

**Conception : ESCP Europe**

**ÉTUDE et SYNTHÈSE DE TEXTES**

OPTIONS : SCIENTIFIQUE, ÉCONOMIQUE, TECHNOLOGIQUE, LITTÉRAIRE

Jeudi 4 mai 2017, de 14 h. à 18 h.

*Vous présenterez, en 300 mots (tolérance de 10% en plus ou en moins), une synthèse des trois textes ci-après, en confrontant, sans aucune appréciation personnelle et en évitant autant que possible les citations, les divers points de vue exprimés par leurs auteurs.*

*Indiquez, en fin de copie, le nombre de mots utilisés.*

*Il n'est fait usage d'aucun document ; l'utilisation de toute calculatrice et de tout matériel électronique est interdite.*

\*\*\*\*\*

**Texte 1**

Tel est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion : telle est la force de la pitié naturelle, que les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire, puisqu'on voit tous les jours dans nos spectacles s'attendrir et pleurer aux malheurs d'un infortuné tel, qui, s'il était à la place du tyran, aggraverait encore les tourments de son ennemi. Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison<sup>1</sup> : mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux ? Quand il serait vrai que la commisération ne serait qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage, développé, mais faible dans l'homme civil, qu'importerait cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force ? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera intimement avec l'animal souffrant. Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige : c'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu<sup>2</sup> pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent ; et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité. Dans les émeutes, dans les querelles des rues, la populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne : c'est la canaille, ce sont les femmes des halles, qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorger.

<sup>1</sup> Quelques lignes plus haut, Rousseau fait référence à la *Fable des abeilles* de Bernard Mandeville (1714) dont la morale (les égoïsmes privés font le bien public) n'empêche pas son auteur de voir en l'homme « un être compatissant et sensible ».

<sup>2</sup> S'argumenter : se faire une raison.

Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate, et aux esprits de sa trempe, d'acquiescer de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent.

Avec des passions si peu actives, et un frein si salutaire, les hommes plutôt farouches que méchants, et plus attentifs à se garantir du mal qu'ils pouvaient recevoir que tentés d'en faire à autrui, n'étaient pas sujets à des démêlés fort dangereux : comme ils n'avaient entre eux aucune espèce de commerce, qu'ils ne connaissaient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris, qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice, qu'ils regardaient les violences qu'ils pouvaient essayer comme un mal facile à réparer, et non comme une injure qu'il faut punir, et qu'ils ne songeaient pas même à la vengeance si ce n'est peut-être machinalement et sur-le-champ, comme le chien qui mord la pierre qu'on lui jette, leurs disputes eussent eu rarement des suites sanglantes, si elles n'eussent point eu de sujet plus sensible que la pâture : mais j'en vois un plus dangereux, dont il me reste à parler.

Parmi les passions qui agitent le cœur de l'homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre, passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui dans ses fureurs semble propre à détruire le genre humain qu'elle est destinée à conserver. Que deviendront les hommes en proie à cette rage effrénée et brutale, sans pudeur, sans retenue, et se disputant chaque jour leurs amours au prix de leur sang ?

Il faut convenir d'abord que plus les passions sont violentes, plus les lois sont nécessaires pour les contenir : mais outre que les désordres et les crimes que celles-ci causent tous les jours parmi nous montrent assez l'insuffisance des lois à cet égard, il serait encore bon d'examiner si ces désordres ne sont point nés avec les lois mêmes ; car alors, quand elles seraient capables de les réprimer, ce serait bien le moins qu'on en dût exiger que d'arrêter un mal qui n'existerait point sans elles.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755.

## Texte 2

Les économies morales contemporaines se sont constituées autour d'un nouveau rapport à la souffrance qui en a fait un élément central de notre vie publique. Insistons sur ce paradoxe : alors que le spectacle de la souffrance a entièrement disparu des lieux publics où l'on montrait autrefois les supplices infligés aux criminels, sa représentation par l'image et le récit est devenue de plus en plus habituelle dans la sphère publique, non seulement dans les médias dont on sait la propension à dévoiler les intimités douloureuses, mais aussi dans le monde politique auquel elle fournit un argumentaire efficace pour justifier ses actions. Cette fascination pour la souffrance s'inscrit également dans une généalogie chrétienne. Même si on la retrouve dans de nombreux systèmes de pensée, chez les stoïciens par exemple, sa valorisation comme expérience humaine fondatrice est étroitement liée à la Passion du Christ rachetant la faute originelle de l'homme et de la femme, une Passion réactualisée pendant plusieurs siècles dans le sacrifice des martyrs et la mortification des saints. La singularité du christianisme est à cet égard de faire de la souffrance une rédemption. Dans cette généalogie doloriste, la modernité introduit pourtant une rupture, par l'usage qui est fait de la souffrance dans la littérature comme dans la politique. La passion s'inverse en compassion, l'exaltation de sa propre souffrance en attention à la souffrance des autres. Or, comme le suggère encore Hannah Arendt : « L'Histoire est là pour nous enseigner qu'il n'est pas du tout fatal que le spectacle de la misère inspire la pitié aux hommes ; même durant les longs siècles au cours desquels la religion de merci du christianisme déterminait l'échelle des valeurs morales de la civilisation occidentale, la pitié n'exista qu'en dehors de la vie politique et, souvent, en dehors de la hiérarchie établie par l'Église. » Avec l'entrée de la souffrance en politique, si l'on peut dire, on n'est plus sauvé par la passion que l'on endure, mais par la compassion que l'on ressent. Ce sentiment moral devient à son tour source d'action puisqu'on veut corriger la situation qui provoque le malheur des autres.

Le gouvernement humanitaire est l'héritier de cette protestation active contre la souffrance du monde. Mais il la transforme sur deux points essentiels : d'abord, en renonçant définitivement à la violence pour n'accepter d'intervenir que dans des espaces préalablement pacifiés (ces corridors sécurisés qu'il exige des belligérants) ; ensuite, en substituant sa propre action à l'action potentielle des masses souffrantes (ce ne sont plus elles qui expriment directement leur condition). Pour autant, au-delà de ces évolutions dans la durée, il faut souligner la continuité de la place de la souffrance dans l'espace moral des sociétés occidentales et même de sa valorisation comme expérience du salut, individuel ou collectif. Cette valorisation est ambiguë, comme le remarquait déjà saint Augustin, puisque le spectacle de la souffrance d'autrui suscite à la fois l'horreur et le plaisir : on éprouve de la tristesse en voyant le malheur des autres et, cependant, on ne peut se détacher de cette vision car, dit-il, « on aime à éprouver de la pitié ». Cette dualité émotionnelle de l'empathie demeure un trait caractéristique de la raison humanitaire. Il suffit de voir l'exposition iconographique des corps décharnés et des regards implorants dans les campagnes d'aide aux populations du tiers-monde pour saisir la permanence de cette double valence de la souffrance qui révolte en même temps qu'elle attire. De même, la mise en récit des malheurs des chômeurs qui sollicitent des aides financières, des demandeurs d'asile en quête d'un statut de réfugié, des enfants du sida en Afrique du Sud et des adolescents de la seconde Intifada participe de cette logique d'exposition de la souffrance par laquelle, pense-t-on, la mobilisation des sentiments moraux permet d'accéder à la vérité transcendante des victimes.

Ainsi, profondément ancrées dans l'histoire chrétienne du monde occidental, la sacralisation de la vie et la valorisation de la souffrance font du gouvernement humanitaire contemporain une forme de théologie politique. On connaît l'affirmation de Carl Schmitt : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. » Si cette proposition est discutable dans sa formulation générale et si, notamment, l'analogie de l'état d'exception et du miracle chrétien peut ne pas entièrement convaincre, elle trouve néanmoins sa pertinence, bien que de manière plus circonscrite, autour du diptyque que composent la vie comme bien suprême et la souffrance comme épreuve rédemptrice. Le gouvernement humanitaire, parce qu'il institue dans l'espace politique ces deux fondements de la pensée chrétienne, apparaît dès lors manifestement comme la part religieuse de l'ordre démocratique contemporain. La double politique de la vie et de la souffrance, dont il se réclame et qu'il promeut, prolonge et renouvelle l'héritage chrétien. Affirmer cet héritage permet de donner toute sa signification au déploiement de la raison humanitaire. Au fond, c'est là l'une des réponses à l'interrogation de Claude Lefort sur la « permanence du théologico-politique ». Car il conclut ainsi son examen de cette question : « Au lieu de chercher dans la démocratie un nouvel épisode des transferts du religieux dans le politique, ne devrions-nous pas juger que désormais le théologique et le politique sont dénoués ; qu'une nouvelle expérience de l'institution du social s'est dessinée ; que la réactivation du religieux se fait aux points de sa défaillance ; que son efficacité n'est plus symbolique, mais imaginaire ; et qu'enfin elle ne fait que témoigner d'une difficulté, sans doute incontournable, sans doute ontologique, de la démocratie à se rendre lisible pour elle-même — de même d'une difficulté pour la pensée politique, philosophique, à assumer, sans travestissements, le tragique de la condition moderne ? » Telle est bien la thèse défendue dans ce livre : la raison humanitaire correspond à cet ultime repli théologico-politique qui « se fait aux points de défaillance », là où « le tragique de la condition moderne » ne peut plus être éludé.

Dans cette perspective, je propose donc de considérer le gouvernement humanitaire comme la réponse que nos sociétés ont apportée à l'intolérable de l'état du monde contemporain. Face aux violences, aux catastrophes, aux épidémies, mais aussi à la pauvreté, à la précarité, au malheur, ce qui est intolérable n'est pas seulement la présence du tragique, mais l'inégalité dans laquelle il s'inscrit. Les vies de l'adolescent palestinien, du civil irakien et du malade africain valent bien moins, on l'a vu, que les vies de l'enfant israélien, du militaire états-unien et du patient européen. La souffrance du chômeur, du réfugié, du sinistré n'est pas le simple produit d'une infortune, elle est aussi, on le sait, la manifestation d'une injustice. La raison humanitaire, en instituant l'équivalence des vies et l'équivalence des souffrances, nous permet de croire encore — contre l'évidence quotidienne des réalités auxquelles nous sommes confrontés — à ce concept même d'humanité qui suppose que tous les êtres humains se valent parce qu'ils appartiennent à un monde commun. Le gouvernement humanitaire a ainsi pour nous ce pouvoir rédempteur<sup>3</sup> parce qu'en sauvant des vies, il sauve quelque chose d'une idée de nous-mêmes, et parce qu'en allégeant des souffrances, il allège également le poids de cet ordre mondial inégal. Bien sûr, on peut penser qu'il en est des usages cyniques, lorsque l'aviation états-unienne lâche des bombes en même temps que des colis de nourriture sur les populations afghanes ou quand une organisation non gouvernementale tente d'enlever des enfants tchadiens pour les faire adopter par des familles françaises. Mais ces détournements de la raison humanitaire ne doivent pas nous détourner à notre tour de sa signification profonde qui n'est du reste probablement pas moins troublante. Il serait certes réconfortant de penser ces dérives dans le registre de l'exception ou de la perversion. En réalité, il nous faut plutôt nous attacher à comprendre les logiques de cet imaginaire social et ses implications éthiques et politiques.

---

<sup>3</sup> Rédempteur : qui rachète.

Car le gouvernement humanitaire fait plus que préserver notre conception de l'humain, il nous confère, par le sens moral dont il nous crédite, notre propre part d'humanité. Nous devenons pleinement humains par la manière dont nous traitons nos semblables. Je ne pense pas ici à l'affect individuel du généreux donateur ou du volontaire dévoué, mais au sentiment collectif par lequel nos sociétés peuvent se penser solidaires de la misère du monde, qu'elle soit proche ou lointaine.

Didier Fassin, *La Raison humanitaire, une histoire morale du temps présent*, Gallimard/Seuil, 2010.

### Texte 3

On veut croire en un monde où toutes les idées sont respectables, où toutes les différences enrichissent, où les conflits ne sont jamais irréductibles, où les bonnes volontés finissent toujours par s'entendre.

La forme la plus répandue de cette bienveillance est compassionnelle.

Elle s'exprime dans les médias, sur les plateaux des débats télévisés, dans les éditoriaux des journaux, sur les partages des réseaux sociaux. On a de la compassion pour les pauvres, les exclus, les immigrés, les sans-papiers, les réfugiés, les Roms, les migrants — les victimes de toutes sortes avec, en contrepartie, la dénonciation lancinante, comme un nouveau mantra, du capitalisme libéral mondialisé qui, étrangement, n'a jamais de visage.

Car, au même moment, les mêmes ou presque célèbrent dans des histoires saintes qui n'ont rien à envier à celles du passé sulpicien les vedettes, les *people*, les patrons à succès, les chevaliers d'industrie, et parfois même les escrocs et les assassins. Le plus risible est que beaucoup de ces personnages se présentent, comme par hasard, en héros de la bienveillance : ils animent des fondations, patronnent des ONG, militent pour les opprimés, les réfugiés, les orphelins, les exclus, contre la faim, le paludisme, le réchauffement climatique, les OGM. Même les pires voyous se drapent aujourd'hui dans la bienveillance et l'amour du prochain.

Si quelque chose ne va pas, c'est évidemment à cause du système, toujours le système, mais les acteurs au sein du système, y compris ceux qui le font marcher et qui en profitent, ne sont jamais responsables de rien — puisque personne ne peut rien contre le système.

En même temps, cette âme compassionnelle n'en est pas à une contradiction près. Elle plaint les réfugiés, mais c'est au gouvernement de s'en occuper et d'aller repousser leurs campements de fortune un peu plus loin — chez des voisins si possible. Elle déplore qu'on emploie la force pour les expulser, mais ce serait aussi bien s'ils n'étaient pas là. Elle juge légitime qu'on leur attribue une assistance médicale gratuite, mais quand même sans augmenter les cotisations d'assurance-maladie ni les impôts. Même les terroristes deviennent des victimes — victimes de parents déracinés, victimes d'une enfance ballottée entre parents séparés, victimes de la colonisation puis de la décolonisation ratée, victimes de l'école de la République qui n'a pas su en faire des citoyens éduqués, victimes de recruteurs pervers sur Internet qui les ont abusés.

Cette vue compassionnelle du monde et des êtres n'empêche nullement un égoïsme tout aussi bienveillant.

Il faut donner compassion, soin et sollicitude aux autres, mais sans s'oublier soi-même. C'est une générosité « moi d'abord ». L'individualisme possessif devient présentable quand il dégouline d'émotion feinte. L'homme de notre temps ne pleure pas, il pleurniche. Il ne compatit pas, il s'émeut. Il n'est pas généreux, il fait des dons défiscalisés. Il ne fait pas preuve de sollicitude, il appelle le 115 pour qu'une équipe de maraudeurs du SAMU social intervienne.

Il y a deux noyaux à cette attitude : un noyau moral, un autre sentimental.

Du point de vue éthique/moral, il faut que le monde soit bon, exclure à jamais la violence, soulager la souffrance, promouvoir le bonheur. Cette bonne volonté universelle vaut pour l'humanité, mais s'étend aussi aux animaux domestiques, aux bêtes sauvages, aux animaux destinés à l'alimentation, aux êtres sensibles de toutes sortes, aux plantes et finalement à la nature entière.

L'autre noyau est sentimental. C'est celui de la bienveillance : il faut soigner, prendre soin, avoir de la sympathie.

Au moindre accident, les autorités accourent sur les lieux de la catastrophe, ou, au moins, émettent un communiqué pour exprimer leur émotion. On envoie non seulement des secours pour les victimes, mais des secours pour les parents des victimes, pour les spectateurs exposés à l'horreur et même pour les secouristes. Il faudrait que le monde fût sans blessure — et comme ce n'est pas le cas, la bienveillance trouve dans la vulnérabilité un universel qualifiant toute existence — ce que les penseurs du Moyen Âge appelaient un transcendantal, un prédicat qualifiant tous les êtres absolument.

Chacun de ces noyaux mérite l'attention.

Le premier, celui de l'éthique, est bien connu depuis Hegel, sous le nom de vision morale du monde. Le second, celui du sentimentalisme, est devenu une théorie influente, celle de la bienveillance et de la sollicitude, que ses avocats préfèrent diffuser sous le terme anglo-américain de *care*, qui fait plus chic.

Il est difficile d'être plus perspicace ni plus dévastateur que Hegel dans son exposé et sa critique de « la vision morale du monde ».

La conscience morale, absolument morale dans sa dévotion totale au devoir, laisse l'objet, c'est-à-dire le monde, à sa pure objectivité : elle est pure et il est l'autre. D'un côté, les fins morales de la conscience, de l'autre, l'objet comme nature indifférente.

La conscience morale se rend compte que la nature la laissera ou non se réaliser. Elle va donc se plaindre de l'inadéquation entre elle et l'existence.

Ce que Hegel décrit comme conscience morale plaintive, nous le voyons effectivement se réaliser aujourd'hui comme pleurnicherie : pleurnicherie sur un monde qui n'est pas bon, aux mains des méchants, pourri par le « système », pleurnicherie sur le travail, le stress, les politiciens corrompus, les spéculateurs, les trafiquants, les traders, les mauvais managers, l'inégalité qui va croissant, les pollueurs, les multinationales, etc. Pleurnicherie aussi sur soi, sur ces grandes consciences qu'on n'écoute pas, ces intellectuels qui crient dans le désert, le politiquement correct qui règne — celui des autres bien sûr !

Après avoir gémi, la conscience morale va se draper dans sa propre jouissance de conscience morale.

Yves Michaud, *Contre la bienveillance*, Stock, 2016.





