécessaire à ce que la souffrance nous apparaisse désormais intolérable et devienne, éventuellement, l'élément clé des politiques contemporaines d'assistances. Les sociétés se caractériseraient de plus en plus par un « consensus compassionnel » en entretenant un rapport quasi religieux aux victimes, aux individus et aux groupes qui souffrent. Cette nouvelle économie morale s'exprimerait par une très grande sensibilité au malheur, une valorisation des sentiments, une passion pour l'intime, une attention portée à l'autre, une recherche de proximité comme gage d'authenticité de la relation, laquelle trouverait de plus en plus écho dans les politiques publiques et les actions privées<sup>2</sup>.

Mais le souci de l'autre est-il vraiment nouveau ou, au contraire, apparaît-il plus prégnant du fait que la sociologie se montre aujourd'hui plus tournée vers l'individu qu'elle a historiquement minoré dans ses analyses, toute préoccupée qu'elle était à se donner une représentation dominante de la vie sociale<sup>3</sup>? Bourdieu lui-même affirmait que : « La sociologie était un refuge contre le vécu [et qu'il lui avait] [...] fallu beaucoup de temps pour comprendre [...] qu'[elle] s'est constituée contre le singulier, le personnel, l'existential et que c'est une des causes majeures de l'incapacité des sociologues à comprendre la souffrance sociale<sup>4</sup>. » Dans la suite de ce texte, je souhaite m'inscrire dans ce courant de valorisation de l'individu, de l'intime et de l'émotionnel en montrant que s'il existe bel et bien des perspectives sociologiques cherchant à expliquer la souffrance des individus, il persiste néanmoins pour chacune d'elles un vide analytique que la notion de compassion serait, me semble-t-il, à même de compenser, en partie du moins. Ces perspectives sont celles de la souffrance sociale, de l'exclusion sociale et de la vulnérabilité.

La démarche proposée est la suivante. Je reviendrai d'abord sur chacune de ces trois perspectives en insistant au passage sur le peu de considération qu'elle porte, selon le cas, à la relation (l'interaction entre les personnes par opposition aux rapports sociaux qui construisent les groupes sociaux<sup>5</sup>), aux émotions ainsi qu'à la responsabilité personnelle et publique. Je poursuivrai la réflexion en insistant sur la notion de *compassion* contrebalançant, me semble-t-il, ce vide analytique du fait que ces trois dimensions – relation, émotion et responsabilité – lui sont consubstantielles. Je terminerai la réflexion

2. D. Fassin, « Souffrir par le social, gouverner par l'écoute : Une configuration sémantique de l'action publique », *Politix*, vol. 73, n° 1, 2006, p. 137-157.

3. D. Martucelli, *Grammaires de l'individu*, France, Gallimard, coll. « Folio, Essais inédits », 2002, 712 p.

4. P. Bourdieu, cité dans de V. Gaulejac, « La sociologie et le vécu », *International Review of Community Development*, n° 27, 1992, p. 15-20.

5. D. Kergoat, *Se battre disent-elles...*, La Dispute, 2012, 360 p.

en soulevant quelques arguments en faveur de l'appropriation de la notion de compassion dans un nouvel horizon politique.

Je veux être claire : ma démarche ne se veut pas un plaidoyer sur ce qui devrait s'imposer comme terminologie ou sur ce qui devrait être privilégié comme mode de lecture et d'analyse de la souffrance. Toutes les perspectives ont leurs intérêts et leurs utilités ; elles ont aussi leurs limites et la notion de *compassion* ne fait pas exception. Sans autres prétentions, il s'agit ici : 1) d'insister sur la nécessité de mieux problématiser la question de la souffrance, et ce, en insistant sur l'incomplétude des principales analyses macrosociologiques ayant tenté d'en rendre compte et 2) de montrer que plusieurs de ces incomplétudes sont compensées à travers l'espace sémantique couvert par la notion de compassion.

## Les principales perspectives sociologiques sur la souffrance

Trois perspectives macrosociologiques se sont plus particulièrement préoccupées de la souffrance : les perspectives de la souffrance sociale, de l'exclusion sociale et de la vulnérabilité<sup>6</sup>.

### La souffrance sociale

Si les sciences sociales se sont approprié le vocabulaire de la *compassion*, c'est précisément parce qu'elles reconnaissent désormais l'existence d'une souffrance qui est d'origine *sociale*. Cette évolution de la pensée on la doit à deux courants principalement. Un premier, anglo-saxon, renvoie aux travaux d'Arthur Kleinmann dans la perspective de l'anthropologie médicale et dans lesquels il propose une définition de la « souffrance sociale<sup>7</sup> » : celle-ci « résulte de ce que font subir aux gens, les pouvoirs politiques, économiques et institutionnels, et réciproquement, de la manière dont ces formes de pouvoir en elles-mêmes influencent les réponses aux problèmes sociaux<sup>8</sup> ». Les substrats de la souffrance sont ici la guerre, la famine, la torture, l'apartheid, le génocide, etc.

.....  
6. Un autre type de perspective aurait pu être analysé ici, soit l'ensemble des travaux sociologiques portant sur la psyché blessée des individus et des groupes qui souffrent par le social. Parmi d'autres, rappelons ici les travaux d'Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi*. Dépression et société. Paris, Odile Jacob, 1998, portant sur la *dépression* et ceux de de Gaulejac (*op. cit.*) sur les sources de la *honte*. Si ceux-ci apportent un certain éclairage quant à la question qui me préoccupe, j'ai néanmoins choisi de ne pas aborder ce corpus. D'abord parce qu'en faire un traitement honnête nécessiterait un espace d'écriture dont je ne dispose pas. En outre, ces travaux ne mettent pas l'accent sur la souffrance sociale comme telle, mais bien sur ce qu'elle produit sur la psyché des individus qui en sont touchés.

7. A. Kleinman, *The illness narratives: suffering, healing, and the human condition*, New York, Basic Books, 1988, 285 p. A. Kleinman, V. Das et M. Lock, *Social Suffering*, University of California Press, 1997.

8. A. Kleinman, *op. cit.*, p. ix.

Le second foyer de réflexion apparaît dans la France des années 1990 avec la publication, en 1993, de *La misère du monde*<sup>9</sup>. C'est là que l'on voit apparaître l'idée qu'il existe une relation entre la condition sociale d'un individu et l'expérience intime de la souffrance vécue. Bien que l'ouvrage se fasse annonciateur des développements futurs sur la question, ce n'est qu'après 1995 que la perspective de la «souffrance sociale» deviendra un paradigme, c'est-à-dire la *découverte* et la reconnaissance que, dans certaines conditions, on peut souffrir par le social et que cette souffrance ne trouve pas de solution dans les cabinets privés des psychologues, mais bien dans la transformation des conditions sociales qui la produisent.

Une fois admise, la souffrance sociale a fait son entrée dans le registre de l'action publique en donnant lieu à des politiques compassionnelles, c'est-à-dire à des politiques faisant la promotion de la nécessité de se rapprocher, de se faire plus présent et sensible aux victimes et à ceux devant être aidés. Dans le cas des malades du sida, par exemple, cela s'exprimera par la substitution des interventions publiques inscrites dans la logique du *victim blaming* par des interventions axées sur les droits (lutte à la stigmatisation). Même cas de figure pour la toxicomanie. Plutôt que d'intervenir par la répression et la police, on va plutôt choisir de mettre de l'avant les arguments de la mise en danger de soi et de la douleur psychique<sup>10</sup>.

C'est donc un souci de justice qui habite la perspective de la souffrance sociale. On pardonne à l'individu souffrant en reconnaissant les causes sociales de son mal ; c'est aussi dans le social que l'on cherche la réponse à lui donner. La sociologisation du mal proposée par cette perspective est évidemment une avancée importante sur le plan de la compréhension de ce qui peut produire le mal, mais la proposition demeure partielle, et ce, pour plusieurs auteurs. Pour Dubet, par exemple, « ... les causes de la souffrance ne résident pas toutes dans le "système", elles tiennent aussi aux autres qui harcèlent, qui méprisent, qui ignorent. Si la souffrance sociale pose la question de la justice des institutions, elle pose aussi la question du mal [en soi]<sup>11</sup>. » C'est l'absence d'intégration des rapports intersubjectifs dans la problématisation de la souffrance sociale qui est ici ciblée par Dubet. Ces rapports, selon lui, ne sont pas des abstractions existant en dehors des individus, de leur manière d'être et de vivre ensemble. À la source de la souffrance se trouvent aussi les rapports intersubjectifs. Celle-ci, selon Ricoeur, se situe dans un axe soi-autrui et ren-

9. P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, coll. « Libre Examen », 1993, 960 p.

10. D. Fassin, *op. cit.*

11. F. Dubet, « Théorie de la souffrance sociale », *La Vie des idées*, 2008, non paginé : <https://laviedesidees.fr/Theorie-de-la-souffrance-sociale.html>

voie, de ce fait, à des « ... affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement<sup>12</sup>... ».

Bien qu'elle représente une avancée sur plusieurs plans, la perspective sociologique de la souffrance sociale ne prend pas en compte la totalité de ce qui fait souffrir ; elle ignore, entre autres, que la souffrance n'est pas que sociale, mais qu'elle relève aussi de rapports intersubjectifs. Elle fait aussi abstraction du fait qu'en tant qu'émotion, elle n'est pas un tout homogène, mais qu'elle est au contraire plurielle. Elle est nommée, mais elle n'est pas investie en tant que composante purement émotionnelle. D'ailleurs, il en est presque toujours ainsi des perspectives structuralistes et fonctionnalistes trop souvent « encombrée[s] par la question des émotions<sup>13</sup> ». Bien sûr, il existe en sociologie des approches et des courants donnant une place explicative aux interactions et à la subjectivité (interactionnisme, ethnométhodologie, constructivisme, théorie de l'étiquetage et de la réaction sociale...), mais celles-ci ne portent que rarement comme tels sur la souffrance. Enfin, si la perspective de la souffrance sociale pose la question de la responsabilité, elle le fait de manière fragmentaire en ce qu'elle repose exclusivement sur la société et ses institutions au détriment de la responsabilité relevant cette fois des individus impliqués dans les rapports intersubjectifs. Au final, c'est ce manque à tenir ensemble ces trois composantes que sont l'émotion, le rapport à l'autre et la responsabilité qui permet de dire que la perspective de la souffrance sociale est insuffisante.

La perspective de l'exclusion sociale cherche aussi à expliquer la souffrance quoique cette dernière y apparaisse davantage à l'oblique que dans la perspective de la souffrance sociale. Il n'en demeure pas moins que l'exclusion crée un mal de soi, la honte de sa condition, un sentiment de rejet, une perte d'estime.

### ***L'exclusion sociale***

Depuis plus de trois décennies, la perspective de l'exclusion sociale a connu une inflation remarquable tant dans le discours des chercheurs que dans celui des politiciens et des politiques publiques. Si, jusque-là, elle avait surtout servi à désigner les distinctions et les séparations qui ordonnent l'espace social (enfermement, réclusion...), à partir de la fin des années 1980, elle va connaître une extension sémantique permettant de nommer un nouvel inconfort ressenti devant le déficit d'intégration sociale : les chômeurs, les

12. P. Ricoeur, « La souffrance n'est pas la douleur », *Autrement*, « Souffrances : Corps et Âme, épreuves partagées », Série Mutations, n° 142, 1994, p. 59.

13. J.-H. Déchaux, « Intégrer l'émotion à l'analyse sociologique de l'action », *Terrains/Théories* [En ligne], consulté le 10 septembre 2019. <http://journals.openedition.org/teth/208>; DOI: 10.4000/teth.208

assistés sociaux, les immigrants, les fous, les handicapés, bref tous ceux qui souffrent par leur condition. Référant tantôt à l'indigence matérielle (pauvreté, sans emploi, etc.), tantôt à l'indigence sociale (isolement, sans domicile fixe, etc.), tantôt encore à l'une et l'autre de ces composantes, elle pointe désormais vers le cumul des ruptures et des pertes. L'«exclusion», qu'elle soit sociale, spatiale ou de droit, est devenue l'un des maîtres mots servant à désigner tout ce qui résiste à l'idéal d'une cohésion sociale forte et à l'égalité de principe supposé entre tous les êtres humains.

Bien que la notion d'exclusion ait pour un temps suscité beaucoup d'enthousiasme, on ne compte plus aujourd'hui le nombre de chercheurs qui en critiquent l'usage extensif. À ce titre, rappelons ici les conclusions d'une étude à large spectre menée par quatre chercheurs québécois<sup>14</sup>. Cette dernière avait pour but d'analyser les usages de la notion d'exclusion sociale faite à divers degrés de discours, de politiques et de programmes dans trois pays distincts – la France, l'Angleterre et le Brésil – et ce, pour la période s'étendant de 1990 à 2005. À terme, la démarche a permis de faire quatre grandes critiques. Il y a d'abord le fait qu'elle rassemble et confonde des problématiques très diversifiées et appelant, par le fait même, des politiques et des interventions différentes. Pensons ici, par exemple, à l'immigration, au chômage de longue durée, au manque de logement, au racisme, à la toxicomanie qui sont autant de situations couvertes par le vocable d'exclusion sociale, mais qui font appel à des modalités d'interventions sociales et politiques fort différentes. On ne doit pas ignorer non plus que la notion d'«exclusion» sert régulièrement à désigner la pauvreté, c'est-à-dire les personnes dont les ressources matérielles, culturelles et sociales sont si faibles qu'elles sont exclues des modes de vie minimaux acceptables dans l'État membre où elles vivent<sup>15</sup>.

Une autre critique régulièrement adressée à la notion d'*exclusion* est le fait qu'elle véhicule et s'organise autour de l'idée qu'il existe, comme dans un monde dual, des inclus, ceux qui sont *au-dedans*, et des exclus, ceux qui sont *au-dehors*. Or, on le sait bien, on ne peut vivre sans aucun lien ne serait-ce que pour se procurer des biens essentiels tels que l'achat de nourriture, payer un compte, y compris le fait de quémander de l'argent dans la rue. Ainsi pensée, et contrairement à ce qui est proposé par la perspective de la souffrance sociale, l'exclusion apparaît comme une situation, une condition, un *état* et ne permet pas d'appréhender les processus qui la produisent (ainsi que la marginalisation, la violence et la souffrance). Faute de reconnaître de

.....

14. E. Gagnon, Y. Pelchat, M. Clément et F. Saillant, *Exclusions et inégalités sociales. Enjeux et défis de l'intervention publique*, Québec, PUL, coll. «Société, cultures et santé», 2009.

15. Observatoire national de la pauvreté et de l'exclusion sociale, *Le rapport de L'Observatoire national de la pauvreté et de l'exclusion sociale, 2005-2006*, Paris, La Documentation Française, 2006, p. 16.

tels processus – et c’est là la troisième grande critique qui lui est faite – on en arrive facilement à considérer les individus, ceux qui sont *au-dehors*, comme étant eux-mêmes responsables des situations qu’ils vivent. Dans l’œil des politiques publiques, le chômeur, l’assisté, le sans-papier ou le *fou* sont des individus à risque, des vulnérables, des personnes en besoin de protection qu’il faut rejoindre, assister et aider à se prendre en main. En échange de l’aide reçue, ils sont invités à se mobiliser et se rétablir. Ils doivent « infléchir le cours de leur vie et rattraper la moyenne<sup>16</sup> ». Ce qui est ciblé, ce ne sont pas les processus conduisant à de tels états, mais bien les *individus* et c’est ce phénomène, précisément, que certains assimilent à la *sanitarisation* des problèmes sociaux et à leur dépolitisation<sup>17</sup>.

Enfin, la quatrième critique de l’analyse sociologique contemporaine de l’exclusion consiste à penser cette dernière dans des termes qui ne permettent pas de nommer et de rendre compte des *rappports sociaux* inégalitaires. En cela, l’usage de la notion d’*exclusion* se distingue largement de ce qu’elle désignait autrefois, soit l’éviction, la mise à l’écart, l’évitement. L’absence d’exclueurs est un grand oubli théorique de cette perspective. Tout se passe comme s’il y avait un refus, à tout le moins une difficulté, à nommer le mal et à l’imputer.

Pour une large part, la perspective sociologique de l’exclusion sociale, tout comme celle de la souffrance sociale d’ailleurs, laisse dans l’angle mort de l’analyse la question des émotions. Elle y apparaît certes, mais comme relevant d’une réalité latente, profonde et sociologiquement essentielle. Il en est presque toujours ainsi, d’ailleurs, des perspectives sociologiques structuralistes et fonctionnalistes qui se retrouvent facilement « encombrée[s] par la question des émotions<sup>18</sup> ». Les interactions sociales qui produisent la souffrance sont elles aussi voilées ; au final, tout se passe comme s’il n’y avait pas d’exclueurs, mais seulement des situations ou des conditions d’exclusion. C’est ainsi que le débat sociologique autour de l’exclusion est historiquement passé par une explication centrée sur les individus, c’est-à-dire par les processus conduisant à des situations d’exclusion (théorie de l’étiquetage ou la théorie de la réaction sociale) et une explication plus contemporaine par les structures, c’est-à-dire l’analyse des conditions génératrices du phénomène social d’exclusion (travail, lien social), sans jamais faire tenir ensemble les

16. É. Gagnon et F. Saillant, « La question de l’exclusion sociale: généalogie et enjeux », dans E. Gagnon, Y. Pelchat et R. Édouard (dir.), *Politiques d’intégration, rapports d’exclusion. action publique et justice sociale*, Québec, Les Presses de l’Université Laval, 2008.

17. Y. Pelchat, É. Gagnon et A. Thomassin, « Sanitarisation et construction de l’exclusion sociale », *Lien social et Politiques*, n° 55, 2006, p. 55-66.

18. J.-H. Déchaux, « Intégrer l’émotion à l’analyse sociologique de l’action », *Terrains/Théories* [En ligne], consulté le 10 septembre 2019 <http://journals.openedition.org/teth/208>; DOI: 10.4000/teth.208



deux registres d'explications. La question de la responsabilité est en contrepartie présente au sein des théories sociologiques contemporaines de l'exclusion ; c'est à l'individu, et à lui seul, que revient la tâche de se responsabiliser. Les politiques publiques inspirées par ses théories se bornent alors à les soutenir sans se préoccuper de la transformation du système. Tout comme c'était le cas pour la perspective de la souffrance sociale, les approches sociologiques de l'exclusion présentent donc une incomplétude analytique quant à la question de l'émotion, du rapport intersubjectif et de la responsabilité.

Dans le registre des théories macrosociologiques de la souffrance sociale, une troisième perspective mérite d'être analysée : la vulnérabilité.

### **La vulnérabilité**

La notion de « vulnérabilité », à l'instar de la notion d'exclusion, a connu une extension sémantique importante au cours des dernières décennies<sup>19</sup>. D'abord apparue pour nommer le risque devant la maladie, elle représente aujourd'hui bien plus qu'une disposition personnelle en ce qu'elle inclut désormais tous les risques encourus devant des conditions sociales délétères telles que le chômage, la précarité en emploi et l'isolement social. C'est aussi en raison de cette importante extension qu'elle est devenue une perspective explicative de la souffrance, laquelle a succédé, dans le temps, à la perspective de l'exclusion sociale.

Les deux perspectives sont néanmoins en continuité<sup>20</sup>. Tout comme l'exclusion sociale, la vulnérabilité rassemble et confond une multitude de problématiques qui n'ont en commun que le manque vis-à-vis du bien-être, du bien-vivre et de la santé<sup>21</sup>. Elle est parfois vue comme un processus<sup>22</sup>, le plus souvent comme un *état* référant tantôt à une période de la vie (l'enfance ou la vieillesse), tantôt à la condition de certains groupes (le handicap), parfois encore à des caractéristiques personnelles (la maladie) ou environnementales (la situation sociale et économique face à laquelle l'individu se sent impuissant)<sup>23</sup>.

19. Voir, entre autres, V. Châtel et M.-H. Soulet (dir.), *Agir en situation de vulnérabilité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003 et V. Châtel et S. Roy (dir.), *Penser la vulnérabilité : Visages de la fragilisation du social*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2008.

20. S. Roy, « De l'exclusion à la vulnérabilité. Continuité et rupture », dans V. Châtel et S. Roy (dir.), *op. cit.*

21. M. Clément et N. Bolduc, « Regards croisés sur la vulnérabilité : le politique, le scientifique et l'identitaire », dans F. Saillant, M. Clément et C. Gaucher (dir.), *Vulnérabilité, identité et communautés*, Québec, Éditions Nota Bene, 2004.

22. R. Castel, « De l'exclusion comme état à la vulnérabilité comme processus », dans J. Affichard et J.-B. de Foucauld (dir.), *Justice sociale et inégalités*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 135-148.

23. M. Clément et N. Bolduc, *op. cit.*

Dans un important ouvrage collectif regroupant la réflexion de divers sociologues de langue française sur la vulnérabilité<sup>24</sup>, on a cherché à faire le point sur la notion et à lui apporter un nouveau regard en s'intéressant à ses dimensions sociales et politiques aussi bien qu'à ses modalités passées et présentes. À ma connaissance, cet ouvrage est non seulement celui qui réunit le plus de contributions sur la question de la vulnérabilité, mais c'est aussi celui où l'effort analytique est le plus avancé. C'est la raison pour laquelle je retiens pour les fins de mon propos plusieurs des éléments qui y sont développés.

Dans un premier temps, Shirley Roy<sup>25</sup> se demande s'il y a prolongement entre la notion d'exclusion sociale et celle de vulnérabilité. Elle part de la première pour comprendre la seconde ce qui l'amène, à terme, à affirmer que les deux notions sont en continuité bien que la seconde porte en elle le dépassement de plusieurs des critiques adressées à l'exclusion sociale. Si la thèse qu'elle défend tient évidemment compte des rapports sociaux (macro-sociologie), la question des relations sociales et de l'intersubjectivité (micro-sociologie) n'y est que peu traitée. C'est également le cas pour Soulet<sup>26</sup>. Si ce dernier soutient l'idée que la vulnérabilité est relationnelle, la relation dont il est ici question n'est pas pensée en termes de rapport à autrui. Elle renvoie plutôt au fait que c'est toujours devant certaines conditions que les individus apparaissent vulnérables. Autrement dit, la vulnérabilité s'inscrit dans le *lien* qui existe entre les propriétés d'un individu ou d'un groupe et les propriétés d'un contexte ou d'un environnement. Raisonner ainsi permet, selon Soulet, d'articuler et de rendre explicite la relation existante entre le mode d'organisation et de représentation des rapports sociaux et les déficits qu'il génère. Dans un article publié ailleurs sur le sujet, il souligne que la notion de vulnérabilité permet de ne plus penser en termes de fracture (*cf.*: exclusion), mais plutôt en termes de potentialité commune à chacun «... mais inégalement répartie du fait même de la logique intrinsèque de déploiement [...] des rapports sociaux<sup>27</sup>». «Autrement dit, parler de vulnérabilité en soi n'a pas de sens dans la mesure où des individus singuliers sont vulnérables dans certaines conditions et dans celles-ci seulement<sup>28</sup>.» La réflexion de Soulet tient compte des rapports sociaux mais, encore une fois, la question de l'intersubjectivité n'apparaît que dans l'angle mort de sa discussion.

24. V. Châtel et S. Roy, *op. cit.*

25. S. Roy, *op. cit.*

26. J.-M. Soulet, «La vulnérabilité: un problème social paradoxal», dans V. Châtel et S. Roy (dir.), *op. cit.*

27. M.-H. Soulet, «Reconsidérer la vulnérabilité», *Empan*, vol. 60, n° 4, 2005, p. 6.

28. *Ibid.*

Cela est différent pour McAll<sup>29</sup> et Châtel<sup>30</sup> qui élargissent la réflexion en y abordant plus directement la relation et le rapport à l'autre à partir de divers angles d'analyse. McAll se penche ainsi sur les résultats de divers travaux traitant des trajectoires de vie des personnes en situation de pauvreté et en arrive à la conclusion que la compréhension que l'on a de la pauvreté [qu'il associe ici à de la vulnérabilité] ainsi que les actions nécessaires pour l'enrayer ne seront possibles qu'à partir du moment où nous serons à même d'identifier, de nommer et d'intégrer les relations sociales (analyse micro-sociologique) aux rapports sociaux (analyse macrosociologique) qui la produisent: ne « ... pas louer un logement, ne pas embaucher une personne qui a les compétences requises, exiger des taux d'intérêt usuraires lors d'un achat, profiter de la vulnérabilité des personnes pour payer des salaires inférieurs sont autant d'actions qui produisent et travaillent les trajectoires de vie des individus vers la pauvreté<sup>31</sup> ». Par ces propos, McAll n'ignore donc pas que les rapports intersubjectifs contribuent à créer eux aussi les situations de vulnérabilité vécues par les individus. Il déplore cependant que l'on n'en tienne pas suffisamment compte dans l'analyse sociologique de la vulnérabilité.

Partant de la lecture contemporaine de l'individu moderne, c'est-à-dire d'un individu centré sur sa jouissance personnelle, sur l'acquisition de biens, préoccupé par sa réussite professionnelle, sociale et économique (en somme, le sujet néolibéral), Châtel<sup>32</sup> aborde pour sa part la question de la vulnérabilité en considérant le contexte épistémologique dans lequel la sociologie n'a eu de cesse de problématiser l'autonomie. Pour elle, l'individu prétendument « autonome » ne l'est pas autant qu'on le croit, mais sa « vulnérabilité est [bien davantage] la trame fragile de [son] autonomie » [présupposée]<sup>33</sup>. Pour sa démonstration, elle reprend trois idées sur les exigences contemporaines d'être sujet autonome et responsable et cherche à en révéler les failles dont l'une concerne plus spécifiquement la question de l'autonomie et du rapport à l'autre. Dans ce contexte, nous dit-elle, l'autonomie n'est :

... ni enfermement sur soi ni réalisation de soi. Au contraire même. L'homme fait ainsi l'apprentissage de son autonomie dans et par le rapport social. La rencontre humaine est d'abord et avant tout acte de communication. Il n'y a pas de sujets libres, autonomes et responsables qui soient isolés les uns des autres, qui ne soient pas inscrits dans le monde commun, qui ne soient pas « citoyens du monde ». Comme il n'y a pas de sujets libres et autonomes qui soient indifférents à Autrui. L'autonomie [...] traduit, en fait, la conjonction entre singularité et

29. C. McAll, « Trajectoires de vie, rapports sociaux et production de la pauvreté », dans V. Châtel et S. Roy (dir.), *op. cit.*

30. V. Châtel, « Au-delà de la vulnérabilité sociale, la vulnérabilité symbolique », dans *ibid.*

31. C. McAll, *op. cit.*, p. 118.

32. V. Châtel, *op. cit.*

33. *Ibid.*, p. 214.

pluralité... Et, c'est comme sujet responsable pour autrui que le sujet autonome se dévoile<sup>34</sup>.

L'articulation ici faite entre autonomie et vulnérabilité est la suivante : la vulnérabilité naît (aussi) *dans* et *par* la confrontation à autrui. Il ne s'agit évidemment pas de la confrontation physique, mais de la confrontation éthique à Autrui (à la manière de Lévinas). L'être *dit* autonome est vulnérable d'abord parce que l'autonomie n'est pas un fait, n'est pas un état ; elle est une quête perpétuelle d'un observateur critique, qui s'interroge, qui n'est jamais arrivé, qui n'est jamais accompli. Le lieu de l'autonomie est la rencontre avec Autrui. Une rencontre qui est bien plus que la coexistence, mais aussi responsabilité.

*Je* devient otage (pour reprendre Emmanuel Lévinas). Otage de cette responsabilité pour Autrui. Otage d'Autrui « en quelque sorte ». Être otage ici ne signifie pas abdiquer sa responsabilité, [...], mais plutôt que *Je* ne peut pas se dérober face au devenir d'Autrui, que *Je* ne peut pas s'enfermer dans le seul souci de la réalisation de ses désirs ou de son potentiel. Parce que, tout simplement peut-être, mais il est facile de l'oublier, nous sommes toujours l'Autre de quelqu'un. Et, il n'existe pas de *Je* sans *Tu*. [...] La négation du *Tu* ou la centration sur soi qu'évoque la logique contemporaine [de l'autonomie] semble profondément et dangereusement pathologique<sup>35</sup>.

En somme, pour Châtel, les exigences de la société contemporaine ne traduisent pas le règne de l'autonomie, mais bien celui de l'autoréalisation. L'homme contemporain, quoi qu'il en dise, n'est pas un homme libre, il n'est pas autonome. Il est asservi par son amour propre, son avidité et son absence d'esprit critique qui se révèle être la première condition nécessaire à l'autonomie. Cet homme est impuissant à accueillir l'*Autre* tout absorbé qu'il est à n'avoir que lui-même comme projet (sa performance, sa richesse, sa beauté, etc.) ? Dans ces circonstances, l'autre ne peut être qu'alibi ; il intéresse en autant qu'il rapporte. Il est l'instrument du projet narcissique. Au final, pour Châtel<sup>36</sup>, l'individu contemporain ne se conçoit pas dans l'intersubjectivité, mais bien l'interindividualité. C'est dans cette disjonction faite entre l'être réellement autonome et l'individu contemporain que s'impose une nouvelle lecture de la vulnérabilité. Reprenant encore une fois les propos de Lévinas, elle conclut : « c'est dans la perspective interhumaine de *ma* responsabilité pour l'autre homme, sans souci de réciprocité [...] c'est dans l'asymétrie de la relation de l'*un* à l'*autre*<sup>37</sup> que se lit notre vulnérabilité<sup>38</sup> ».

34. *Ibid.*, p. 223-224.

35. *Ibid.*, p. 232.

36. *Ibid.*, p. 229.

37. É. Lévinas, *Liberté et commandement*, Paris, Livre de poche, 1999, p. 119. Italique dans l'original

38. V. Châtel, *op. cit.*, p. 230.

De manière générale, donc, les regards sociologiques portés sur la vulnérabilité se font plus près de la question de l'intersubjectivité que cela n'était le cas pour les perspectives de la souffrance sociale et de l'exclusion. Cela est vrai, du moins, pour certains auteurs. Mais, encore là, si parfois on prend en considération la question du rapport à l'autre, celle-ci n'est jamais centrale à l'analyse sauf peut-être pour McAll et Châtel. Du reste, lorsque la question est posée, le plus souvent ce sera dans le contexte d'énoncés proclamant la nécessité d'en tenir compte sans qu'elle se retrouve centralement dans l'analyse. Tout se passe un peu comme si on était incapable de traiter de la *relation* dans la production du mal (et du bien); la souffrance étant abordée indépendamment des sujets de la souffrance. La relation apparaît comme une catégorie dérivée tandis que le caractère relationnel des phénomènes sociaux reste à l'arrière-plan. Les relations paraissent opaques et déformées, elles sont traitées de manière réductionniste<sup>39</sup>.

Exception faite de Châtel, très peu d'attention n'est donnée à la question de la responsabilité devant la souffrance et encore moins, à celle des émotions. On explique la vulnérabilité, mais à quoi bon s'en préoccuper si cela ne s'inscrit pas d'abord dans une volonté d'action. L'explication qui relève de la théorie, de la logique et de la raison ne cadre pas avec l'émotion. Or, devant la souffrance, l'émotion est une donnée que l'on ne peut ignorer. Il y a nécessité pour la théorie sociologique de se défaire d'une posture intellectualiste impuissante à saisir une dimension importante de notre rapport au monde lorsqu'il s'agit de la souffrance. L'enjeu est alors d'explorer certains aspects des émotions pour comprendre comment l'acteur en vient à agir et à se responsabiliser<sup>40</sup> devant la souffrance.

\* \* \*

Les trois grandes perspectives sociologiques étudiées – la souffrance sociale, l'exclusion sociale et la vulnérabilité – apportent très certainement un éclairage nécessaire à la compréhension et à l'explication de la souffrance. Ces dernières sont cependant inabouties du fait qu'elles privilégient l'échelle d'observation macrosociologique des rapports sociaux à l'exclusion, bien souvent, de l'intersubjectivité, de l'individu, de l'intime, de l'émotionnel et de la responsabilité, lesquels sont une exigence théorique pour étudier la question de la souffrance. Ces perspectives, du reste, n'arrivent pas à faire tenir ensemble ces trois composantes. C'est là, me semble-t-il, que la notion de compassion devient une promesse comme j'aimerais maintenant le mon-

39. P. Donati, « La relation comme objet spécifique de la sociologie », *Revue du MAUSS*, vol. 24, n° 2, 2004, p. 233-254. <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2004-2-page-233.htm>

40. J.-H. Déchaux, « Intégrer l'émotion à l'analyse sociologique de l'action », *Terrains/Théories*, 2015 [En ligne], consulté le 13 novembre 2018 <http://journals.openedition.org/teth/208>

trer ; la promesse de comprendre et d'analyser la souffrance en convoquant l'ensemble de ces trois dimensions, et ce, en tenant compte de leur co-dépendance.

## La compassion

Comment définir la compassion ? On dit habituellement qu'elle nous arrive malgré nous, que nous ne la choisissons pas<sup>41</sup>. Elle est ce que l'on ressent lorsqu'on est mis en contact avec la souffrance d'un autre individu, souffrance qui non seulement nous mobilise, nous prend tout entier, mais nous fait aussi souffrir à notre tour. « C'est en quelque sorte le retentissement en moi-même de la blessure apportée à l'autre ; ou encore c'est une brèche ouverte dans la tranquillité de l'être<sup>42</sup>. » La compassion implique donc un pâtir commun et participe d'une certaine sociologie/anthropologie de l'émotion ayant comme point d'ancrage un lien défini par l'affect : la relation.

L'action fondamentale à laquelle dispose la compassion, c'est la relation... Une émotion de peine ou de pitié qui ne nous tourne pas vers la personne, qui ne conduit pas à une parole, un regard ou un geste échangé n'est pas de la compassion : le sujet reste alors extérieur à autrui et centré sur soi-même – gardons pour cela le terme de pitié. [...] L'ultime de la compassion c'est la relation<sup>43</sup>.

Émotion et relation sont ici un couple indissociable. Pour autant, si devant la souffrance, la compassion est une émotion qui crée du lien, cette simple disposition affective ne saurait suffire si elle ne sert pas également à transformer le monde qui produit cette souffrance. Il faut plus que du lien et ce *plus* commence par la responsabilité de chacun, laquelle nous engage dans l'action. Zelinski traduit cette idée en affirmant que la compassion ne consiste pas tant à *sentir* ce que l'autre souffre, qu'à *répondre* à l'appel de l'autre souffrant. C'est la responsabilité devant l'autre. « Une responsabilité qui ne se laisse pas guider par l'émotion, mais par *autrui*. Cet affect qui se déploie en relation et en action devient engagement et promesse à l'égard d'autrui<sup>44</sup>. » Devant la souffrance, quel acte dois-je poser ? Ne rien faire ou chercher une solution, quitte à se tromper, quitte à ne pas parvenir à la faire cesser ? C'est précisément cet enchaînement entre émotion, responsabilité et action qui préoccupe Erner lorsqu'elle affirme : « Sommes-nous quittes devant la misère du fait de la peine éprouvée en la contemplant<sup>45</sup> ? » Cette préoccupation est aussi celle du dalaï-lama lorsqu'il soutient que la compas-

41. A. Zielinski, « La compassion, de l'affection à l'action », *Études*, n° 101, 2009, p. 55-65.

42. X. Thévenot, *Compter sur Dieu. Étude de théologie morale*, Paris, Cerf, 1992, p. 80.

43. A. Zielinski, *op. cit.*, p. 64.

44. *Ibid.*, p. 56. Italique dans l'original.

45. G. Erner, *op. cit.*, p. 81.

sion ne saurait se réduire à une réponse émotionnelle, mais qu'elle doit aussi et surtout être un engagement ferme, fondé sur la raison<sup>46</sup>.

Ultimement, cela nous ramène aussi à l'expérience du visage chez Lévinas<sup>47</sup> c'est-à-dire à cette expérience fondamentale qui nous saisit lorsque nous ressentons le dénuement et l'extrême vulnérabilité du visage qui se trouve devant soi car, dit-il, l'objet premier de la responsabilité est toujours la fragilité et la vulnérabilité. La rencontre avec ce visage nous bouleverse et nous déroute. Pourquoi? Parce que la vulnérabilité qu'on y lit nous engage dans une responsabilité infinie: qu'arrivera-t-il à cet autre souffrant si je l'abandonne, si je ne fais rien? Devant ce visage, je me responsabilise comme malgré moi, et cette charge est mon identité inaliénable de sujet: personne ne saurait me remplacer. La compassion se doit d'être agissante si elle ne veut pas demeurer complaisante. Cette dernière pose la nécessité de la solidarité qui, selon les circonstances, peut prendre de multiples formes allant du geste de la main, celui que l'on fait sur une épaule pour consoler, au militantisme radical en passant par l'accompagnement.

Émotion, relation et responsabilité sont donc trois notions inhérentes à la compassion. Il ne peut, comme nous l'avons vu, y avoir de compassion sans ces dernières le plus souvent absentes des perspectives macrosociologiques qui s'intéressent à la souffrance. Du reste, les sociologues qui se sont intéressés d'une manière ou d'une autre à la compassion ne l'ont jamais fait en considérant les trois dimensions à la fois et, encore moins, a-t-on tenu compte de leur co-dépendance. En considérant que la compassion advient précisément à partir de ces trois dimensions, on peut penser que cette dernière ouvre sur la promesse de compenser une partie du vide analytique laissé en plan par l'analyse sociologique de la souffrance.

### ***La question des émotions***

La question des émotions et des sentiments a longtemps été considérée comme préscientifique par la sociologie. Ce n'est plus le cas aujourd'hui quoique l'on éprouve toujours certaines difficultés à l'appréhender. En témoigne la multitude des définitions du phénomène émotionnel dont on dispose, y compris de conceptions. Pour une large part, cette difficulté est attribuable à la manière dont les travaux d'Émile Durkheim ont été reçus par la discipline<sup>48</sup>. Les émo-

.....  
46. Dalai-Lama, *Compassion et individu*, [www.buddhaline.net/spip.php?article71](http://www.buddhaline.net/spip.php?article71)

47. La phénoménologie du visage et la responsabilité pour autrui sont principalement développées dans son ouvrage *Totalité et Infini – Essai sur l'extériorité*, Paris, le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », [1961] 1990 et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, le Livre de Poche, coll. « Biblio essais », [1974] 1990.

48. J. Bernard, « Les voies d'approche des émotions », *Terrains/Théories* 2015 [En ligne], consulté le 12 octobre 2018 <http://journals.openedition.org/teth/196>

tions sont en effet perçues comme relevant de l'intériorité ou de l'intimité, alors que classiquement la sociologie s'intéresse aux faits, aux institutions, aux groupes, aux rapports sociaux. Au demeurant, lorsque les sociologues s'en préoccupent, ils le font en insistant habituellement sur les dimensions sociales, culturelles, politiques qui en caractérisent l'expression. Les émotions singulières, minoritaires, privées sont pour leur part considérées comme illégitimes.

Selon Genard<sup>49</sup>, la « sociologisation » de l'affectivité a conduit à en fonder une conception *fonctionnaliste* (souder le groupe, créer du lien social...) réfléchi en tant que phénomène *collectif*. C'est cette conception qui s'est très largement imposée dans la sociologie ultérieure à Durkheim<sup>50</sup>. Il en résulte une définition oscillant entre une approche explicative (les émotions sont le produit de logiques sociales) et une approche qui les insère dans l'explication de l'action et du changement social ; elles sont alors vues comme forces autonomes<sup>51</sup>. Ainsi, s'il existe bel et bien un certain développement sociologique sur la question des émotions<sup>52</sup>, et ce, plus particulièrement dans les champs sociologiques du travail, de la santé, de la déviance, des mouvements sociaux, de la famille et des *Gender studies*, tout se passe comme si le savoir officiel, institutionnalisé et globalisé ne parvenait que difficilement à rendre compte des réalités humaines qui se vivent au jour le jour dans la vie bien concrète des individus à travers, notamment, les émotions. Pourtant l'émotion est une donnée élémentaire de la vie collective. Elle se situe au cœur des interactions sociales et des processus normatifs. Elle est un flux d'énergie constituant le moteur primordial de nos activités et un langage social qui participe de notre connaissance du monde.

Une sociologie qui s'intéresse à la souffrance doit donc porter une attention particulière aux dimensions affectives de l'interaction humaine peu considérées par la sociologie classique ; cette dernière étant prisonnière de catégories réductrices – notamment, l'opposition entre affect et raison – qui tient lieu d'arrière-plan théorique. En contrepartie, l'émotion est intrinsèque à la notion de compassion, et ce, tant chez celui qui est affligé que chez celui qui se retrouve devant un être souffrant. L'humain est bien plus qu'un *homo economicus* ; il est aussi capable de s'émouvoir et de donner. Les tra-

49. J.-L. Genard, « Le statut des émotions en sociologie », (non daté), consulté le 22 octobre 2018 file:///C:/Users/CLMI3002/Downloads/emotiongenevecorrig%20(3).pdf

50. Durkheim place les émotions hors du champ de la sociologie, tout en considérant que les émotions individuelles sont la conséquence ou le produit de la vie sociale (socialisation, contrôle social).

51. J.-L. Genard, « Le statut des émotions », (non daté), file:///C:/Users/CLMI3002/Downloads/emotiongenevecorrig%20(2).pdf.

52. C. Lutz, « The domain of emotion words on Ifaluk », *American Ethnologist*, vol. 9, n° 1, 1982, p. 113-128 ; T. D. Kemper (dir.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, New York, University of New York Press, année manquante, p. 145-179. T. D. Kemper, op. cit. J. Turner, « The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments », *Emotion Review*, n° 1, 2009, p. 34-54. J. E. Steets et J. H. Turner (dir.), *Handbook of the Sociology of Emotions*, vol. II, Springer, 2014.



vaux de Godbout<sup>53</sup> n'ont-ils pas montré que la capacité du don est bien plus importante que ce que l'on pourrait croire *a priori*. L'humain sensible et généreux n'est pas une fiction ; il est aussi un être réel même si ce n'est que difficilement qu'on arrive à le considérer ainsi. L'émotion doit donc devenir un paramètre de l'explication sociologique de la souffrance. Ce que suggère la notion de compassion, c'est que nous avons tous la possibilité d'être des êtres de *relation* ne serait-ce que parce que les émotions jouent un grand rôle dans les conduites humaines et que ces relations ne seraient rien sans les affects qui les habitent.

### **La question de la relation**

La question des « relations sociales », c'est-à-dire l'interaction entre les individus par opposition aux rapports construisant les groupes sociaux, a été peu considérée en tant qu'objet d'analyse par la sociologie en général, y compris la sociologie s'intéressant plus particulièrement à la question de la souffrance<sup>54</sup>. Le plus souvent, on la considère comme le résultat de quelque chose d'autre<sup>55</sup> et tout se passe comme si par instinct et intuition on faisait dériver les relations sociales d'autres facteurs individuels ou collectifs<sup>56</sup>. Ce problème, on l'a vu, se répercute dans les lectures sociologiques produites autour de la souffrance. L'accent est en effet rarement mis sur les relations en tant que telles et dans les rares cas où on l'aborde, c'est pour en décrier l'absence de l'analyse. Si on les évoque, c'est en outre pour en faire un mode de description de la situation et non l'élément fondateur de cette dernière<sup>57</sup>. Pour cette raison «... les relations sociales demeurent [aujourd'hui] « l'objet inconnu », presque la *terra incognita* de la recherche théorique et empirique – pour ne rien dire de la sociologie pratique (sociologie appliquée ou clinique) ».

Une exception doit cependant être soulignée. Les travaux sur le *care* lient dans un même objet la relation et la souffrance. Ces travaux sont apparus aux États-Unis au début des années 1980. Depuis, ils se sont significativement imposés dans le corpus des sciences sociales<sup>58</sup>. On peut définir le *care* comme une activité générique qui inclut «... tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre monde de sorte que nous puis-

53. J. T. Godbout, « L'actualité de l'Essai sur le don », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, 2004, p. 177-188.

54. Certains sociologues se sont intéressés à la question de la relation, mais cela sans la mettre en lien avec la souffrance. On pense ici à l'interactionniste de Goffman et Strauss, à la tradition des sociologies compréhensives (Weber), phénoménologiques (Shütz, Berger et Luckmann...) et relationnistes (Simmel, Mannheim, Elias). On pense aussi à la socioanthropologie du don (Mauss).

55. D. Kergoat, *Se battre disent-elles...*, Paris, La Dispute, 2012, 353 p.

56. P. Donati, « La relation comme objet spécifique de la sociologie », *Revue du MAUSS*, vol. 24, n° 2, 2004, p. 235-236.

57. *Ibid.*, p. 237.

58. C. Halpern, « L'Ère du *care* », *Sciences humaines, Spécial*, n° 200 « Pensées pour demain », 2009, p. 72-74.

sions y vivre aussi bien que possible<sup>59</sup>». Notre commune et fondamentale vulnérabilité est la thèse que partagent les théoriciens du *care*. En ce sens, nous sommes tous impliqués parce que nous avons tous des vulnérabilités et des besoins. Dans l'ordre du temps, nous sommes parfois dans la position de recevoir, parfois dans la position de donner.

Disposition sensible pour autrui (la sollicitude) et travail concret orienté vers les besoins (le soin), l'éthique du *care* nous ramène vers l'ordinaire des vies, c'est-à-dire dans les réalités quotidiennes du lien et de l'interdépendance entre les êtres humains vulnérables<sup>60</sup>. Elle nous apprend à «... voir la sensibilité comme [une] condition nécessaire de la justice<sup>61</sup>». Ici le centre de gravité n'est plus le « juste », mais l'« important »<sup>62</sup>. Le *care* s'éloigne donc des théories classiques du développement moral où l'*autonomie* est vue comme la fin et la norme de la vie morale<sup>63</sup>, pour insister plutôt sur la manière de « se rapporter aux autres ». À trop appuyer sur l'autonomie, ces théories ont occulté les relations premières de dépendance (le nourrisson, l'enfant...), tout en se révélant incapables de percevoir positivement l'attitude requise face à ceux qui sont vulnérables<sup>64</sup>. En mettant l'accent sur les responsabilités et le maintien des relations<sup>65</sup>, le *care* devient ainsi un travail essentiel et irréductible dont nul ne peut se passer. Mais plus encore, il est un projet de société qui se préoccupe de la vie morale, de la définition et des limites du politique afin de rendre visibles ce qui compte et ce qui importe réellement pour faire du monde commun<sup>66</sup>.

Contrairement aux autres perspectives sociologiques étudiées jusqu'ici, le *care* mobilise donc de manière frontale et centrale la question du rapport intersubjectif face à la dépendance; dépendance que l'on peut relier à la souffrance dans un monde où l'autonomie est le maître mot de l'individu contemporain. Le *care* met au centre de ses préoccupations la vulnérabilité de l'humain et l'appel à la nécessité de l'agir devant cette dernière. Dans cette perspective, la vulnérabilité est indissociable de la pratique et des relations qu'elle requiert, donc de la responsabilité. Il ne s'agit cependant pas ici de compassion; le *care* n'est pas un nouvel altruisme, mais il prône plutôt le souci d'autrui comme universalisme. Il n'est pas une qualité humaine

59. J. Tronto, *Moral Boundaries. A political Argument for an Ethic of Care*, New York-Londres, Routledge, 1993.

60. C. Gauthier et S. Laugier (dir), cité dans P. Paperman, «Vulnérabilité, dépendance et travail du «care», dans *Vulnérabilité: de la fragilité sociale à l'éthique de la sollicitude*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2014, p. 81-82.

61. P. Paperman et S. Laugier, «L'éthique de la sollicitude», *Sciences humaines*, n° 177, 2006, p. 44-77.

62. *Ibid.*, p. 47.

63. C. Gilligan, *Une voix différente: pour une «éthique du care»*, trad. A. Kwiatek revue par V. Nurock, Aris, Paris, Flammarion, coll. «Champs», [1982] 2008.

64. M. Garrau et A. Le Goff, *Le care, justice, dépendance. Introduction aux théories du Care*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, 170 p.

65. C. Gilligan, *op. cit.*

66. P. Paperman, *op. cit.*

comme peut l'être la compassion ; il est plutôt une pratique qui concerne un autre fragilisé chez qui la difficulté à vivre nécessite des actions appropriées, mais cela dans le contexte d'une situation singulière. La compassion est en contrepartie beaucoup plus englobante en ce qu'elle permet de voir ce que le *care* pourrait ignorer, ce qui dans la souffrance d'un être, par exemple, est invisible ou indicible.

La question demeure : pourquoi donc se préoccuper de la relation lorsqu'il s'agit de comprendre et d'analyser sociologiquement la souffrance ? Une première réponse à cette question consiste à reconnaître que l'être humain est d'abord et avant tout un être de relation. Un regard relationnel impose de se placer à un niveau de réalité invisible et d'accepter que la « relationnalité » n'existe pas seulement par le social, mais aussi à travers des connexions de différents niveaux de réalité (biologique, éthique, politique, économique...) <sup>67</sup>. La question de la relation est également importante du fait que son manque est source de très grande souffrance. Ce qui cause la désolation et le désespoir, ce n'est pas tant d'avoir des difficultés (ce qui est inéluctable), mais c'est de les vivre seul, de n'avoir personne à qui parler de sa détresse, de sa révolte d'être en chômage, ou de vivre dans la pauvreté. Là où la souffrance isole, la compassion ouvre à la relation.

La *relation*, comme j'espère l'avoir montré, est inhérente à la notion de compassion. En ce sens, l'usage de cette dernière notion permet une certaine avancée lorsqu'on se donne pour objet l'analyse de la souffrance. Celle-ci rend visible et incontournable ce qui se retrouve trop souvent dans l'angle mort des travaux sociologiques, à savoir que la relation contribue elle aussi à produire de la souffrance sociale (relation de rejet, d'humiliation, d'indifférence, d'exploitation). La réalité de ce que nous appelons le « social » est intimement relationnelle et ne peut être réduite aux déterminations partielles offertes par la sociologie classique. L'absence de problématisation de la relation rend diffus le problème de la solidarité <sup>68</sup> et de la responsabilité dans le vivre ensemble.

### **La question de la responsabilité**

Qu'est-ce que la responsabilité ? À cette question, Lévinas répond « [elle est une ] réponse à l'appel d'autrui », une assignation à *répondre de l'autre dont il a la charge* : « dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à *prendre* de responsabilités à son égard ; sa responsabilité

67. P. Donati, *op. cit.*

68. C. Rollet, *La politique à l'égard de la petite enfance sous la III<sup>e</sup> République*, Paris, PUF, Travaux et documents de l'INED, cahier 127, 1990.

*m'incombe*<sup>69</sup> ». La responsabilité est « don de soi » ; elle prend place dans un rapport particulier entre « soi » et l'« autre » à ce moment précis où le « moi » se retrouve *pris en otage* par autrui ; « la proximité me créant sujet en m'assujettissant au prochain<sup>70</sup> ». En somme, elle est la véritable réponse de l'homme à la question de la souffrance<sup>71</sup>. Elle signe son humanité par et dans une *politique* de présence au réel qui n'exclut pas la nécessité d'avoir des politiques sociales pour répondre également de cette souffrance. Deux paliers de responsabilité sont nécessaires sans quoi il ne saurait y avoir d'institution d'un monde commun<sup>72</sup>.

Un premier, subjectif et moral, renvoie à ma relation subjective à l'être souffrant. Émotion, relation et responsabilité forment ici un tout. Un second implique l'État dans sa fonction d'assistance aux plus vulnérables<sup>73</sup>. Il ne s'agit pas de paliers de responsabilités qui s'opposent comme le social s'opposerait à l'individuel. Les deux échelons doivent au contraire être solidaires, quoique distincts et contraires. La responsabilité pour autrui, en particulier, témoigne d'une nouvelle représentation du lien. Elle affirme le nécessaire engagement aussi bien sur le plan de l'intersubjectivité que sur le plan social. Elle permet de décloisonner le regard sur l'engagement et de dépasser le traditionnel vocabulaire de l'« intérêt », du « calcul » et du « choix rationnel » si cher à la sociologie. « Le fait qu'autrui puisse compatir à la souffrance de l'autre est le grand événement humain, le grand événement ontologique. On n'a pas fini de s'étonner de cela ; c'est un signe de la folie humaine, inconnu des animaux<sup>74</sup>. »

Ici encore, donc, la notion de compassion permet de rendre compte d'une dimension traditionnellement négligée par la sociologie classique, à savoir la *responsabilité*. Cette dernière logeant dans l'impensé des grandes perspectives sociologiques sur la souffrance devient un possible dans l'élargissement de l'analyse. Elle fait appel à la nécessité de « ... réencastrier la solidarité dans la société<sup>75</sup> ».

69. E. Levinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, coll. « L'Espace intérieur », 1982, p. 92. Italique dans l'original.

70. G. Bailhache, « Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 93, n° 3, 1995, p. 305.

71. X. Thévenot, *Souffrance. Bonheur. Éthique. Conférences spirituelles*, Mulhouse, Éd. Salvator, 1990, p. 80.

72. É. Gagnon et F. Saillant, « Sources et figures de la responsabilité aujourd'hui », *Éthique publique*, vol. 6, n° 1, 2004, p. 41-55.

73. *Ibid.*

74. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AE), Paris, Livre de poche, [1990 (1974)], p. 133-135.

75. P. Rosanvallon, *La crise de l'État-Providence*, Paris, Seuil, 1981, p. 167.

## La compassion comme horizon politique

Comment faire en sorte que le souci des autres conceptuellement dévalorisé par la sociologie se déploie dans le contexte social d'une société qui voit dans la réussite publique, la rationalité et l'autonomie les qualités les plus respectables. Comment les politiques « supérieures » et l'action publique peuvent-elles être influencées par la compassion et, à terme, fonder sur elles un réel projet commun ?

Jusqu'à ce jour, peu de travaux ont cherché à considérer la compassion en tant que possible concept politique et sociétal<sup>76</sup>. Une des raisons pour cela est que les figures dominantes du politique reposent presque toujours sur des lectures positivistes valorisant la rationalité instrumentale et rejetant du revers de la main l'émotion et la subjectivité vues comme irrationnelles. En outre, ceux qui se sont intéressés à l'idée d'une société compassionnelle l'ont principalement fait de manière critique<sup>77</sup>. Par exemple, dans *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Didier Fassin<sup>78</sup> s'attache à montrer comment certaines *politiques de compassion* qui se sont récemment imposées comme une évidence morale face aux violences, aux catastrophes, aux épidémies, à la pauvreté, à la précarité ont eu pour effet de faire en sorte que l'on parle parfois beaucoup plus « de souffrance et de compassion [...] que d'intérêt et de justice ». Comme bien d'autres, il se demande si « cette emphase affective » ne permet pas, au final, de faire l'économie d'actions plus exigeantes qui permettraient de changer la donne.

Pour d'autres, l'évolution sociale de nos sensibilités demeure ambiguë parce qu'en l'universalisant, l'empathie se serait diluée<sup>79</sup>. « Qui trop embrasse mal étreint, et les bonnes âmes ont vite fait de se dédouaner de toute responsabilité, selon la formule célèbre de Rousseau : "Tel philosophe aime les Tartares pour se dispenser d'aimer ses voisins"<sup>80</sup>. Le regard compassionnel sans action ne réintroduit pas dans la société ceux qui en sont exclus. Il est alors alibi, un « simulacre de reconnaissance<sup>81</sup>. » Du reste, il n'est pas nécessairement « solidarité » et ne dispose pas forcément à l'action. D'autres auteurs s'en prennent, quant à eux, à la prétention d'humanité, de bonté, de charité,

76. Z. Zarić, « La signification politique de la compassion », (non daté), consulté le 1<sup>er</sup> novembre 2018, <https://soinet-compassion.fr/wp-content/uploads/2016/08/ZARIC-Zona-ENS-th%C3%A8se.pdf>

77. D. Fassin, *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*, Paris, La Découverte, 2004, 198 p. M. Revault d'Allonnes, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008, 102 p. R. Michel, *La République compassionnelle*, Paris, Grasset, 2005, 122 p. G. Erner, *op. cit.* D. Soulez-Larivière et C. Eliacheff, *Le temps des victimes*, Paris, Albin Michel, 2007.

78. D. Fassin, *op. cit.*

79. M. Revault d'Allonnes, *op. cit.*

80. Auteur Inconnu, « Analyses critiques », *Horizons stratégiques*, vol. 7, n° 1, 2008, p. 234-245 <https://www.cairn.info/revue-horizons-strategiques-2008-1.htm-page-234.htm>.

81. M. Revault d'Allonnes, *op. cit.*, p. 28.

de compassion qui défigurent les choix et les enjeux de la politique en se souciant moins de la chose publique que de la gestion publique de la chose privée. Cela conduirait à la surenchère de la compétition victimaire du côté des gouvernés et de la compétition compassionnelle du côté des gouvernants<sup>82</sup>.

Alors, en dépit de ces critiques, pourquoi maintenir un parti pris pour la compassion comme fondement d'un nouvel ordre social et politique. D'abord parce que le sentiment de compassion a le pouvoir d'insuffler des changements trop souvent passés sous silence. À cet égard, rappelons que Hunt<sup>83</sup> a déjà montré que c'est précisément la compassion qui est à l'origine de la diffusion des droits de l'homme tel qu'on les connaît aujourd'hui.

En ce sens, un premier pas à faire pour valoriser politiquement la compassion est sans aucun doute le changement de langage. Certains théoriciens de la société insistent en effet sur l'importance qu'il y a à recourir à un langage qui permet de relier les aspirations politiques et sociales aux conséquences et aux effets des pratiques effectives<sup>84</sup>. Le vocabulaire est la marque du regard que l'on pose sur le monde. L'usage de la notion de compassion appelle une représentation<sup>85</sup> qui engage forcément dans la réalité telle que l'on se la représente<sup>86</sup>; la compassion est un appel à la « vie attentionnée<sup>87</sup> », à plus d'humanité et nous ramène, au final, à ce que c'est que d'être humain...

La compassion est aussi un serment; elle nous incite à sortir de la logique de la lutte de tous contre tous (Hobbes), de l'idée d'*Homo œconomicus*, de la rationalité de l'action uniquement structurée par l'intérêt, en somme, de l'individualisme négatif. Elle ouvre la possibilité d'un projet collectif redéfinissant notre rapport au monde trop peu en prise avec le sensible. Elle offre l'opportunité de transformer notre pensée sociale et politique et, en particulier, la manière dont nous considérons les « autres ».

Depuis plus d'une vingtaine d'années, plusieurs pays anglo-saxons inspirés par les éthiques du « care » tentent de réhabiliter au sein de la réflexion morale la place de la sollicitude, du souci des autres et de l'attention. L'enjeu est la reconnaissance de la sensibilité dans l'appréhension du monde social. Au sujet libéral défini comme individu autonome et indépendant, relié

82. R. Michel, *op. cit.* G. Erner, *op. cit.*

83. L. Hunt, « Compassion et compréhension : des sentiments à l'origine des droits de l'homme », 2008, [www.america.gov/st/hr-french/2008/December/20081205143245xjyrrep0.3238576.html](http://www.america.gov/st/hr-french/2008/December/20081205143245xjyrrep0.3238576.html), consulté le 15 novembre 2018.

84. N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1989.

85. D. R. Dufour, « Nommer pour penser, la tâche des intellectuels », *La responsabilité. La condition de notre humanité* (sous la direction de M. Vacquin), *Autrement*, n° 14, série « morale » 1997.

86. L. Fedi, « Manières de parler, manières de penser : Éléments pour une critique du langage », *Cahiers philosophiques*, vol. 134, n° 3, 2013, p. 80-105. doi:10.3917/caph.134.0080.

87. B. Stiegler, *La catastrophe du sensible*, Paris, Galilée, 2005.

contractuellement à autrui, les théories du *care* opposent au contraire un sujet vulnérable, hétéronome et interdépendant, en relation avec autrui.

Pour qu'il y ait plus de compassion dans les liens, les échanges quotidiens et la pratique, il faut des politiques publiques, un contexte social et organisationnel qui valorise la compassion<sup>88</sup>. Cela est d'autant plus important que cette dernière crée plus de cohésion et de liens sociaux. Sans émotion, il ne saurait y avoir de solidarité. Bien plus qu'une attitude morale : la compassion doit devenir un idéal politique dessinant les qualités que les citoyens doivent avoir dans une société qui se veut juste et démocratique. *L'Homme compassionnel* de Myriam Revault d'Allonnes et *le Temps des victimes*, de Daniel Soulez-Larivière et Caroline Eliacheff sont deux ouvrages qui convergent vers ce constat qu'une politique de la compassion sera forcément un progrès pour la démocratie<sup>89</sup>.

« En reconnaissant ce besoin que nous avons d'autrui, nous reconnaissons tout autant les principes de base qui inspirent les conditions sociales, démocratiques, de ce que nous pourrions appeler "la vie bonne"<sup>90</sup>. » Il s'agit ici de conditions essentielles à la vie démocratique parce qu'elles appartiennent à une manière particulière de penser *l'autre* et de le comprendre. « Si ces deux "vies" existent bien – ma vie et la vie bonne, comprises comme une forme sociale de vie, alors l'une est impliquée dans l'autre. [...] Cela consiste à savoir comment mener à bien sa propre vie de sorte qu'il soit possible de mener une vie bonne "avec et pour" les autres, dans des institutions justes<sup>91</sup>. » Autrement dit, cela implique la possibilité d'une mobilisation active et délibérée de la compassion, de telle sorte qu'elle puisse devenir un concept social et politique qui ne se limite pas au quelque rare moment, ou devant une indignation morale (événements terroristes, morts et drames des immigrants) la société s'unifie brièvement dans une action collective. L'expérience compassionnelle devient ici un projet positif consistant non seulement à réduire la souffrance humaine, mais à agir également dans le sens d'un vivre ensemble qui permet de vivre des vies qui auront de la valeur<sup>92</sup>. C'est ainsi que la compassion peut servir la cohésion sociale par la promotion active du

88. J. Paley, « Cognition and the compassion deficit: the social psychology of helping behaviour in nursing », *Nursing Philosophy*, vol. 15, n° 4, 2014, p. 274-287. B. Goodman, « Risk, rationality and learning for compassionate care: The link between management practices and the "lifeworld" of nursing », *Nurse Education Today*, vol. 34, 2014, p. 1265-1268. S. Rynes, J. Bartunek, J. Dutton et J. Margolis, « Care and Compassion through an organisational lens: opening up new possibilities », *Academy of Management Review*, vol. 37, n° 4, 2012, p. 503-523. T. Greenlagh, « The Compassionate Organisation », *British Journal of General Practice*, 2013, p. 481.

89. M. Revault d'Allonnes, *op. cit.* et D. Soulez-Larivière, C. Eliacheff, *op. cit.*

90. J. Butler, « Une morale pour temps précaire », *Le monde*, consulté le 5 novembre 2018, [https://www.lemonde.fr/idees/article/2012/09/28/pour-une-morale-a-l-ere-precaire\\_1767449\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2012/09/28/pour-une-morale-a-l-ere-precaire_1767449_3232.html)

91. J. Butler, *op. cit.*

92. A. Sen, *Development as freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

bien individuel et collectif. Mais, une telle modification politique ne peut advenir sans un changement radical de notre vision du monde.

## Conclusion

Il ressort des théories sociologiques de la souffrance un certain déterminisme qui laisse dans l'ombre des dimensions essentielles à sa compréhension. La sociologie n'a pas toujours la malléabilité de se déplacer dans certains univers conceptuels et se rabat parfois trop facilement sur les seuls déterminismes sociaux.

Les grandes perspectives sociologiques de la souffrance mettent ainsi l'accent sur sa détermination sociale et accordent trop peu d'importance à la diversification des contextes et des causes dans lesquelles elle peut aussi prendre place. Elles considèrent les grands ensembles, gardent sa distance par rapport à l'objet. La souffrance y est considérée dans l'extériorité et la contrainte propres aux faits sociaux. On se retrouve ici dans les traditionnelles dualités objectivité et subjectivité ; proximité et distance ; extériorité et intériorité ; structure et sens. Or, comme le soulignait Georges Devereux : « Le fait est qu'un phénomène humain qui n'est expliqué que d'une seule manière n'est, pour ainsi dire, pas expliqué du tout... et cela même et surtout si sa première explication le rend parfaitement compréhensible, contrôlable et prévisible dans le cadre de référence qui lui appartient<sup>93</sup>. »

La souffrance, c'est ce que j'ai aussi essayé de montrer, n'est pas que l'objet d'une détermination sociale, mais loge aussi dans le registre de l'intime, du symbolique, du relationnel, de la responsabilité. Dans le contexte de cette analyse sociologique fragmentaire, c'est mon hypothèse, le choix des mots devient essentiel pour ouvrir l'horizon de la connaissance, pour éclaircir la part d'ombre qui subsiste. À cet égard, la notion de compassion se présente comme une promesse pour élargir et engager de nouvelles perspectives analytiques de la souffrance, et ce, en dirigeant le regard sur au moins trois dimensions nécessaires à sa compréhension : l'émotion, la relation et la responsabilité.

Évidemment, la notion de compassion n'est pas sans brèche. Elle ne résout pas tout et elle ne nous rend pas quittes devant la souffrance. À terme, et dans l'état actuel des connaissances, elle se présente cependant comme une fenêtre permettant de mieux comprendre et d'analyser la souffrance. Elle nous aide à tendre vers le but politico-philosophique de vivre la vie bonne « avec et pour les autres, sous des institutions justes<sup>94</sup> ».

93. G. Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980, p. 13.

94. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Point-Seuil, 1996.