

DE L'EMPATHIE AU SOIN DU MONDE BRÈVE MÉDITATION PHÉNOMÉNOLOGICO-TAOÏSTE

Michel DUPUIS

Université de Louvain

michel.dupuis@uclouvain.be

N.º ORCID: 0000-0003-1097-2244

DOI: 10.38410/comprendrev25n2id420655

Article rebut: 04/07/2023

Article aprovat: 20/09/2023

Résumé

La présente contribution veut prendre prudemment un risque herméneutique : chercher à identifier dans l'œuvre d'E. Stein les fragments d'une cosmologie ou d'une philosophie de la nature mondaine qu'elle n'a pas elle-même développée mais qu'elle a effleurée çà et là. Je m'en tiendrai ici à un seul élément proprement steinien : l'empathie, que nous allons déterminer comme une forme de soin et même d'archi-soin, et qui désigne une saisie affectivo-cognitive non seulement des vécus (donc de vivants), mais qui sous-tend sans doute aussi la saisie compréhensive ou explicative de liens de causalité imaginés ou figurés, et éventuellement confirmés par l'expérience ordinaire ou scientifique.

Paroles clefs : Edith Stein, Phénoménologie, Taoïsme, Empathie, Soins.

From empathy to the care of the world.
Brief Phenomenological-Taoist meditation

Abstract

This contribution wants to take a prudent hermeneutical risk: to seek to identify in the work of E. Stein the fragments of a worldly cosmology or philosophy of nature that she herself did not develop but touched on here and there. I will stick here to a single strictly Steinian element: empathy, which we are going to determine as a form of care and even of arch-care, and which designates an affective-cognitive grasp not only of lived experiences (therefore of living), but which no doubt also underlies the compre-

hensive or explanatory grasp of imagined or figurative causal links, and possibly confirmed by ordinary or scientific experience.

Key Words: Edith Stein, Phenomenology, Taoism, Empathy, Care.

« [L]e Moi se transcende lui-même dans la direction de quelque chose où lui-même a le fond de son être (donc une transcendance opposée à celle de l'idéalisme transcendantal). Dans son activité de formation du matériel prédonné, il se transcende vers l'extérieur, vers un 'monde' chosique. Cet 'être vers un monde' a un double sens : il regarde dans ce monde comme un monde lui faisant face (quand il le connaît) et il se trouve par avance en lui (quand il agit et subit) ». ¹

La présente contribution veut prendre prudemment un risque herméneutique : chercher à identifier dans l'œuvre d'E. Stein les fragments d'une cosmologie ou d'une philosophie de la nature mondaine qu'elle n'a pas elle-même développée mais qu'elle a effleurée çà et là, et en particulier à l'occasion de son compagnonnage philosophique avec des auteurs qui se sont avancés davantage dans cette direction – je pense naturellement à H. Conrad-Martius et aussi R. Ingarden. Je m'en tiendrai ici à un seul élément proprement steinien : l'empathie, que nous allons déterminer comme une forme de soin et même d'archi-soin, et qui désigne une saisie affectivo-cognitive non seulement des vécus (donc de vivants), mais qui sous-tend sans doute aussi la saisie compréhensive ou explicative de liens de causalité imaginés ou figurés, et éventuellement confirmés par l'expérience ordinaire ou scientifique. Et ceci, sans échouer dans une forme d'animisme, mais en activant les ressources cognitives de l'imagination qui préfigure le monde et inspire les modèles et les algorithmes. Loin d'une étude purement académique et historique, nous sommes ici au cœur même de l'actualité de nos sociétés post-modernes qui découvrent en de nouvelles formes d'angoisse et d'éco-anxiété une *Grundstimmung* d'aujourd'hui.

1. La cosmologie et le soin

Le défi écologico-climatique est le défi majeur de notre époque, qui tend à s'affirmer comme un impératif catégorique universel et interpelle toutes les cultures. L'oubli de l'être est doublé d'un oubli du cosmos naturel, alors que l'exploitation des ressources a explosé dans une espèce d'inconscience anthropocentrique. Les théologies n'ont pas

¹ Edith STEIN, *Potenz und Akt*. Freiburg : Herder, 2003, pp. 244-245 (ma traduction).

fait exception à cet « oubli cosmologique ». ² Mais aujourd'hui, la prise de conscience de plus en plus claire de ce défi engage des dimensions tout autant « théoriques » que « pratiques », scientifiques et politiques. Et foncièrement philosophiques : épistémologiques, anthropologiques et éthiques. Et par conséquent il en va d'une véritable cosmologie actualisée en disciplines scientifiques naturelles et sociales, et qu'il s'agit de constituer malgré la tendance à la fragmentation disciplinaire qui a produit les incontestables progrès technoscientifiques. Cela ne se construit que dans un horizon métaphysique abritant les hypothèses et les modèles, les expérimentations, les questions et les ébauches de réponses, avec leurs corrections, sans ignorer une question épineuse pour les philosophes : comment, après la critique kantienne de la cosmologie rationnelle, établir une philosophie du monde qui ne soit pas dogmatique ou pré-critique ?

Je voudrais évoquer brièvement une double thématique dont la suggestion, si elle semble prometteuse, devra être analysée selon une profondeur historique et systématique. Je considère que notre rapport fragile et destructeur au monde doit impérativement être « converti » en rapport d'empathie et de soin. En parallèle à la longue histoire de la lisibilité du monde ou de la nature, ³ les traditions mystico-religieuses et judéo-chrétiennes en particulier, ont encouragé à décrypter les signes, traces ou vestiges laissés par le créateur dans l'univers ordonné avec sagesse et complexité. Ce faisant, ces doctrines engagent celles et ceux qui en seront capables, à la reconnaissance d'une énigme : l'appel des choses à se laisser comprendre en leurs sens, et pas seulement expliquer en leurs causalités. Le parcours philosophique, théologique et spirituel entamé par Edith Stein me paraît constituer un chemin d'accès, parfois à peine frayé, à ce qu'elle n'a pas pu décrire complètement elle-même, à savoir une cosmologie ou philosophie du monde, intégrant toutes les dimensions de la connaissance humaine ordinaire, naïve, scientifique, critique et religieuse. Une « cosmologie célébrante », autrement dit, qui en appelle à la responsabilité autant qu'à la louange.

Comme chacun le sait désormais, E. Stein consacra ses tout premiers travaux philosophiques à une analyse phénoménologique de l'empathie, ⁴ et plusieurs commentateurs soutiennent que l'empathie définie en un sens technique d'acte affectivo-cognitif, et non réduite à son acception triviale, constitue un concept-clé du rapport de l'être humain au monde que la philosophe cherchera à décrire à nouveaux frais (et notamment à distance de l'être-au-monde heideggerien). C'est en ce sens que l'empathie déborde le champ traditionnel de l'intersubjectivité proximale et parvient à concerner la

² Adolphe GESCHÉ, « La création : cosmologie et anthropologie ». *Revue théologique de Louvain* [Louvain-la-Neuve], 14/2, 1983, pp. 147-166.

³ Cf. Hans BLUMENBERG, *La lisibilité du monde*. Paris : Cerf, 2007.

⁴ Cf. Edith STEIN, *Le problème de l'empathie*. Paris : Cerf-Éditions du Carmel, 2012.

présence du vivant à son environnement tout entier, en une présence qui est souci et soin – de soi, d'autrui, des autres, du monde.

2. Le soin, catégorie philosophique fondamentale

La notion de soin a acquis une portée inédite depuis quelques dizaines d'années, et à l'échelle de nos sociétés, on a pu parler du « moment du soin ». ⁵ Il suffira d'évoquer les pensées du *care* progressivement travaillées en Europe et les débats qui ont développé et nuancé les enjeux, en réalisant une authentique dé-sentimentalisation en même temps qu'une véritable re-politisation de ce *care* - ou de ce que je préfère nommer le « travail du soin ». De même, on n'a pas fini de mesurer les conséquences de la récente crise sanitaire sur les métiers traditionnels des soins de santé, sur leur image, leur statut et même sur les contenus des formations qui certifient les futurs professionnels. ⁶

Plus discrète sans doute et moins mise en lumière la source « existentialiste » des pensées du soin. Sans pouvoir développer ici cet aspect, j'évoquerai seulement comment de la longue tradition anthropologico-métaphysique occidentale de l'inquiétude, de l'*unease* et du souci, a pu émerger une forme de *Fürsorge*, de souci-pour-autrui : je dirai de soin. Et pour évoquer la période axiale de Jaspers, j'ajouterai que l'Humanité a pu découvrir, simultanément dans diverses cultures, non seulement le monde des valeurs mais le sens de l'humanité compris en grec comme *epimeleia* ou en chinois comme *ren* (仁).

Une fois dé-médicalisé car généralisé à l'ensemble des situations de l'existence, dé-sentimentalisé mais enté sur la vie affective la plus profonde, le soin peut être considéré par une phénoménologie qui y percevra pêle-mêle divers éléments ou constituants qu'on pourra qualifier d'eidétiques : de l'attention, une forme de veille, de l'application, une forme de respect, un « intérêt » qui fonde le désintéressement et contredit le désintéret, une responsabilité, de l'engagement, et aussi le plus souvent une matérialité concrète : le soin est toujours affaire de temps et souvent d'eau et de nourriture. Font partie du soin aussi la tolérance, la réparation, la correction, la continuité ou la fidélité, la patience et un double principe de réalité (il s'agit d'accepter la situation) et de désir (il importe d'intervenir pour changer celle-ci). Le cœur du soin serait ainsi l'attention concrète accordée à un « objet » précieux/fragile/vulnérable.

Pour autant qu'elle vise une communauté d'existants, la description se complète d'une dimension socio-politique, et dégage alors une forme de « veillance » réciproque. L'enjeu est essentiel car la situation décentre la scène : je fus « objet » de soin avant de

⁵ Cf. Frédéric WORMS, *Le moment du soin*. Paris : PUF, 2010.

⁶ Cf. Michel DUPUIS, *Des virus et des hommes. Enjeux philosophiques de la crise sanitaire*. Louvain : Presses de l'Université de Louvain, 2022.

pouvoir en être l'actant. Une manière de redire avec A. Baier,⁷ que la véritable personne est une « seconde personne » grammaticale. Ou avec Binswanger,⁸ de repenser que le moi est issu d'une nostrité qui l'a suscité et qui continue à le faire grandir.

À partir de cette vision du soin, ce dernier acquiert ni plus ni moins que le statut de condition transcendante qui soutient, régule et justifie toutes les relations constitutives d'une organisation vécue par des vivants,⁹ et prendre soin de ce soin reviendra à établir une culture organisationnelle de l'« évaluation », au sens strict, qui en appelle aux paroles des acteurs, aux récits d'expériences et aux relectures des textes fondateurs. Cette culture, loin d'être abstraite ou intellectualisante, donne sa part aux gestes et aux « célébrations » du soin pluriel.

3. E. Stein : l'empathie comme archi-soin

La thèse de doctorat qu'E. Stein consacre à l'empathie n'est pas qu'une thèse technique de phénoménologie, simplement et précisément consacrée à un acte de présentification parmi d'autres. Certes, par la force des lois d'essence des actes cognitifs humains, son étude de l'empathie partage plusieurs éléments avec l'analyse eidétique du souvenir ou de l'attente par exemple - et c'est avec le souvenir que les rapports sont les plus étroits, comme en témoignent de nombreuses notes de Husserl lui-même -, mais cette *Vergegenwärtigung* particulière qu'est l'*Einfühlung* engage vers des horizons bien plus larges : la question de l'empathie est peut-être l'une des plus radicales de la philosophie. Elle fonde l'éthique du vivre-ensemble, l'ordre de la communauté politique, l'ordre de la charité au sens pascalien tout aussi bien que l'ordre de la moralité au sens schopenhauerien... C'est en effet sur le fond d'une description de la relation vécue à autrui que s'inscrivent les théories morales de la compassion ou de la pitié qui présupposent que l'agent moral fait une certaine expérience d'autrui, reconnu ou identifié comme souffrant, vulnérable ou affaibli. Chez Schopenhauer, cet « autrui » n'est pas forcément humain : il suffit qu'il soit vivant et qu'ainsi soit partagée cette caractéristique fondatrice des relations entre organismes sensibles. Une éthique de la vie se développe sur ce fond de sensibilité partagée, et lorsqu'il semble que cette sensibilité n'est pas mutuellement partagée, comme dans les cas de psychopathologie grave où un être humain paraît insensible au mal qu'il commet sur un autre humain par exemple, cette éthique se donne des mécanismes complexes de raisonnement pour aller au-delà de l'incommunication en posant une incompétence fonda-

⁷ Cf. Annette BAIER, « Cartesians Persons ». In: *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*. London : Methuen, 1985, pp. 74-92.

⁸ Cf. Ludwig BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg : Asanger, 1993, pp. 19-30.

⁹ Et, dans le champ de la santé par exemple, l'on pourra montrer que ce soin est à la fois valeur, mesure et mouvement orientant toute éthique dite clinique autant que toute éthique organisationnelle.

mentale induisant une irresponsabilité. La polémique nietzschéenne contre une morale de la pitié n'y change au fond.

Reste la question philosophique de l'identification de cette expérience sensible, sensorielle et intellectuelle spécifique qu'est l'empathie. Comme on le sait, les premières descriptions modernes de l'empathie apparaissent au XVIII^e siècle dans le contexte romantique des interactions humaines avec la Nature. Herder développe quelques thèmes fondamentaux sur ce sujet. Durant le XIX^e siècle, la pensée allemande est particulièrement féconde sur le thème, en particulier dans le domaine de l'esthétique philosophique : les auteurs sont connus et parfois republiés. Evoquons seulement Weininger, Lipps que Husserl va discuter systématiquement, Groethuysen publie une synthèse sur le *Mitgefühl*.

Comme Stein le note en introduction à sa thèse, les discussions scientifico-philosophiques consacrées à l'empathie étaient relativement confuses. Beaucoup de malentendus empêchaient la définition précise du processus le plus quotidien qui soit, voire le plus trivial dans le commerce naturel entre les humains, et cette confusion menaçait les tentatives de réappropriation originale et rigoureuse de l'empathie, en particulier du côté de la dimension émotionnelle, ou sentimentale, ou affective de l'expérience. La description phénoménologique de cette expérience telle que Stein la mène, confirme le caractère de reconnaissance identifiante, de compréhension et d'intelligence, non purement intellectuelle mais aussi affective, d'autrui, sans qu'on puisse réduire cette expérience à un vécu sentimental éventuellement désuet, naïf – pire encore, parapsychologique relevant d'une forme de mysticisme. Reconnaissons que cette confusion notionnelle a conditionné la difficile réception de l'empathie dans les disciplines sociales et psychologiques, tout en permettant une mode et une diffusion peu rigoureuses. Ainsi, l'utilisation du concept d'empathie en psychanalyse, notamment, devra justifier abondamment ses distances d'avec la sympathie bon enfant ou l'amitié dont on voit mal l'efficace thérapeutique professionnelle. Et dans le domaine philosophique, une manière d'éviter ces malentendus consiste à interdire purement et simplement un scénario où la proximité du sujet et d'autrui serait médiée par l'empathie, en tant que communication, expérience ou contact : l'épiphanie d'autrui, chez Levinas, obéit à un tel scénario qui bannit systématiquement une empathie trop symétrique, une *philia* où autrui ne trouve pas sa place extrême aux côtés d'un sujet qui manquera de respect... Ici encore, bien des questions se posent sur cette exclusion radicale de l'empathie, cette intuition d'un genre spécifique...

Mais ne trouverait-on pas une autre issue en développant une éthique de la responsabilité qui suppose précisément d'être-en-réponse, d'être-disponible à de l'autre que soi-même, accueilli, reconnu et peut-être entendu et compris. Il s'agirait là d'une issue non réservée aux *other minds*... fussent-ils animaux. Il s'agirait là d'une phénoménologie « réaliste » qui prétend apercevoir et décrire quelques éléments d'un processus d'encontre avec le monde : une cosmologie phénoménologique, en quelque sorte. Certains

commentateurs des travaux de Stein, dont il faut rappeler qu'ils ont été interrompus brutalement après avoir été réorientés de diverses manières, ont suggéré d'aller dans cette direction. Ainsi, F.V. Tommasi a-t-il proposé une articulation subtile entre d'une part la structure métaphysique de l'analogie de l'être et d'autre part une philosophie de l'être personnel en tant que réalité en soi expressive. Cette philosophie, par conséquent, pourrait viser aussi l'ensemble du cosmos.¹⁰ Pour ma part, j'ai tâché de reprendre la question du « réalisme » steinien,¹¹ à partir de thématiques que la philosophe esquisse dès ses tout premiers travaux et qu'elle développe, sans les finaliser, dans ses ultimes recherches. Ainsi, par exemple, avant d'écrire la phrase qu'on a lue ci-dessus, en exergue du présent article, Stein exprime clairement les enjeux métaphysiques trop rapidement estompés par l'idéalisme transcendantal mais retrouvés par l'analyse du rapport de l'existant à sa situation mondaine :

De quel droit parle-t-on d'un 'être absolu' pour les sujets, mais pas pour les choses matérielles ? [...] Le moi éveillé se trouve 'dans l'existence' [...] a une certaine liberté pour déterminer sa vie présente et future, mais cette liberté s'élève sur un fond de non-liberté : il se trouve 'planté dans l'existence', n'existant pas par lui-même, et lié dans son activité d'une double manière : par ce qui lui est prédonné, et par les lois qui règlent sa propre activité. Avec cette structure entière on renvoie à quelque chose qui est absolu dans un autre sens que lui-même : à un *principe* au sens de l'originnaire et de l'inconditionné.¹²

Comme si une anthropologie renouvelée par la phénoménologie se rendait capable de retrouver une véritable cosmologie grâce à une forme de réalisme critique... En prenant à la lettre les derniers mots de la communication de Stein à Juvisy en 1932,¹³ j'ai évoqué un « réalisme inspiré » : le phénoménologue qui se veut fidèle au phénomène de la réalité doit en revenir à une attitude d'acceptation croyante du monde (*gläubig Hinnehmern*). Il s'agit en effet d'accepter, de supporter, de tolérer, d'accueillir.

4. Accueillir sans cueillir.

La question du rapport au monde, de l'existence et de la consistance de celui-ci, de son extériorité à l'organisme connaissant (le plus souvent l'être humain), et puis la

¹⁰ Cf. Francesco Valerio TOMMASI, *L'analogia della persona in Edith Stein*, Rome, Archivio di Filosofia, 2012 ; et aussi Cf. Francesco Valerio TOMMASI, « Le visage de la nature. Encore sur l'analogie de la personne dans la pensée d'Edith Stein ». In : Jean-François LAVIGNE (ed.), *Penser avec Edith Stein*. Paris : Hermann, 2022, pp. 155-171.

¹¹ Cf. Michel DUPUIS, « Edith Stein et le(s) sens de la réalité ». *Aurora* [Curitiba], 29/48, 2017, pp. 757-777. Lien Web : <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.048.DS04>.

¹² Edith STEIN, *Potenz und Akt*, op. cit., p. 244.

¹³ Cf. «La phénoménologie : Juvisy, 12 septembre 1932». In : *Journées d'études de la société thomiste*, vol. 1. Kain : Société thomiste, 1932 ; Juvisy : Cerf, 1932.

question de la compréhension des vivants entre eux (*other minds*), ces questions qui constituent le cœur de tout projet métaphysique, ne sont pas intrinsèquement occidentales ou « philosophiques » en ce sens géographique.¹⁴ Pour peu qu'on prenne le risque herméneutique de les percevoir en d'autres langues formant d'autres cultures, on parvient à les entendre ailleurs, et tout particulièrement en Chine ancienne. Pour nous les Occidentaux, cela suppose certaines conditions de travail : par exemple une espèce de curiosité audacieuse, le sens du risque herméneutique, la conscience d'un état post-colonisateur de nos institutions, l'envie d'apercevoir, à partir d'un autre point de vue, quelque chose qui serait peut-être partagé par l'ensemble de l'Humanité et qu'on n'est pas forcé de nommer immédiatement « universel ». Souvenons-nous de ce moment de l'histoire de la philosophie moderne qui exemplifie à merveille une telle curiosité audacieuse : en novembre 1715, Leibniz étudie un opuscule publié par Malebranche quelques mois auparavant ; le texte porte sur la notion chinoise de *li* et sa possible correspondance à la notion chrétienne de Dieu. A cette occasion, Leibniz insiste sur le rôle crucial des lectures transculturelles au nom de ce qu'il nomme de façon extraordinaire « un échange de lumières ».

Notre question de l'empathie entendue comme soin du monde nous amène au premier taoïsme, plus précisément au texte du Zhuangzi, qui ouvre un chemin singulier à la fois de reconnaissance de ce qui est, le Dao universel comme cours des choses et de disponibilité quasi-quiétiste à cette réalité dans une attitude de non-agir. Comme le Laozi, mais plus tourné vers une sagesse intérieure, et peut-être moins sociopolitique, le Zhuangzi développe les thèmes de l'unité cosmique, de la sérénité, d'un certain refus du monde aussi, tout en défendant plus spécifiquement une tendance à faire un avec le flot mouvant de la vie universelle afin de réussir un retour à l'unité foncière du tout. Car il existe bel et bien une réalité, une en sa multiplicité, présente en ses mouvements incessants, actuelle en tous ses processus, chemin ou voie (dao) plutôt que lieu. L'être humain se trouve plongé dans cette réalité, avec une différence spécifique, sa capacité à faire face, à identifier, à connaître, à saisir les choses en des schémas de langage toujours approximatifs et présomptueux. Ces schémas sont autant de méthodes, de mots, de techniques dont l'efficacité relative ne dissimule pas la partialité vis-à-vis d'une totalité qui déborde les quelques éléments perçus et exprimés. La raison humaine est discours, mais malencontreusement moins *cours* que suite de *distinctions* enchaînées.

En réponse à un versant apophatique et négatif, le Zhuangzi identifie une figure qui devient centrale dans le taoïsme ultérieur, celle du *zhenren*, 真人, qu'on nomme « l'homme vrai », « le Sage » et aussi souvent mais de manière équivoque « le Saint ». Ce personnage condense divers traits qui ne sont pas purement éthiques ou moraux,

¹⁴ Cette allusion subtile de Merleau-Ponty datée de novembre 1959 : « Le problème moi-autrui, problème occidental » (Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1965, p. 274).

mais radicalement métaphysiques, anthropologiques et épistémologiques. Ainsi, le *zhenren* possède une grande liberté psychologique et physique : pratiquement hors des contraintes du monde, il « se balade à l'aise », il « nage », il « ondule » - c'est le mot chinois *you* 遊 sur lequel je reviendrai – dans une relation d'unité avec l'univers ; il s'unit donc avec un univers foncièrement mystérieux, en constante évolution, toujours en processus de transformations. De la substance à l'occidentale, le Sage réalise la dimension d'intégralité ou d'intégrité (*quan*, 全) à ceci près qu'il est en constante transformation. On dit de lui qu'il est du ciel, c'est-à-dire « naturel » et non artificiel, c'est-à-dire humain ou technique. Détaché de tout, il est immortel, il chevauche les vents, il pratique l'envol et l'extase mystiques, soit une dissociation de soi qui produit un « reste mort » (comme « du bois mort ») et une absence vivante. Une fois encore il faut saisir le sens dans le paradoxe : la fermeture des sens ordinaires est l'ouverture à l'unité cosmique où est dépassée l'opposition intérieur/extérieur.

Ces considérations un peu générales nous approchent de notre question : comment accueillir les choses sans les cueillir, et qu'est-ce que cela signifie ? Une forme de rencontre attentive et passive, sans maîtrise et sans prise de possession, avec une altérité vraiment autre, ou encore une forme d'empathie première avec cette altérité qui ne sera ni acquise ni conquise ?

Lisons la section finale du chapitre 17 du *Zhuangzi*, « La crue d'automne », dans la version qu'en a donnée J. Levi. C'est une histoire très connue :

Lors d'une excursion, Houei Cheu et son ami Tchouang Tcheou s'étaient retrouvés sur la jetée qui surplombait la rivière Hao. Tchouang s'était exclamé :

- Les poissons ! Vois comme ils s'ébattent librement, comme ils doivent être heureux !
- Comment sais-tu qu'ils sont heureux ? Tu n'es pas un poisson ! avait ergoté le rhéteur.
- Tu n'es pas moi, comment sais-tu que je ne puis savoir si les poissons sont heureux ?

Houei avait cru avoir le dessus par cette réponse :

- Si n'étant pas toi, je ne puis savoir ce que tu sais, n'étant pas un poisson tu ne peux savoir si les poissons connaissent la joie.
- Il a bien fallu que tu saches que je sais pour me poser la question, avait répondu Tchouang.

Et avec un geste ample de la main, il avait conclu :

- Je le sais parce que je me trouve là, sur la jetée de la Hao...¹⁵

¹⁵ Maître TCHOUANG-TSEU, *Les Œuvres de Maître Tchouang*. Traduction de Jean Levi. Paris : Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010, pp. 142-143. 莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」

Nous voilà au cœur d'un dialogue quasi-platonicien, avec son décor et ses personnages liés par l'amitié et par une discussion serrée, l'un et l'autre semblant avoir la même capacité d'initiative, la même capacité d'interrogation fondamentale, le même répondeur. Certes, Zhuang zi aura la première et la dernière réplique, mais son ami (ou son maître ?) Hui Shi ou Huizi (380-305) est un philosophe connu pour son sens de l'analyse linguistique, un sophiste qui croit aux vertus du langage idéal, une personnalité représentative d'un courant rassemblant des argumentateurs et des logiciens. Ainsi donc, un peu à la manière de Phèdre et de Socrate qui marchent le long de l'Illyssos, Hui Shi et Zhuang zi se promènent et arrivent en surplomb de la rivière Hao. Le thème de l'eau qui coule est déterminant dans le taoïsme : c'est le symbole de la réalité processuelle du monde et aussi le modèle idéal auquel le sage conforme sa vie et ses projets.

Premier temps de l'histoire. Zhuang zi voit les poissons et prend son compagnon à partie. Il s'exclame : « Les poissons ! Vois comme ils s'ébattent librement, comme ils doivent être heureux ! » Les premières perceptions visuelles d'objets en mouvement sont immédiatement riches nourriture, par exemple, ou bien sans vouloir fuir le danger. Cela veut dire aussi que nos deux compères sont discrets : ils n'ont pas été perçus par les poissons, en tout cas pas comme une menace. On dirait qu'ici l'observation ne modifie pas les conditions du processus observé. Si c'est bien le cas, il faudra comprendre comment et pourquoi.

S'ensuit une considération « non originaire », dirait Husserl, une hypothèse qui s'explique en une quasi-constatation : le mouvement de significations complémentaires : ces objets sont identifiés comme des poissons, vivants, remuant selon leur motricité propre, sans entrave. Peut-être aussi remuant sans but précis, sans chercher de

des poissons est qualifié par le mot chinois *you* 遊 : libres, ils sont à leur aise. Je note que c'est le même verbe qui est utilisé pour nos deux personnages (sens 1 = nager ; sens 2 = se balader). C'est un thème central dans la pensée de Zhuang zi : on a vu plus haut que le *zhenren* vogue sans retenue ni résistance dans le dao. C'est le laisser-aller attentif, mais l'opposé d'une négligence puisqu'il s'agit exactement d'une remise confiante de soi au réel en transformation.

Deuxième temps. Hui Shi donne la réplique critique à Zhuang zi. Je retraduis plus littéralement : « Tu n'es pas poisson ! Comment connaître la joie des poissons ? ». Remarque très contemporaine : la connaissance d'une chose présuppose une communauté constitutionnelle avec cette chose, en particulier quand il s'agit de connaissance non originaire. Les limites d'une connaissance par empathie - par exemple la saisie par un vivant d'un sentiment vécu ou d'une sensation éprouvée par un autre vivant -, paraît conditionnée par une analogie fondamentale des corps de chair et, en outre, par un apprentissage au décodage de ces états en soi-même. Certes tout cela reste approximatif : un humain peut percevoir assez globalement la douleur d'un autre humain (connu ou inconnu), et ce sera souvent suffisant en situation médicale, par exemple, mais le plus souvent on a besoin de verbalisations ou d'expressions quantifiées supplémen-

taires. Ce qui est possible entre êtres humains d'âge, de sexe, de conformation physiologique différents l'est-il encore, et jusqu'à quel point, entre des vivants d'espèces zoologiques différentes ? Nos animaux domestiques saisissent beaucoup de nos vies, semble-t-il. Ce n'est pas l'avis de Hui Shi qui pense que non. Et on imagine les objections de projection spéciste qu'il pourrait adresser à Zhuang zi...

Troisième temps. Zhuang zi ne se laisse pas démonter par l'objection « neurophysiciste »... et il reprend l'objection en termes strictement parallèles et en la radicalisant : 子非我，安知我不知魚之樂？ Je traduis littéralement : « vous pas moi, comment connais que moi pas connaître la joie des poissons ? » L'idée est effectivement de radicaliser la dimension d'altérité convoquée ici : existe-t-il une altérité raisonnable, juste suffisante mais pas trop, qui permette le « saut empathique » ? Zhuang zi laisse croire que ce n'est pas le cas : la distance qui sépare les poissons de moi-même et qui paraît interdire la saisie ou la compréhension de leur vécu de joie, est la même entre toi et moi, et cette distance t'empêche de savoir que je ne sais pas. Cette radicalisation n'est pas tolérée par Hui Shi.

Et donc quatrième temps. Hui Shi applique malicieusement le modèle radicalisé : 我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。 Je traduis : « je ne suis pas toi, évidemment je ne sais pas ce que tu sais ; toi tu n'es évidemment pas poisson, tu ne connais pas l'intégralité de la joie du poisson ». Je prends ici le parti de souligner une nuance à mes yeux d'importance car elle met en cause les contraintes habituellement associées aux modèles de compréhension : le texte introduit 全, quan, « complet/omni- », et voilà qui change tout : on peut savoir quelque chose de... sans en connaître la totalité.

Cinquième temps de l'échange avant la conclusion : réplique par l'argument de l'absurde : si Hui Shi a posé la question du « comment savoir » (安知), c'est qu'il savait que Zhuang zi savait. Mais l'échange a trop duré, il s'agit de conclure la leçon et de revenir à la question de départ : « comment savoir », et d'y répondre.

Dernier temps : Zhang zi déclare de manière à la fois simpliste, triviale et énigmatique : « je le sais parce que je me trouve là, au-dessus de la rivière Hao ». Certains commentateurs voient dans cette conclusion de l'humour absurde, je perçois autre chose. En effet, tout à coup, plutôt que de soutenir une forme de connaissance supérieure, toute-puissante, capable de traverser toutes les distances, les frontières, les différences... le philosophe évoque une localisation, une position, une situation : il est au-dessus de la Hao. La formulation de la question : 安知 signifie à la fois comment et à partir d'où, commente le traducteur américain A. Graham.¹⁶ Il faudrait discuter les rôles respectifs de l'agent connaissant en lui-même et de sa situation ou son point de

¹⁶ Cité par Roger T. Ames : « Knowing in the *Zhuangzi*: "From Here, on the Bridge, over the River Hao" ». In : Roger T. AMES (ed.), *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany (New York) : State University of New York Press, 1998, p. 219.

vue. Certains soulignent le second élément qui ferait se produire la connaissance en l'agent finalement passif. Je préfère garder une association : le connaissant est toujours en situation, dans une perspective parmi d'autres possibles et parfois plus favorables. Zhuang zi insiste sur son « je » ; il s'agit bien de lui, à cette place, et sa responsabilité est d'autant plus déterminante : selon sa posture en cette position, il connaîtra des choses, ou pas. C'est le jeu du détachement et de la disponibilité du Sage. Il ne s'agit aucunement d'échapper à toute forme de présence ; il s'agit d'être lieu-tenant, donc corps-tenant, d'un processus de connaissance qui n'est qu'une réalisation parmi une infinité d'autres processus qui constituent en permanence et dans une forme d'histoire développementale, à la fois le soi, le self, le moi, et le monde. Il s'agit ainsi non pas d'être endormi, mais d'être « assis-oublant ». Cette perception est affaire de corps percevant en étant situé.

Ce qui vaut pour le connaissant vaut pour le connu : c'est bien de la joie des poissons dont on parle et non d'une atmosphère diffuse : là non plus, du côté de l'intuitionné, pas de disparition des termes et des corps, mais relativisation intrinsèque, relationnalité processuelle articulée. L'articulation signifie à la fois continuité et différenciation : tout est un dans le même et unique monde, mais « concentré-ouvert » à cette totalité où l'altérité est fondamentale (et donc possible). Je dois reconnaître que je ne vois pas actuellement le statut et le rôle exacts de l'interprétation chez Zhuang zi : abandonne-t-il totalement l'idée représentationnelle objective au profit d'une saisie subjective ?

Ce n'est pas par hasard que ces poissons sont devenus objets de discussion. On a déjà dit l'importance de l'eau dans le taoïsme, milieu fluide... souple, mais plus solide que l'air où volent les oiseaux (quoi qu'en pense Kant). La question du rapport aux « choses » sous l'horizon du monde implique la question de l'être vivant au monde, et tout particulièrement, à nos yeux, la question de l'être humain, de sa constitution, de ses propriétés. L'être vivant humain est animal symbolique, comme disait Cassirer, au sens où il est intrinsèquement herméneutique, c'est-à-dire qu'il se pose « son soi » et pose « son non-soi » en rapport sensé, constitué selon une significativité nécessaire. Pour les vivants, et l'humain en particulier, les choses font toujours un certain sens, y compris quand elles semblent ne pas en avoir, selon un mode d'être dépressif, par exemple. Ce rapport herméneutique se qualifie de plusieurs propriétés qui en deviennent des valeurs éthiques : espérance que les choses aient du sens (même les plus vilaines, les plus nuisibles, les plus inhumaines), disponibilité et non maîtrise de ce sens qui à la fois se donne et se confère, attention et endurance dans l'expérience, prise de risque de l'ouverture, acceptation d'une « autonomie secouée », reconnaissance du conflit de fond thématique par Husserl dans le thème des points-zéro d'orientation des corps de chair, capacité apprise d'auto-transposition dans des perspectives non-originales, imaginées ou représentées.

Sommes-nous tellement éloignés d'une saisie empathique qui conditionne le soin du monde et des vivants ? Ne serions-nous pas, en taoïsme et en phénoménologie, au

seuil d'une cosmologie ? À ce moment, la foi perceptive devient une adhésion en retenue, une curiosité respectueuse, un beau souci, une forme de soin, sans doute. L'intentionnalité se fait contact, peut-être choc, mais c'est celui qui cherche qui est trouvé, déstabilisé, interloqué. Ce pourrait être celui qui accueille qui se découvre cueilli...

Sans aucun doute, nous devons revoir notre description - pas moins mais autrement phénoménologique - de l'empathie : en suivant la direction du mouvement de pensée de Stein, dont la perspective « personnaliste » conduit au-delà d'un personnalisme classique et qui a visé une « philosophie de la nature » plutôt qu'une cosmologie entendue comme vision scientifique du monde qu'il s'agirait d'encore justifier, nous rejoignons les débats contemporains d'une neuro-phénoménologie qui redessine les rapports entre vivants et environnement selon une dialectique plus complexe que la déjà extraordinaire corrélation noématique. Cette dernière manquait la plus grande part de l'incarnation de ces vivants en leur monde, et sans retomber dans l'objectivisme positiviste, les modèles de la « cognition incarnée » renouvellent complètement la relation à la situation et, par-là, au monde. C'est peut-être l'heure d'une nouvelle cosmologie. Peut-être pouvons-nous évoquer une empathie enactive qui nous amènera à prendre soin du monde...

Références bibliographiques

- AMES (ed.), Roger T., *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. New York : State University of New York Press, 1998.
- BAIER, Annette, « Cartesians Persons ». In : *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*. London : Methuen, 1985, pp. 74-92.
- BINSWANGER, Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg : Asanger, 1993.
- BLUMENBERG, Hans, *La lisibilité du monde*. Paris : Cerf, 2007.
- DUPUIS, Michel, *Le soin, une philosophie*. Paris : Seli Arslan, 2013.
- DUPUIS, Michel, « Edith Stein et le(s) sens de la réalité ». *Aurora* [Curitiba], 29/48, 2017, pp. 757-777.
Lien Web : <http://dx.doi.org/10.7213/1980-5934.29.048.DS04>.
- DUPUIS, Michel, « Sollicitude et nostrité : Binswanger et Hemmerle ». *Transversalités* [Paris], 148/1, 2019, pp. 19-30.
- DUPUIS, Michel, *Des virus et des hommes. Enjeux philosophiques de la crise sanitaire*. Louvain : Presses de l'Université de Louvain, 2022.
- GESCHÉ, Adolphe, « La création : cosmologie et anthropologie ». *Revue théologique de Louvain* [Louvain-la-Neuve], 14/2, 1983, pp. 147-166.
- «La phénoménologie : Juvisy, 12 septembre 1932». In : *Journées d'études de la société thomiste*, vol. 1. Kain : Société thomiste, 1932 ; Juvisy : Cerf, 1932.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1965.
- TCHOUANG-TSEU, Maître, *Les Œuvres de Maître Tchouang*. Traduction de Jean Levi. Paris : Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2010.
- TOMMASI, Francesco Valerio, *L'analogia della persona in Edith Stein*, Rome, Archivio di Filosofia, 2012.
- TOMMASI, Francesco Valerio, « Le visage de la nature. Encore sur l'analogie de la personne dans la pensée d'Edith Stein ». In : Jean-François LAVIGNE (ed.), *Penser avec Edith Stein*. Paris : Hermann, 2022, pp. 155-171.

STEIN, Edith, *Potenz und Akt*. Freiburg : Herder, 2003.

STEIN, Edith, *Le problème de l'empathie*. Paris : Cerf-Editions du Carmel, 2012.

WORMS, Frédéric, *Le moment du soin*. Paris : PUF, 2010.

Michel DUPUIS