

Procès de la bienveillance

Rencontres S.O.S Amitié, Faculté de médecine de l'Université Paris Sorbonne
La Pitié-Salpêtrière, 23 novembre 2019

Jérôme Porée

J'ai été frappé, en préparant cette intervention, par le soupçon dont la bienveillance était aujourd'hui l'objet – sauf dans un discours suspect, lui, de masquer sous le mot une réalité tout autre.

« Contre la bienveillance », écrit ainsi un philosophe¹ dans un pamphlet dont l'une des cibles est la théorie du *care* ou plutôt son extension de la sphère des relations personnelles à celle des institutions politiques. Car on ne fait pas de politique, selon cet auteur, avec de bons sentiments, ou bien l'on entretient la dépendance et l'assistanat, et l'on promeut une société où chacun se veut plus victime que l'autre, quand il devrait s'armer de courage et prendre ses responsabilités, bref compter d'abord sur lui-même, et pour le reste n'exiger rien de plus que ce que prévoit le contrat social, censé donner à chacun selon ses mérites.

La lecture de ce pamphlet, à vrai dire, ne m'ébranlait guère, car j'y retrouvais un air connu. Je me demandais : si l'on doit être contre la bienveillance, faut-il donc être pour la malveillance ? Et l'absurdité de cette conclusion suffisait à me la faire rejeter. Mais, à peine rassuré, j'enregistrais, du côté cette fois des adeptes de la bienveillance, des usages du mot qui me paraissaient justifier le soupçon dont elle est l'objet et me réduisaient à nouveau au désespoir. Que l'on demande aux professionnels du soin, ou à ceux de l'éducation, de faire preuve de « bienveillance », passe encore, même si cette injonction coïncide avec une situation où les soignants et les enseignants eux-mêmes se plaignent de devoir faire, faute de moyens, le contraire de ce qu'elle prescrit. Mais quand la bienveillance s'invite dans le monde des affaires, ou quand elle devient le maître mot du nouveau discours managérial et entrepreneurial, comment ne pas craindre qu'elle n'ait seulement une fonction idéologique, et ne masque la violence d'une société à la fois dure au faible et souriante comme une poupée Barbie ?

Il me faudrait donc instruire le procès de la bienveillance, et c'est d'ailleurs le titre que j'ai donné à cet exposé. Mais il n'y a pas seulement, dans un procès, les éléments à charge, il y a encore les arguments à décharge. En commençant par les premiers, j'entends bien ne pas oublier les seconds.

1. Les éléments à charge

Commençons par les critiques formulées contre la bienveillance. Comme je l'ai suggéré à l'instant, elles sont de deux sortes. Les unes concernent le mot, les autres la chose qu'il désigne.

¹ Yves Michaud, *Contre la bienveillance*, Paris, Stock, 2016.

Les premières visent ce que j'ai appelé, en donnant à ce terme le sens qu'il a pour Marx, celui d'un reflet déformant de la réalité, l'idéologie de la bienveillance. Je songe, ce disant, à la critique marxiste de la religion, tenue pour l' « opium du peuple », l' « âme d'un monde sans âme », bref un miroir où l'homme se voit, non tel qu'il est, mais tel qu'il n'est pas. Car telle est précisément la fonction de l'idéologie : elle dissimule les rapports sociaux réels et elle justifie, ce faisant, l'ordre établi et avec lui les institutions qui assurent sa conservation². L'idéologie de la bienveillance connaît un succès inédit, on l'a dit, à l'hôpital et à l'école, mais aussi dans la police, dans les prisons, et pour finir dans les entreprises, où elle tend à faire oublier la précarité, l'inégalité, l'arbitraire, le mépris et la souffrance au travail, au point que l'on en préférerait presque le cynisme de Milton Friedman, l'économiste néolibéral, lorsqu'il déclare que « la seule finalité de l'entreprise, c'est de faire du profit » ; car au moins ne trompe-t-il pas, ce disant, sur la réalité d'un univers gouverné par la loi de la concurrence, qui détruit toutes les solidarités et encourage chez chacun le même calcul, le même égoïsme, la même violence.

Ces critiques cependant restent extérieures ; elles ne disent rien contre la bienveillance elle-même. Bien plutôt déplorent-elles son absence dans un monde où elle devrait avoir sa place mais où elle se réduit à un signe vide. Il en va autrement des critiques de la deuxième espèce. Elles sont bien illustrées par le pamphlet que j'évoquais en commençant. Il s'attaque à la chose même. La bienveillance, affirme-t-il, n'existe pas, ou bien seulement dans des relations très particulières, comme celle de la mère et de son enfant nouveau-né. Mais une relation aussi particulière, pour ne pas dire aussi exclusive, ne peut servir de modèle à toutes les autres, à plus forte raison s'il s'agit non des relations personnelles, que l'on peut appeler aussi les relations morales, mais des relations médiatisées par les institutions politiques, à propos desquelles l'auteur du pamphlet renvoie, comme je l'ai dit, aux théories du contrat social et en particulier à la théorie de Hobbes.

Dans son maître livre, le *Léviathan*, celui-ci trace en effet une frontière nette entre la morale et la politique. Quand on réfléchit sur la morale, admet-il, on peut faire l'hypothèse du meilleur ; on peut donc supposer que l'homme est capable de bonne volonté. Mais quand on réfléchit sur la politique, on doit faire l'hypothèse du pire ; on doit donc supposer que l'homme est un loup pour l'homme – un loup juste assez intelligent pour calculer son intérêt et se donner les lois qui le protégeront de ses semblables et lui permettront de se garder en vie. D'une conception pessimiste de la nature humaine, Hobbes conclut ainsi à une conception minimaliste de la politique, dont la seule fonction est de permettre aux individus de se défendre les uns des autres. Rousseau, certes, critique la théorie de Hobbes. Les hommes, pour lui, ne sont pas naturellement ennemis ; aussi les lois politiques n'ont-elles pas seulement pour fonction d'assurer leur sécurité : elles doivent encore leur permettre d'affirmer leur liberté. Mais le contrat reste à ses yeux un calcul intéressé. Il ne suppose donc chez les contractants aucune disposition morale, si du moins l'on entend par là une disposition altruiste telle que la bienveillance. Quant aux institutions qui en résultent, ce sont des institutions justes. Mais la justice a elle-même, dans cette perspective, la forme d'un prêt pour un rendu. C'est dire que, si l'on peut concevoir des institutions justes, on ne peut pas concevoir des institutions bienveillantes. La distinction de la justice et de la bienveillance

² C'est exactement le sens du titre d'un article de C. Dozier et S. Dumoulin dans *Le Monde diplomatique* (septembre 2019, p. 4-5) : « La 'bienveillance', cache-misère de la sélection sociale à l'école ».

recoupe ainsi celle de la politique et de la morale, entre lesquelles, encore une fois, les théoriciens du contrat élèvent une frontière infranchissable.

La critique de la bienveillance peut être élargie cependant de la politique à la morale, même si l'on borne provisoirement celle-ci à la sphère des relations personnelles, où cette disposition semblait pouvoir trouver refuge. Et elle se développe alors dans deux directions qui correspondent à peu près aux deux sens impliqués dans l'une des sources étymologiques du mot. Je dis l'une des sources car il en est une autre, non moins importante, comme on le verra plus loin. Selon cette première source, « bienveillance » dérive de *benevolentia*, qui signifie littéralement bonne volonté, mais une bonne volonté pour autrui et, par là même, une volonté désintéressée car une volonté intéressée ne veut rien que pour soi, comme le montre précisément le calcul impliqué dans le contrat social. Être bienveillant est donc bien vouloir, et bien vouloir, encore une fois, vouloir de manière désintéressée, ce qui est le cas lorsque l'on veut le bien d'autrui. D'où les deux cibles de la critique de la bienveillance dans le domaine moral. L'une est la notion de bonne volonté, l'autre la possibilité d'une action désintéressée.

Il y aurait beaucoup à dire bien sûr sur ces deux fronts. Je me contenterai de remarques sommaires, et d'abord à propos de cette notion de bonne volonté. Elle est au cœur de ce que l'on peut appeler, en simplifiant, les morales de l'intention, comme l'est notamment la morale kantienne. Dans l'un de ses ouvrages sur cette matière³, en effet, Kant se demande ce qui peut être dit bon absolument, et il répond que ce ne sont pas l'intelligence ou le courage, qui peuvent être mis au service de mauvaises causes, ni le pouvoir ou la richesse, qui peuvent avoir été mal acquis, ni la santé ou le bonheur, dont certains jouissent injustement, mais seulement la volonté. La question est cependant de savoir ce qui fait que la volonté est telle. À quoi il répond : « ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès » mais « la volonté elle-même », c'est-à-dire précisément l'intention qui l'anime. Car « lorsqu'il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est pas dans les actions, que l'on voit, mais dans le principe intérieur des actions, que l'on ne voit pas ». Mais quand on juge une conduite, objectera-t-on, on se fonde sur l'action accomplie, non sur l'intention présumée de l'agent. Aussi loue-t-on quelqu'un d'avoir bien fait et non d'avoir bien voulu. C'est le succès d'une initiative, ce sont les conséquences d'une décision qui nous permettent de dire qu'il s'agissait d'une bonne initiative ou d'une bonne décision. L'enfer, ajoutera-t-on, est pavé de bonnes intentions... Et il faut avouer que la bienveillance n'est pas la bienfaisance, et qu'elle reste souvent invisible à ceux-là même à qui elle s'adresse. Est-ce à dire cependant qu'elle ne fait rien et reste un souhait sans conséquences ? Ne peut-on penser au contraire qu'elle promeut des actions qui ont en commun d'être soustraites au calcul et à l'intérêt ?

Mais une deuxième objection peut être opposée ici à la bienveillance. Elle concerne précisément la possibilité d'une conduite ou même d'un sentiment vraiment désintéressés. Je citais Hobbes pour sa théorie politique, mais il ne dit pas autre chose dans sa théorie morale. Soit la pitié, comprise comme une tristesse causée par le malheur d'autrui. Elle vient, écrit-il, de ce qu' « on s'imagine que l'on peut être frappé soi-même par un semblable malheur ». Son vrai ressort est l'égoïsme et il en est ainsi, à y bien regarder, de tous les sentiments moraux. Cela revient à dire qu'il n'existe pas, à proprement parler, de sentiments moraux, et que l'on ne peut parler davantage de volonté morale, surtout si l'on entend par là une volonté qui a

³ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1967.

pour fin le bien d'autrui. Et Nietzsche, ici, enfonce le clou : « c'est un autre type d'égoïstes que les compatissants »⁴. Quant à la bienveillance, c'est l'expression d'une « impuissance » – comprenons d'une impuissance à vivre car la vie, fondamentalement, est volonté de puissance : c'est une force qui tend à sa propre affirmation, « un oui triomphant adressé à soi-même »⁵. Ce « oui » trouve son expression dans la haute figure du « surhomme », qui n'a pour cela, faut-il le dire, besoin de personne. Aussi ne se plaint-il pas plus qu'il ne prend pitié, et s'applique-t-il autant qu'aux autres un nouvel impératif : « soyez durs ! »

2. Les arguments de la défense

Nous voilà guéris ainsi de toute faiblesse comme de tout angélisme ! Et nous voilà aussi au plus loin de la conviction qui nous réunit et qui se trouve par là même, c'est le cas de le dire, durement mise à l'épreuve ! N'aurions-nous cependant le choix qu'entre l'angélisme et le cynisme – même si le cynisme du philosophe n'est pas celui de l'économiste que je citais tout à l'heure et cultive habilement le paradoxe ? Peut-être suffit-il, pour échapper à cette alternative, de distinguer entre la puissance du surhomme, et l'impuissance de l'homme simplement homme. Je participais la semaine dernière au congrès annuel de la Société française de psycho-oncologie⁶, centré sur la relation thérapeutique. Des paroles de malades, au début de chaque session, introduisaient les débats. Le mot qui revenait le plus souvent dans leur bouche, lorsqu'on les interrogeait sur ce qu'ils retenaient de leur passage dans le service hospitalier, était : la « bienveillance ». Il est donc temps de défendre cette notion des accusations dont elle est l'objet et de lui donner la signification positive qu'elle a aussi dans d'autres situations.

Je suivrai pour ce faire l'ordre inverse de celui que j'ai adopté dans ma première partie, en commençant par la morale et en terminant par la politique. Cela reste une question en effet de savoir s'il peut exister, outre des actions bienveillantes, telles qu'on peut les observer dans les relations personnelles, des institutions bienveillantes.

Ils ne sont pas si nombreux, parmi les philosophes de la morale, les défenseurs de la bienveillance. Mais ils lui donnent l'un la première place, l'autre l'une des deux premières. Ce sont Francis Hutcheson⁷ et David Hume⁸. Je n'ai pas l'intention, rassurez-vous, de présenter leurs doctrines et moins encore d'analyser leurs petites différences. Mais il est remarquable qu'ils fassent l'un et l'autre ce que j'appelais plus haut l'hypothèse du pire, et montrent que cette hypothèse se détruit elle-même. Cette hypothèse, je le rappelle, est que l'amour de soi explique toutes les conduites humaines, et qu'il n'en est donc pas de vraiment désintéressée. Or nous admirons les actions héroïques, lors même qu'elles se concluent par la mort du héros, quand nous blâmons celles des traîtres et des tyrans, qui pourtant servent l'intérêt de leurs auteurs – et auraient servi le nôtre si nous avions été à leur place, comme nous pouvons l'être d'ailleurs en imagination lorsque nous lisons le récit de leurs actions. C'est la preuve que le principe qui commande l'approbation ou la désapprobation morales est

⁴ *Aurore*, § 132-133.

⁵ *Généalogie de la morale*, § 10.

⁶ Montpellier, 13-15 novembre 2019.

⁷ F. Hutcheson, *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu* (1725), trad. A-D. Balmès, Paris, Vrin, 1991.

⁸ D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale* (1751), trad. P. Baranger et P. Saltel, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

indépendant de l'amour de soi. Hutcheson cite dans ce sens l'*Énéide*, Hume Tacite et les poètes tragiques, et j'ai en mémoire, moi, mes sentiments à la lecture des *Misérables* de Victor Hugo, les uns de sympathie, les autres d'indignation, mais tous étrangers en effet au calcul et à l'intérêt.

On est là, objectera-t-on, dans le domaine de la fiction : il en va autrement dans la vie réelle. Mais Hume prévient cette objection quand il écrit que, si nous pouvons éprouver ces sentiments à la lecture ou au théâtre, c'est que « notre esprit est disposé » naturellement à faire cette expérience. Cette disposition, distincte donc de l'amour de soi et de l'intérêt bien calculé, n'est autre que la bienveillance. Non que les effets de ces deux principes ne se mélangent dans la plupart de nos conduites mais, comme le remarque Hutcheson, nous n'appelons pas bienveillant quelqu'un qui est utile à autrui sans l'avoir voulu, ou sans que nous puissions imaginer chez lui une telle disposition. La bienveillance est donc désintéressée, et elle ne peut être réduite à l'amour de soi. Il y a un sentiment particulier qui en témoigne et que nous n'éprouverions pas si elle n'avait aucune réalité : la gratitude. La gratitude, en effet, suppose la bienveillance, comprise comme une disposition naturelle à vouloir le bien d'autrui. Et c'est bien ce sentiment qu'expriment, dans la vie réelle, les patients que j'évoquais tout à l'heure, à l'égard des héros ordinaires – soignants, médecins, psychologues – qui leur prodiguent quotidiennement soin et attention, malgré la pénurie des moyens et la défaillance de l'institution. La gratitude atteste, en outre, que la bienveillance n'est pas restée sans effets dans leur personne, et cela répond à l'objection adressée aux morales de l'intention : qu'il ne suffit pas de bien vouloir pour bien faire, et que la bienveillance manque de toute efficacité propre. Hume parle en ce sens de la « force du principe bienveillant » – une force distincte, faut-il le préciser, de celle de la volonté de puissance, et source d'une joie autre, elle aussi, que la joie des vainqueurs.

Mais comment agit la bienveillance ? Et quels effets produit-elle dans la personne d'autrui ? Hume n'en dit rien, même s'il laisse deviner qu'elle renforce, chez son destinataire, la confiance et l'estime de soi, distinguée alors de l'amour de soi. D'ailleurs la notion elle-même reste dans son propos une notion à contours flous. S'il évoque à demi-mot l'amour du prochain, c'est tantôt en un sens restreint – il s'agit alors de l'amour que nous avons pour nos enfants ou nos amis – tantôt en un sens élargi à la « société », voire à l'« humanité » entière. Aussi la bienveillance est-elle définie à un endroit comme « un sentiment naturel qui nous incite à sympathiser avec les intérêts de la société et de l'humanité ». Encore ce sentiment, même s'il est ancré dans la nature humaine, est-il influencé par l'éducation et les habitudes acquises. C'est donc un sentiment indéterminé en compréhension comme en extension – comme l'est d'ailleurs la sympathie qu'il suscite et avec laquelle d'une certaine manière il se confond. Y a-t-il une différence entre la sympathie ainsi comprise et l'« empathie » mobilisée dans le milieu du soin ? Sans doute car l'empathie n'est ni bienveillante ni malveillante : elle est moralement neutre. D'ailleurs la sympathie véritable suppose la distance. Aussi se distingue-t-elle de toute espèce de contagion ou de fusion affectives. C'est une participation à distance au bonheur et au malheur d'autrui.

Mais le surgissement de la sympathie dans la définition humienne de la bienveillance entraîne une autre question : celle du pouvoir propre du sentiment, quand il n'est pas éclairé par la raison. Si la bienveillance trouve son origine dans la vie affective, dont elle détermine l'une des deux orientations principales – l'autre correspondant à l'amour de soi –, peut-elle pour autant se passer de règles ? La sympathie, en effet, à ses limites. J'en veux à preuve une

lettre où Madame de Sévigné, après avoir versé force larmes sur l'agonie de l'un de ses amis, décrit sur un ton enjoué la répression meurtrière d'une émeute paysanne en Bretagne. Comme l'écrit Tocqueville, elle « ne concevait pas clairement ce que c'était que souffrir quand on n'était pas gentilhomme »⁹. C'est pourquoi Kant distingue, de la « bienveillance de cœur », une « bienveillance de principe » qui ne souffre, elle, nulle exception, et à laquelle la raison donne la forme d'une loi universelle. Mais cette loi, comment l'appliquer aux situations singulières ? C'est en ce sens que je demandais, à l'instant, si la bienveillance pouvait se passer de règles.

Il est temps, pour répondre à cette question, de mobiliser la deuxième source présumée du mot bienveillance. Selon le *Dictionnaire étymologique de la langue française*, en effet, « bienveillance » vient non de *benevolentia* mais de *bona vigilantia*, c'est-à-dire, littéralement, bonne vigilance ou, comme on a envie de dire, bonne veillance, car c'est bien de veille, et de veille attentive qu'il est alors question, et le veilleur, en l'occurrence, ne se contente pas de vouloir le bien d'autrui, il se demande encore comment il doit exercer cette volonté. Car on n'est jamais trop bienveillant, mais on peut l'être mal. C'est une autre limite de la sympathie, lorsqu'elle ne s'interroge pas sur elle-même. Il y a une pitié dangereuse et une sollicitude inauthentique. Celle-ci consiste, comme l'a montré Heidegger, à vouloir à la place de l'autre, et à le décharger ainsi de sa souffrance et de sa mort. La bienveillance, encore une fois, n'est pas la bienfaisance. Je suis tenté de dire qu'elle fait moins qu'elle ne fait faire – bref qu'elle vise à restaurer, en l'autre, les capacités provisoirement suspendues par la souffrance ou l'angoisse. On répond ainsi à l'objection croisée au début de cet exposé : celle que la bienveillance entretient la dépendance. « Je ne contrains pas un goutteux à marcher », remarque Fénelon, « si je ne fais que le soutenir et lui donner les aliments qui conviennent à son état » : ces aliments, en effet, ne se substituent pas à sa volonté, ils lui donnent le pouvoir d'être elle-même. Binswanger n'entend pas autre chose lorsqu'il écrit, dans l'un de ses articles sur la psychothérapie, que le médecin peut seulement amener son patient « jusqu'à la porte de la guérison » mais qu'il appartient à celui-ci de « faire lui-même le pas nécessaire pour la franchir ». J'ajoute qu'il lui faut pour cela plus d'art que de science. Mais l'art aussi à ses règles et celles-ci sont relatives, en l'occurrence, à la singularité des personnes et des situations. De toutes les vertus que l'on peut associer à la bienveillance et auxquelles je viendrai dans un instant, il en est une alors qui s'impose tout particulièrement : c'est la prudence, appelée aussi par Aristote sagesse pratique. En relève par exemple la « neutralité bienveillante » dont parle Freud dans ses écrits techniques à propos de la situation créée dans l'analyse par l'amour de transfert.

Mais je laisse à d'autres le soin d'en dire plus sur cette notion comme sur toutes celles qui regardent la pratique de l'écoute, et en viens donc aux vertus associées à la bienveillance. Hume parle, entre autres, de l'amitié, de la considération, de la prévenance, de l'indulgence, du dévouement, de la générosité et de la compassion – auxquelles il faut donc ajouter au moins la prudence. Cela fait beaucoup et c'est le signe que la bienveillance, tout comme elle n'est pas un sentiment particulier, mais une direction générale de la vie affective, n'est pas une vertu particulière, mais un principe général de la vie morale.

Elle me paraît cependant trouver une expression privilégiée dans trois vertus ou trois dispositions fondamentales : la sollicitude, l'hospitalité et l'espérance. La sollicitude parce qu'elle est le souci d'autrui et que la bienveillance en reçoit son orientation première,

⁹ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, tome 2, p. 208.

l'hospitalité parce que la bienveillance est l'accueil inconditionnel de l'autre, l'espérance enfin puisqu'il s'agit, par cet accueil, d'aider l'autre à reprendre des forces ou, s'il est tombé, à se redresser et à se tenir à nouveau debout. Je remarque d'ailleurs que la bienveillance, ainsi comprise, s'adresse autant à l'homme agissant qu'à l'homme souffrant, et révèle en chacun des potentialités inaccomplies. J'aurais aimé illustrer ces trois vertus par autant de figures de la bienveillance, parmi toutes celles que la littérature met à notre disposition et que l'on pourrait citer comme témoins pour sa défense. Mais, faute de place, j'en évoquerai seulement une qui les résume toutes, celle de Bienvenu Myriel dans le premier livre des *Misérables* – Bienvenu le bien nommé, même si ce sont les autres qui sont les bienvenus chez lui et reçoivent son secours et sa confiance, tous les autres sans distinction, même les repris de justice, même ceux qui l'ont volé une fois et dont il veut croire – c'est là son espérance – qu'ils valent mieux que leurs actions¹⁰ et sont riches en effet de potentialités inaccomplies, tel Jean Valjean dont ce sera le dernier délit, avant qu'il ne se montre capable de la même sollicitude, de la même hospitalité, de la même espérance.

Il me faut cependant, avant de conclure, apporter un dernier élément en faveur de la bienveillance. Sa défense serait incomplète, en effet, si elle restait cantonnée dans le domaine moral et ne pouvait être élargie à la sphère politique, d'où venaient, je le rappelle, les premiers arguments de l'accusation. On peut concevoir, avions-nous admis alors, des institutions justes, mais non des institutions bienveillantes. Et cela est vrai, en un certain sens. Nous n'aurions pas besoin sans cela des associations. Mais comment expliquer qu'une association comme la vôtre soit reconnue d'utilité publique et reçoive des aides de l'État ? Est-ce seulement une façon pour celui-ci d'excuser ses propres défaillances ? Ce souci même, cependant, l'honore et oblige à considérer plus positivement les institutions politiques. La tâche, certes, est difficile. Elle le sera d'autant plus que l'on évoquera, comme le fait Hume, « l'amour du prochain ». Car cette notion paraît tracer une frontière infranchissable, encore une fois, entre les relations personnelles et l'institution impersonnelle. Mais le thème du prochain, bien compris, n'est pas une invitation, à vrai dire superflue, à aimer nos enfants et nos amis. Il nous appelle à regarder tous les autres comme des proches, et à faire à chacun le même accueil. Or n'est-ce pas précisément ce que l'on est en droit d'attendre d'institutions telles que l'École, l'Hôpital ou la Sécurité sociale ? Le rôle de ces institutions, autrement dit, n'est-il pas de permettre l'extension illimitée du sens prescrit originellement par la rencontre avec le prochain¹¹ ? On n'expliquerait pas, sans cela, les sentiments qui nous y attachent et que nous séparons d'ailleurs difficilement, dans nos luttes présentes pour leur sauvegarde, de ceux que nous avons pour les personnes. La bienveillance a donc besoin des institutions comme des associations. C'est un enjeu politique autant qu'une exigence morale.

J'ai renoncé, comme je l'ai dit, à citer d'autres témoins pour sa défense. Je ne prononcerai donc pas non plus le jugement final. Mais je n'ai plus beaucoup de doute maintenant sur celui-ci.

¹⁰ Voir sur ce point Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 642.

¹¹ Voir sur ce point aussi Paul Ricoeur, « Le *socius* et le prochain », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955/1964/1967.