



HAL
open science

Chair et empathie : Quelques éléments pour penser l'incarnation comme compassion

Agata Zielinski

► **To cite this version:**

Agata Zielinski. Chair et empathie : Quelques éléments pour penser l'incarnation comme compassion. Transversalités, 2009, 112, 10.3917/trans.112.0187 . hal-03875145

HAL Id: hal-03875145

<https://hal.science/hal-03875145>

Submitted on 28 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CHAIR ET EMPATHIE : QUELQUES ÉLÉMENTS POUR PENSER L'INCARNATION COMME COMPASSION

[Agata Zielinski](#)

Institut Catholique de Paris | « [Transversalités](#) »

2009/4 N° 112 | pages 187 à 199

ISSN 1286-9449

ISBN 9782220061603

DOI 10.3917/trans.112.0187

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-transversalites-2009-4-page-187.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Institut Catholique de Paris.

© Institut Catholique de Paris. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

CHAIR ET EMPATHIE : QUELQUES ÉLÉMENTS POUR PENSER L'INCARNATION COMME COMPASSION

Agata ZIELINSKI
Professeur invitée, Centre Sèvres

La compassion est absente, mais nous sommes au monde.

Cet écho aux premiers mots de *Totalité et infini*¹ donne la note pour une réflexion sur la portée éthique de la notion de chair chez Merleau-Ponty. Il n'est pas question chez Merleau-Ponty de compassion. Mais nous avons à faire à une philosophie de la relation, du « *pas sans l'autre* » – prolongement du « *nicht ohne* » heideggerien, avec une insistance sur la réciprocité. Dire qu'il n'y a pas de compassion chez Merleau-Ponty, c'est dire d'une part que la perspective éthique est peu développée pour elle-même (on la trouve, sous-jacente, du côté de la responsabilité du philosophe dans la Cité). C'est dire d'autre part que les affects sont évoqués, sans faire l'objet d'une réflexion systématique.

Mais il y a la chair, par laquelle nous sommes au monde, et par laquelle il y a autrui. Nous trouvons chez Merleau-Ponty la mise en valeur d'une condition de possibilité de l'empathie : l'appartenance à un monde commun, que Merleau-Ponty nomme la « chair du monde ». C'est dans le monde que je rencontre autrui. C'est à partir de l'expérience du monde que je suis susceptible de comprendre les « vécus » d'autrui. Je n'ai pas accès à l'« intériorité » d'autrui : il n'y a pas d'intériorité pure, pas de conscience qui ne soit façonnée par le monde, pas d'identité subjective sans corps. C'est au niveau du corps vécu, du corps en prise sur le monde et exposé au

1. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, La Haye, M. Nijhoff, 1984, p. 3 : « La vraie vies est absente ». Mais nous sommes au monde ».

monde, que peut avoir lieu la reconnaissance d'un comportement. L'être au monde du sujet corporel – que les écrits plus tardifs nomment la « chair » – est le présupposé nécessaire de la dimension intersubjective. Il faut commencer par penser l'empathie comme reconnaissance par un corps *ici* d'un autre corps, *là-bas*, dans une situation spatiale.

La chair n'est donc pas auto-affection pure, elle est expérience du corps propre inséparable de l'expérience du monde. Le corps propre est toujours déjà affecté par le monde. La chair me donne à moi-même en même temps qu'elle me donne le monde : il y a une « co-donation » originaire du soi et du monde. Et c'est dans ce monde qu'apparaît autrui. Le monde est aussi le lieu de la constitution d'autrui (à partir de moi) – de la rencontre d'autrui (à partir de lui). Autrui est donné avec le monde. C'est dire que l'accès à autrui n'est jamais direct, mais a toujours lieu sur fond de monde : autrui se présente à moi à travers une manière de viser le monde et d'être affecté par lui.

C'est en effet au niveau d'une phénoménologie de la chair que surgit la notion de *style*² comme manière particulière d'être au monde, d'habiter le monde, de le viser (y opérer des choix, peut-être y inscrire des valeurs³). Dès lors, la compassion vers laquelle peut nous guider la pensée de Merleau-Ponty aura son lieu dans le monde, à la fois comme constitution par analogie des vécus d'autrui, et comme action visant le monde.

L'empathie dont il est question chez Merleau-Ponty est dénuée de connotation éthique. Cependant, elle permet la constitution du sujet et la constitution d'autrui. Deux concepts sont notamment empruntés par Merleau-Ponty à Husserl : celui d'*Ineinander*⁴, qui donne tout le registre du vocabulaire merleau-pontien de la réversibilité, de l'empiètement, de l'entrelacs, du chiasme... qui permet de montrer une structure de réciprocité de l'expérience, notamment de cette expérience primordiale qu'est la perception (dans ses modalités de vision et de toucher). Et le concept d'*Einfühlung*⁵, qui désigne l'expérience d'autrui à travers des vécus perceptifs ou affectifs.

2. Cf. *La Prose du monde* (PM), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 79 : la notion de style « traduit notre rapport original au monde ».

3. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989, p. 501-503.

4. Par exemple *Le Visible et l'invisible* (VI), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 297, p. 322.

5. Cf. par exemple VI p. 234.

Constitution du sujet

La chair permet la constitution du sujet non seulement sur le mode classique de l'intériorité, mais surtout en introduisant la dimension nécessaire de l'extériorité. C'est le célèbre exemple, repris par Merleau-Ponty à Husserl, de l'expérience du « touchant-touché » : lorsque ma main droite touche ma main gauche, je fais une expérience de « réversibilité » à quatre termes, une structure en chiasme où chacun touche et est touché. Ainsi, dans l'expérience du corps propre, mon corps m'apparaît à moi-même, dans l'expérience du toucher, à la fois comme mien et comme extériorité :

« En même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple pour mon autre main, si elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens l'une d'elles. »⁶

Certes, « je suis mon corps », comme l'affirmait la *Phénoménologie de la perception*, mais le corps propre m'apparaît aussi comme une chose du monde – une chose du monde singulière, puisque *je suis* cette chose, cette part du monde. Je suis à la fois le touchant (je suis cette intentionnalité corporelle qui vise les choses) et le touché (je suis cette passivité) : constituant et constitué. Je m'apparais donc à moi-même partiellement sur le mode de l'extériorité – je ne suis pas une pure conscience.

La description de la perception du corps est un préalable à la phénoménalité d'autrui. Autrui m'apparaît comme m'apparait mon propre corps, dont « l'extériorité est le mode préliminaire de l'expérience de l'altérité. Je ne « colle » pas entièrement à moi-même, je ne puis avoir accès à l'intégralité de ce que je suis, en tant que corps dans le monde. L'expérience de ma propre extériorité est pour moi l'expérience de la part d'inaccessibilité de mon corps : je le suis, mais je ne l'atteins pas, je ne le perçois pas intégralement. Revers d'inconnaissable de ce que pourtant je suis. L'expérience du « touchant-touché » me fait apparaître une irréductible distance entre moi et moi-même, un « hiatus » constitutif.

« La réversibilité du touchant et du touché... est toujours imminente et jamais réalisée en fait. [...] Il y a toujours entre elles un “bougé”, un “écart”, c'est précisément parce que mes deux

6. VI p. 176.

mains font partie du même corps, parce qu'il se meut dans le monde, parce que je m'entends et du dedans et du dehors. »⁷

Cette extériorité fait que dans l'expérience de soi, il y a toujours déjà la place pour de l'autre que soi : le hiatus entre le touchant et le touché, l'écart entre le visible et l'invisible du corps propre est l'ouverture permanente et essentielle par laquelle *il y a de l'autre pour moi*. Cette distance, cette extériorité dans l'expérience de la constitution du sujet n'est pas l'autrui de Levinas. C'est l'altérité – la transcendance – du monde : dans la distance entre moi et moi-même *il y a le monde*. Le monde est ce sans quoi je ne pourrais pas même mouvoir ma main vers mon autre main. Mais le monde est encore la condition de possibilité de la manifestation d'autrui pour moi.

Constitution d'autrui

La constitution d'autrui chez Merleau-Ponty suit la voie de l'analogie tracée par Husserl, avec cependant des accents propres. D'une part, l'analogie met en évidence la proximité autant que la distance entre moi et autrui – d'où l'usage de la notion de « latéralité » pour décrire cette relation. D'autre part, c'est dans le monde et à partir du monde qu'autrui m'apparaît. La constitution d'autrui se fait, chez Merleau-Ponty, *à partir du monde*.

L'analogie est fondée sur l'expérience du corps propre : expérience de soi et expérience d'être exposé au monde. C'est dans le nœud de ce chiasme qu'est donné autrui :

« C'est par mon corps que je comprends autrui. »⁸

L'analogie commence avec le corps vivant, visant le monde : je reconnais autrui comme un autre moi par son comportement. Une conscience ne se révèle que dans une intentionnalité incarnée : j'aperçois dans le corps d'autrui « une manière familière de traiter le monde »⁹. Merleau-Ponty précise que lorsque le langage s'ajoute au comportement, « autrui et moi sommes l'un pour l'autre collaborateurs dans une réciprocité

7. VI p. 194.

8. *Phénoménologie de la perception* (PhP), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1989, p. 216.

9. PhP p. 406.

parfaite »¹⁰ – dans la mesure où il y a en outre, dans le dialogue, adresse de l'un à l'autre, visée intentionnelle de l'un vers l'autre. Cependant, Merleau-Ponty nuance tout aussitôt l'apparence de perfection ou de transparence de cette compréhension mutuelle. Autrui ne se réduit pas à ce qu'il manifeste :

« Mais le comportement d'autrui et même les paroles d'autrui *ne sont pas autrui*. »¹¹

L'apparition – la manière dont autrui m'apparaît – en ses modalités physiques et langagières¹² est insuffisante à me donner les vécus d'autrui. Nouveau hiatus, cette fois entre ce qui apparaît d'autrui et ce qu'il est. Ce qu'il vit ne s'épuise pas dans les manifestations du vécu. Il y a à la fois ce que je peux interpréter sur fond d'analogie, et ce qui me reste étranger ou inconnu. Pour évoquer la ressemblance et l'irréductibilité liées, Merleau-Ponty va chercher des exemples dans le registre affectif – ce qui n'est pas anodin. C'est peut-être là que la proximité et la distance se montrent le mieux ensemble ; c'est le registre dans lequel nous nous trouvons le plus évidemment exposés l'un à l'autre, « affectés » l'un par l'autre. C'est à la fois le terrain de l'*Empfindung*, et des limites à l'identification à autrui.

« Le deuil d'autrui et sa colère n'ont jamais exactement le même sens pour lui et pour moi. [...] Si je peux, par un mouvement d'amitié, participer à ce deuil ou à cette colère, ils restent le deuil et la colère de mon ami Paul. »¹³

La limite de la participation à ce que vit autrui, la part d'incommunicabilité des expériences, se révèle plus particulièrement dans le registre affectif. Le monde commun nous affecte, mais la tonalité des affections est différente. Je participe à l'expérience du monde d'autrui, mais non à la qualité des effets que le monde produit sur autrui. Si je puis être affecté *par* ce qui arrive à autrui, je ne participe pas *à* son affect : il peut y avoir affection mutuelle, mais non participation. Il y a bel et bien une séparation entre mes affects et ceux d'autrui, et cette séparation vaut différence. L'*Empfindung* n'est pas une participation sur le mode de l'identification.

10. PhP p. 407.

11. PhP p. 409 (c'est moi qui souligne).

12. *Idem* VI p. 114 : Le corps d'autrui, sa parole « me présentent à leur manière ce à quoi je ne serai jamais présent... une certaine absence, une certaine différence ».

13. PhP p. 409.

« Je souffre parce que Paul a de la peine, je suis en colère parce qu'il est en colère, les situations ne sont pas superposables. »¹⁴

La différence tient en ce que la peine de Paul et la mienne n'ont pas le même objet : pour lui la perte d'un être cher, pour moi la tristesse de Paul lui-même. Il faut dès lors comprendre l'empathie en un sens modeste, qui conjoint la proximité et la différence : être affecté par l'affect d'autrui. L'empathie peut ici être considérée comme un affect dérivé de l'affect d'autrui, mais non une identification à son affect. Il y aura toujours cet écart, qui fait d'autrui la « *présentation origininaire de l'imprésentable* »¹⁵. Je suis affecté par autrui – par sa seule manifestation – mais je ne peux pas être à la place d'autrui. Merleau-Ponty tient pour analogie une relation qui n'est pas fusion, une réciprocité qui maintient la différence.

« Tout autre est un autre moi-même. [...] Reste qu'autrui n'est pas moi, et qu'il faut bien en venir à l'opposition. »¹⁶

Entre ces deux affirmations, un exemple, un peu énigmatique :

« [Autrui est] comme ce double que tel malade sent toujours à son côté, qui lui ressemble comme un frère, qu'il ne saurait jamais fixer sans le faire disparaître, et qui visiblement n'est qu'un prolongement au-dehors de lui-même. »¹⁷

Que signifie cette présentation du sujet à travers la situation de la maladie ? Est-ce à dire que c'est dans les situations de vulnérabilité que j'aurais besoin que l'autre me ressemble « comme un frère » ? L'exemple nous offre en tout cas le point de vue de celui qui demande compassion. Mais la demande d'une compréhension totale, en miroir, s'expose aussi à la déception. Non, l'autre ne pourra prendre part à ma souffrance, ne pourra s'y identifier sans illusion. En revanche, il ajoutera sa part de monde à la mienne, me décentrant ainsi de ma douleur – sans la supprimer. Il me permettra de prendre conscience qu'il y a en moi aussi autre chose que la douleur, quelque chose qui résiste à la douleur et dont je suis également pétri.

14. PhP p. 409.

15. VI p. 257.

16. VI p. 186.

17. VI p. 186.

Lorsque je perçois autrui uniquement comme « un autre moi-même », cela semble n'être l'effet que d'une projection de moi en l'autre : « je fais l'autre à mon image ». En revanche, si j'admets qu'autrui n'est pas moi, que le « léger et mystérieux décalage » subsiste nécessairement, c'est alors la réalité d'autrui qui m'apparaît, avec sa part inconstituable, incommensurable. Pour tenir à la fois l'*apparemment*¹⁸ et l'*opposition*, Merleau-Ponty utilise le vocabulaire de la latéralité plutôt que du face à face : « Autrui naît de mon côté », en « cercles presque concentriques ». Tout semble tenir dans cette nuance du « presque », espace laissé pour la différence, l'impossibilité de l'identification.

Davantage : nous voyons qu'autrui a sur moi un pouvoir de décentrement¹⁹. Nous ne sommes pas face à face (« On ne remarque pas assez qu'autrui ne se présente jamais de face. »²⁰), mais côte à côte *dans un même monde, ensemble* dans un monde qui d'emblée apparaît comme commun. Être à côté d'autrui et avec lui dans le monde : c'est une éthique de l'incarnation et non de la transcendance, de l'être-avec et non de l'asymétrie qui se profile. Je reconnais en autrui une différence à partir de notre appartenance commune au monde.

Pour Merleau-Ponty, ce qui permet de penser l'empathie – de tenir ensemble la proximité et la distance, l'apparemment et la différence – c'est l'appartenance commune au monde. Le monde joue comme intermédiaire entre autrui et moi. Mais il est moins un tiers étranger que la cause commune d'affection. Le monde nous affecte, autrui et moi. Une passivité primordiale nous est commune à autrui et à moi : c'est l'affection par le monde – ce à quoi nous sommes exposés par le corps, dès la première perception. Merleau-Ponty développe le sens de cette appartenance commune à travers l'exemple connu du dormeur au soleil.

« Je regarde cet homme immobile au soleil et qui soudain s'éveille. Il ouvre les yeux, il fait un geste vers son chapeau tombé à côté de lui et le prend pour se garantir du soleil. [...] L'expérience que je fais de ma prise sur le monde est ce qui me rend capable d'en reconnaître une autre et de percevoir un autre moi-même, si seulement, à l'intérieur de mon monde, s'ébauche un geste semblable au mien. [...]

18. PM p. 186.

19. VI p. 114.

20. VI p. 185.

Au moment où l'homme s'éveille dans le soleil et tend la main vers son chapeau, entre ce soleil qui *me* brûle et fait cligner *mes* yeux, et le geste qui *là-bas* de loin porte remède à ma fatigue, entre ce front consumé là-bas et le geste de protection qu'il appelle de ma part, un lien est noué sans que j'aie besoin de rien décider, et si je suis à jamais incapable de vivre effectivement la brûlure que l'autre subit, la morsure du monde telle que je la sens sur mon corps est blessure pour tout ce qui y est exposé comme moi, et particulièrement pour ce corps qui commence à se défendre contre elle. »²¹

Je comprends les gestes de l'homme au soleil par leur visée : se protéger du soleil. Et je comprends leur visée parce que je suis atteint par le même soleil. C'est le même monde qui nous affecte, autrui et moi – malgré nous. J'interprète les gestes de l'autre à partir de la manière dont je suis affecté par le monde. C'est cela que signifie « nous sommes faits de la même chair que le monde »²². L'empathie ne consiste pas à sentir immédiatement ce que sent l'autre. C'est une compréhension intuitive qui a lieu par la médiation du monde. Cet exemple illustre le chiasme de la chair et du monde : l'activité intentionnelle (le monde visé par le corps) et la passivité (le corps affecté par le monde). La relation avec autrui se noue de la même façon. L'*Einfühlung* originelle est celle de mon corps et du monde, et l'empathie avec autrui repose sur elle. Autrui et moi avons en partage de « subir » le même monde. En même temps, l'épaisseur du monde offre les limites de l'empathie entre autrui et moi : « je suis à jamais incapable de vivre effectivement la brûlure que l'autre subit ». Je n'ai pas de part immédiate à ses vécus perceptifs. Je ne peux que les déduire, comme à titre d'hypothèse, de mes propres vécus. L'empathie passe par le monde. Le monde nous tient, autrui et moi, à la fois dans la proximité et dans la distance. Entre l'ici et le là-bas, irréductibles, nous subissons une commune « blessure du monde ».

Cette empathie sur fond de chiasme entre la chair et le monde n'a pas de valeur ni de visée éthique explicites. Cependant, il n'est pas anodin que Merleau-Ponty parle de « blessure » et « d'exposition » au monde. « Morsure », « blessure », « porter remède » : de même que le vocabulaire

21. VI p. 189-190.

22. VI p. 302.

des affects n'était pas anodin, de même le registre de la souffrance vécue est ici significatif. Autrui m'apparaît comme celui qui est *susceptible de souffrir*; c'est à partir de ma propre vulnérabilité – exposition à la blessure du monde – que je vise et puis comprendre le comportement d'autrui. D'autre part on peut noter, dans une perspective éthique, la dimension *d'attention* requise dans la constitution d'autrui. L'attention n'a pas en soi valeur de souci pour autrui ou de sollicitude, mais elle en est comme le fondement sensible. L'attention perceptive serait comme un premier degré d'une disposition éthique de la chair – comme une propédeutique à l'éthique. L'attention à la manière dont autrui est affecté par le monde rend possible la compassion; l'attention est un exercice de compassion. Enfin, autrui se présente à travers une manière d'habiter le monde, une *pratique du monde*. La question éthique peut aussi se glisser là: comment ma « pratique du monde » va-t-elle laisser de la place à celle d'autrui et composer avec elle, puisque nous habitons un même monde, puisque ce monde n'est pas seulement le mien²³?

Compassion

L'empathie a son lieu dans la « chair du monde ». Qu'est-ce qui peut autoriser dès lors à parler de compassion à partir de cette philosophie de la chair? C'est que l'exposition au monde est évoquée en termes de *souffrance* et de *vulnérabilité*: nous l'avons vu, Merleau-Ponty parle de « la blessure du monde », d'être « exposé au monde ». *Compatir*, ce n'est pas sentir ce que sent l'autre, ni même imaginer ce que sent l'autre, c'est d'abord *sentir ensemble la blessure du monde*, le poids du monde. La compassion n'est pas participation aux vécus affectifs de l'autre. Il y a bien là une séparation, l'inatteignable d'autrui. Dans la chair se manifeste une *passivité primordiale*, peut-être « plus passive que toute passivité » pour reprendre la formule de Levinas: percevoir, être dans le monde, c'est être affecté par le monde, sentir les effets du monde sur moi.

Il s'agit de rejoindre l'autre à partir de cette passivité primordiale. La tonalité affective de la perception s'enracine là: sentir les effets de la lumière peut être vécu comme agréable; la sensation des effets de la chaleur

23. PhP p. 406.

peut devenir un désagrément à partir d'une certaine intensité... Les effets du monde sur moi peuvent être vécus comme agréables ou désagréables, bienfaisants ou destructeurs... *Le vécu perceptif se donne aussi comme vécu affectif*. Qu'est-ce qui – outre l'analogie – rend possible cette reconnaissance, à la fois intuitive et interprétative, des effets du monde sur autrui ? Cela suppose une certaine *mémoire* de la chair, une mémoire des effets du monde sur moi, et de leur tonalité affective. Que ce monde nous soit commun, à autrui et à moi, permet de tenter de reconnaître les effets du monde – des événements – sur autrui. Et d'interpréter la manière dont autrui ordonne – ou souhaite que soit ordonné – le monde autour de lui, lorsqu'il manifeste, par exemple, le désir que le monde ne le fasse pas souffrir. Cela suppose donc une capacité *d'interprétation* du comportement d'autrui, du sens que peut prendre l'impact du monde pour lui. Le mode hypothétique de l'interprétation du comportement d'autrui laisse la place à l'erreur. La reconnaissance de ma fragilité interprétative devrait me préserver de prétendre énoncer une vérité sur autrui. Il arrive que cette fragilité se tourne en impuissance : je peux ne rien comprendre au comportement d'autrui, mes tentatives d'interprétation peuvent se solder par autant d'échecs (*Ce n'est pas cela...*). Mais cette fragilité avouée n'est pas alors un échec de la relation – pas plus que la « dérobade incessante », « l'impuissance » à saisir intégralement les choses dans l'expérience du toucher, n'est un échec²⁴. C'est bien plutôt la condition nécessaire de la rencontre avec autrui : cette conscience que sa manière d'être au monde me restera toujours pour une part incompréhensible, les raisons de son comportement inatteignables, que quelque chose de lui m'échappera toujours.

Je ne possède pas toutes les clefs ; le comportement d'autrui peut m'apparaître tout à fait mystérieux, voire insensé. Mais alors, autrui me révèle des possibilités de monde que je ne soupçonnais pas, que, sans lui, je ne pouvais imaginer. Me révélant ces possibilités, autrui élargit le monde. Son comportement m'ouvre à un nouveau sens du monde : je devine d'autres vécus du monde que les miens, qui m'ouvrent d'autres dimensions que la simple projection de moi en l'autre ne le ferait. C'est dire qu'interpréter, comprendre autrui, n'est pas sans effets sur moi. Et je m'expose aussi à l'interprétation par autrui de mon propre comportement, de mon style d'être au monde. « L'intervention du spectateur étranger ne

24. VI p. 194.

laisse pas intacte ma relation avec les choses. »²⁵ La présence d'autrui, en modifiant mon rapport au monde, me modifie moi-même.

L'échec possible de la compréhension est révélateur de la distinction inaliénable entre autrui et moi, qui apparaît dans le monde sous les effets spatio-temporels de la distance : autrui et moi ne serons jamais à la même place en même temps. En ce sens, nos expériences du monde sont à jamais irréductibles l'une à l'autre : proches peut-être, jamais superposables. Il y a chez Merleau-Ponty comme une sagesse de l'expérience du monde : le monde nous garantit contre l'illusion de la fusion ou de l'identification. Je ne peux sentir les effets du monde « à la place » d'autrui, car je ne suis pas *à sa place*. Je ne ressens pas ce que l'autre sent. Sentir ensemble n'est pas sentir à la place de l'autre. Ma souffrance peut être semblable à celle d'autrui, mais la sienne *n'est pas* la mienne, la mienne *n'est pas* la sienne.

La modalité relationnelle sous-entendue par l'*Einfühlung* n'est donc pas l'identification, mais une réciprocité dans la différence. C'est encore ce que nous enseigne l'expérience du touchant-touché :

« La poignée de main aussi est réversible, je puis me sentir touché aussi bien que touchant. »²⁶

Activité et passivité surgissent conjointement, se répondent d'une main à l'autre, sans que l'une prédomine sur l'autre. La leçon de l'interaction des deux mains pour la relation à autrui est celle d'une réciprocité sans domination. Réciprocité en chiasme que fait aussi apparaître l'exemple du dormeur au soleil : *son* geste « porte remède à *ma* fatigue », *son* « front consumé » et « le geste de protection qu'il appelle de *ma* part ».

Cette esquisse de la compassion à partir de l'empathie se donne à la fois comme *affect* et comme *compréhension* (jamais achevée, toujours imparfaite) des comportements d'autrui. Je ne me contente pas de reconnaître que le monde a des effets sur autrui ; je prends part au poids du monde sur l'autre. Voilà ce qui peut être dit de la compassion à partir de Merleau-Ponty. Certes, je ne l'ai pas choisi, le monde pèse – à moi et à autrui – malgré moi, malgré nous. Cependant, l'expérience du monde ne se réduit pas à un vécu perceptif. Il faut le mouvement réflexif pour nommer la tonalité affective de cette expérience : poids du monde ou

25. VI p. 85.

26. VI p. 187.

légèreté, grâce ou pesanteur, consolation ou désolation. Il faut le mouvement réflexif pour que la manifestation du vécu d'autrui puisse élargir le mien. *Compatir*, c'est sentir avec autrui les effets du monde sur nous, dans la différence des impacts. Cela suppose encore la relève du dialogue : que puissent se formuler ces effets du monde, pour laisser place à la compréhension dans la différence.

Cette compassion n'est possible que dans la mesure où j'accepte de ne pas être à la place d'autrui, où je reconnais ne pas sentir ce qu'il sent – dans la mesure où j'accepte de ne pas comprendre. Cette fragilité primordiale de la compréhension est une garantie de la réciprocité, garantie contre la disparition de l'autre en moi.

On dira qu'il s'agit là d'une éthique minimaliste, d'une compassion *a minima*. Certes, mais elle présente quelques éléments à ne pas oublier, dans l'agora où se bousculent beaucoup de discours compassionnels, d'actions se revendiquant de la compassion. Elle nous rappelle d'abord que la compassion est affaire de corps, de sujets de chair et non d'idées projetées sur les corps (me garder de m'imaginer à la place du corps de l'autre me prémunit contre le risque de projeter sur lui ma propre peur de la souffrance, de la difformité...). Il s'agit de prêter attention à l'expression du corps, en prendre soin. Le premier soin – qui peut prendre le beau nom de sollicitude – étant un soin relationnel. Il y a dès lors un sens éthique possible à cette phrase de Merleau-Ponty : « Les autres me hantent. »²⁷ Je ne peux exister sans ce souci des autres au-dedans de moi, taraudé par eux ! Une autre leçon à retenir est que la compassion est affaire d'acceptations de limites : je n'ai pas accès aux vécus affectifs de l'autre. L'éthique semble réclamer de ne pas trop vite inventer ces vécus affectifs – pire, projeter les miens sur l'autre. Enfin, si la compassion est expérience d'*être avec* dans le monde, d'être exposés ensemble à « la blessure du monde », elle réclame d'élaborer ensemble une réponse (pas à la place de l'autre), une réponse qui tienne compte et des fragilités d'autrui et des miennes – une « heureuse faiblesse », comme l'écrit Merleau-Ponty à propos de Mallarmé²⁸. L'action de la compassion consisterait à rendre le monde moins blessant.

27. *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1992, p. 13.

28. VI p. 201.

Une « leçon théologique » de la chair ?

Si le sujet est chair, si la chair est la manière dont le sujet s'apparaît à lui-même et aux autres, et dont les autres lui apparaissent, si la chair est une manière d'être au monde et d'être affecté par le monde, un engagement de la liberté – un *style* – alors elle peut bien nous manifester quelque chose de ce sujet qu'est le Christ. Qu'est-ce alors que l'incarnation du Christ, sinon la chair comprise comme l'être au monde du Christ. Il ne s'agit pas tant d'y voir une « descente » de Dieu dans le monde, que la manifestation de la manière dont Dieu est au monde, dans l'être au monde du Christ : une vie dans le monde, une relation aux autres et aux choses selon le « style » de Dieu. L'incarnation, c'est le style de Dieu manifesté dans une manière d'être au monde.

Cette venue dans la chair manifeste que le point de vue de Dieu n'est pas le point de vue « de surplomb » auquel on le réduit souvent (et Merleau-Ponty le premier). Et si kénose il y a, ce n'est pas tant dans la descente d'un « en haut » vers un « en bas », que dans la capacité à être affecté par le monde. Paradoxale capacité, puisqu'elle est la passivité primordiale consistant à sentir dans la chair le poids et la blessure du monde, et à s'exposer à la relation, à autrui. En ce sens, il faudrait aller jusqu'à dire que l'incarnation *est* compassion. L'incarnation comme expérience du monde est la venue dans ce « sentir ensemble » l'affection du monde – expérience d'être affectés ensemble par le monde.

Nous appartenons au même monde, nous sommes de la même chair. Cette appartenance elle-même peut se redoubler, comme en un « chiasme théologique ». Si nous pouvons nous laisser affecter par la manière dont autrui est au monde, il y a une invitation particulière, pour le chrétien, à se laisser affecter par la manière d'être au monde du Christ, telle qu'elle est présentée dans les évangiles. Il y a là un style à adopter et à adapter, à imiter et à inventer, pour vivre de la manière de Dieu d'être au monde. Et notamment cette manière particulière de sentir avec autrui, de remettre autrui dans le lien, dans la relation, qu'est la compassion du Christ.

Agata ZIELINSKI