

BENEVOLENTIAPHOBIE Méfiance pour la bienveillance

***Phobie non officielle, non reconnue, non spécifique,
non classifiée en tant que trouble anxieux défini dans le DSM-5 et la CIM-11***

La bienveillance : disposition à vouloir le bien d'autrui.

Exemple : Elle accueille les nouveaux élèves avec bienveillance.

Le mot français « bienveillance » se traduit en latin principalement par le nom benevolentia (féminin, de la 1ère déclinaison).

Traductions principales

- **Benevolentia, ae (f.)** : la bienveillance, la disposition à vouloir du bien, le dévouement. C'est le terme le plus exact et le plus courant, formé de *bene* (bien) et *volo* (vouloir).
- **Benignitas, atis (f.)** : la bonté, la générosité, la bienveillance dans les actes.
- **Mansuetudo, inis (f.) / Indulgentia, ae (f.)** : la douceur, la clémence ou l'indulgence.
- **Humanitas, atis (f.)** : la bienveillance envers les hommes, l'humanité, la politesse.

Expression célèbre

- *Captatio benevolentiae* : la « recherche de la bienveillance ». C'est une technique de rhétorique littéraire et politique qui consiste, dès l'introduction d'un discours, à s'attirer les bonnes grâces et la sympathie de son auditoire.

Le mot français « bienveillance » se traduit en grec ancien principalement par le nom εὐνοία (*eunoia*).

Traductions principales

- **Εὐνοία, ας (ἡ)** : la bienveillance, la bonne disposition d'esprit, la faveur. C'est le terme le plus exact, formé de εὖ (*eu*, bien) et νόος / νοῦς (*noos / nous*, l'esprit/la pensée).
- **Φιλανθρωπία, ας (ἡ)** : l'amour de l'humanité, la bonté, la bienveillance envers les autres hommes.
- **Χρηστότης, ητος (ἡ)** : la bonté de cœur, la douceur, la bienveillance en actes.

Concept philosophique

Chez **Aristote**, l'*eunoia* (εὐνοία) est un concept clé de l'amitié. Il la décrit comme une « amitié inactive » : c'est le fait de vouloir le bien de l'autre de manière désintéressée, même si l'on n'a pas encore la relation quotidienne ou l'intimité qui caractérise l'amitié véritable (*philia*).

La bienveillance désigne une attitude de **gentillesse, de compréhension et de respect envers les autres**, sans chercher à les juger ou à leur nuire.

- **En général** : vouloir le bien d'une personne et agir avec attention envers elle.
- **Dans les relations** : écouter, comprendre, encourager et respecter les émotions ou les difficultés de l'autre.

- **Exemple** : « Elle a fait preuve de bienveillance envers son collègue qui rencontrait des difficultés. »

Synonymes : gentillesse, bonté, indulgence, compréhension, attention.

QUE PEUT-ON DIRE DES PERSONNES QUI SE MÉFIENT DE LA BIENVEILLANCE ?

La méfiance envers la bienveillance se décline selon plusieurs registres irréductibles : le registre moraliste classique (soupçon de l'intérêt masqué), le registre généalogique nietzschéen (la pitié comme volonté de puissance déguisée), le registre sociologique (le don comme violence symbolique), le registre politique-gouvernemental (la bienveillance comme technologie de pouvoir), et le registre clinique-relationnel (la méfiance comme séquelle d'expériences de sollicitude instrumentalisée).

Les moralistes classiques : l'amour-propre sous le masque de la vertu. La Rochefoucauld, dans les *Maximes*, opère le geste inaugural du soupçon : "nos vertus ne sont, le plus souvent, que des vices déguisés." La bienveillance apparente y dissimule systématiquement une économie de l'amour-propre — on est bienveillant pour jouir du spectacle de sa propre générosité, pour s'assurer une créance morale, ou pour humilier discrètement l'obligé. Mandeville, dans la *Fable des abeilles*, radicalise cette lecture en montrant que les vertus sociales affichées recouvrent invariablement des passions privées (vanité, orgueil), position que Adam Smith tentera précisément de nuancer dans la *Théorie des sentiments moraux* en distinguant sympathie authentique et calcul intéressé.

Nietzsche : la pitié comme mépris et comme instrument de nivellement. La critique nietzschéenne est double. D'une part, dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*, la pitié (*Mitleid*) est dénoncée comme une subtile expression de la volonté de puissance du "fort" sur le "faible" : compatir, c'est prendre la mesure de la souffrance d'autrui depuis une position de supériorité implicite, et infliger à l'obligé l'humiliation supplémentaire d'être vu comme diminué. D'autre part, dans la *Généalogie de la morale*, la morale de la compassion chrétienne procède du ressentiment des faibles organisés en troupeau contre les valeurs aristocratiques — la bienveillance universaliste y devient l'arme du nivellement contre toute hiérarchie de l'excellence, ce que Nietzsche nomme la "morale des esclaves" prenant sa revanche symbolique sur la "morale des maîtres."

Bourdieu et Mauss : le don comme violence symbolique. Mauss, dans l'*Essai sur le don*, montre que tout don appelle structurellement un contre-don, engendrant une dette qui lie le bénéficiaire — la générosité pure est une fiction sociologique. Bourdieu radicalise cette analyse : le don, et par extension toute manifestation de bienveillance, fonctionne comme violence symbolique précisément parce qu'elle se donne comme gratuite et désintéressée,

dissimulant ainsi les rapports de pouvoir et de dépendance qu'elle institue — la méconnaissance (*méconnaissance*) de cette structure économique sous-jacente constitue la condition même de son efficacité symbolique. Se méfier de la bienveillance, dans cette perspective, c'est refuser de se laisser prendre dans le circuit de la dette et de la reconnaissance obligée.

Foucault et le pouvoir pastoral. Foucault, dans ses cours au Collège de France (*Sécurité, territoire, population*), identifie dans le pouvoir pastoral chrétien — le souci du berger pour chaque brebis, modèle direct de toute sollicitude institutionnelle ultérieure — une technologie de gouvernement des conduites d'autant plus efficace qu'elle se présente comme service et non comme domination. Cette généalogie éclaire la méfiance contemporaine envers l'"injonction à la bienveillance" dans les discours managériaux et institutionnels : le "management bienveillant," la pédagogie "bienveillante," la thérapéutisation du social participent, pour leurs critiques (dans le sillage de Foucault, ou chez des auteurs comme Alain Ehrenberg sur la "fatigue d'être soi"), d'une gouvernementalité néolibérale qui individualise et psychologise des rapports structurellement conflictuels ou inégalitaires, désamorçant ainsi toute contestation collective au profit d'un ajustement subjectif à l'ordre existant.

Le registre clinique et relationnel. Dans la théorie de l'attachement (Bowlby) et sa reprise psychanalytique, la méfiance envers les manifestations de sollicitude peut relever d'un schéma défensif appris : lorsque, historiquement, des marques de bienveillance ont précédé ou masqué une intrusion, une manipulation ou une trahison, l'appareil psychique développe une vigilance anticipatrice qui traite l'offre de bienveillance comme signal de danger plutôt que de sécurité — logique repérable notamment dans les théorisations de l'emprise (Racamier) et dans certaines configurations perverses narcissiques où la bienveillance affichée constitue précisément l'instrument de la capture relationnelle.

Une contre-lecture : la sollicitude authentique chez Heidegger et le care. Il faut noter, en contrepoint, que cette tradition du soupçon généralisé n'épuise pas le champ conceptuel : Heidegger distingue dans *Être et Temps* (§26) la *Fürsorge* substitutive-dominatrice (qui prend la place de l'autre et le dépossède de son souci propre) de la *Fürsorge* anticipatrice-libératrice (qui restitue à l'autre son propre pouvoir-être) — distinction qui permet de penser que la méfiance envers la bienveillance vise légitimement la première sans disqualifier la seconde. L'éthique du care (Gilligan, puis Tronto, Joan Tronto notamment dans *Moral Boundaries*) tente précisément de reconstruire un concept de sollicitude qui échappe à la fois au soupçon moraliste et à la critique du pouvoir pastoral, en articulant sollicitude et reconnaissance de la vulnérabilité structurelle comme condition anthropologique et non comme rapport de domination.

Trois pistes pour prolonger avec CLAUDE IA

- L'examen de la compatibilité, ou de la tension irréductible, entre la critique bourdieusienne du don comme violence symbolique et la tentative de Tronto de fonder une éthique politique du care mériterait un traitement séparé, notamment quant à la possibilité même d'une sollicitude non économique.
- La question de savoir si la méfiance nietzschéenne envers la pitié vise la structure même de la compassion ou seulement sa forme chrétienne-ressentimentale historiquement située reste disputée dans l'exégèse nietzschéenne (Deleuze contre une lecture plus littérale).
- Une comparaison entre le pouvoir pastoral foucaldien et l'analyse arendtienne de la "société" comme espace où le souci du bien-être collectif envahit et dissout l'espace proprement politique de la confrontation entre égaux ouvrirait sur la question plus large de la dépolitisation par le soin.