

Université de Toulouse Jean Jaurès

UFR Lettres, Philosophie, Musique – Département de Philosophie

LES ENJEUX DE L'EMPATHIE

SELON EDITH STEIN

Mémoire présenté par M. NATALI Benoît,
Pour l'obtention du master 2 de philosophie
Spécialité "Héritages et Pratiques Contemporaines de la Philosophie"
Sous la direction de Mme SERBAN Claudia

Toulouse, juin 2016

1. Introduction

Ce mémoire de Master 2 a pour but de faire connaissance avec la philosophie d'Edith Stein (1891-1942) par le biais d'une question fondamentale de son anthropologie, à savoir celle de l'empathie ou de l'intersubjectivité. La référence textuelle de ce mémoire sera sa thèse de doctorat sur le problème de l'empathie (*Einfühlung*). Edith Stein a soutenu cette thèse en 1916, elle a été publiée fin 2012 en traduction française avec comme titre *Le problème de l'empathie* (traduction Michel Dupuis et Jean-François Lavigne).

Dans l'introduction à la thèse de Stein, Michel Dupuis écrit :

Ce travail personnel de la jeune assistante de Husserl a été trop longtemps oublié. Il mérite pourtant l'attention des phénoménologues d'aujourd'hui, au moment où ceux-ci redécouvrent les promesses et les difficultés d'une phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité.¹

Si de nombreuses études ont été faites autour des notions de personne et d'éducation chez Stein, nous avons rencontré peu de littérature secondaire directement liée au problème de l'empathie et de sa thèse. Nous avons ainsi cherché davantage à interroger le texte lui-même à partir de l'approche phénoménologique que Stein pouvait avoir, en tant que disciple de Husserl, au moment de la rédaction de sa thèse. Au cours de la rédaction de ce mémoire nous avons découvert les "promesses" du texte de Stein : certaines de ses intuitions nous ont semblé en écho avec une partie de la phénoménologie contemporaine, en particulier celle de Michel Henry. Ce texte nous apparaît en outre fondateur de son approche phénoménologique de l'Etat qui sera l'objet de notre thèse.

Pour étudier la thèse de Stein nous avons choisi plusieurs axes de lectures dans le but de comprendre la manière dont elle pense l'individu et la communauté, concepts clés qui seront à la base de sa réflexion sur l'Etat.

Nous essaierons dans un premier temps de comprendre pourquoi, à la différence de Scheler, élève lui aussi de Husserl, Stein reste fidèle à la méthode phénoménologique pour comprendre

¹ STEIN, Edith, *Le problème de l'empathie*, traduction de M. DUPUIS et J-F LAVIGNE, Paris, éd. Ad Solem-Cerf-Carmel, 2012, Introduction, p. 11.

ce qu'est un acte d'empathie. Alors que de nombreux étudiants trouvent dans la phénoménologie de Husserl et dans le mot d'ordre "*Zu den Sachen selbst*" la voie d'un retour à la question de l'être tel qu'il se donne indépendamment de la conscience qui le vise, la méthode phénoménologique se voit au contraire reprocher de conduire à un nouvel idéalisme qui fonde la présence du monde et de l'être dans l'intentionnalité de la conscience. Stein écrit ainsi dans son autobiographie *Vie d'une famille juive* :

Les *Recherches logiques* avaient fait surtout impression parce qu'elles apparaissaient comme une prise de distance radicale face à l'idéalisme critique d'inspiration kantienne et néo-kantienne. On y vit une "nouvelle scolastique" parce que l'attention se détournait du sujet pour se porter vers les choses: le processus de connaissance semblait à nouveau un acte réceptif, qui recevait sa norme des choses elles-mêmes, et non pas - comme dans le criticisme - un choix déterminé qui notifiât sa norme aux choses. Tous les jeunes phénoménologues étaient des réalistes convaincus. Les *Idées* contenaient en revanche quelques tournures de la pensée du maître qui donnaient l'impression qu'il voulait amorcer un retour vers l'idéalisme (...) C'était l'amorce de l'évolution qui l'amena de plus en plus à considérer comme le noyau central de sa philosophie ce qu'il appela 'l'idéalisme transcendantal' (et qui ne recoupe pas l'idéalisme transcendantal des écoles kantienne), et à concentrer toute son énergie à en établir les bases philosophiques: un chemin sur lequel ses anciens élèves de l'école de Göttingen ne purent le suivre, à sa grande douleur comme à la leur.²

Pourquoi Stein ne perçoit-elle pas dans la méthode phénoménologique un retour à l'idéalisme, méthode à laquelle elle restera fidèle par la suite ? Pour répondre à cette question il nous faudra montrer comment elle surmonte l'opposition du réalisme et de l'idéalisme à partir précisément de la méthode phénoménologique.

La critique des phénoménologues réalistes repose sur une confusion entre la facticité de l'être et sa présence mystérieuse qui excède la conscience. Ce que la réduction phénoménologique met entre parenthèse est l'être comme facticité, le fait qu'il existe quelque chose: le quelque chose n'existe de fait que dans la relation à un vécu de la conscience qui s'y rapporte de façon intentionnelle. Mais la phénoménologie ne rend pas impossible une ontologie qui pose l'être non dans sa facticité mais comme "présence" mystérieuse qui excède la conscience, ce que l'analyse du phénomène de l'empathie va permettre à Stein de mettre en évidence.

Appliquée au problème de l'empathie, la réduction phénoménologique permet une double considération: celle de la possibilité de la donation de l'être des choses à une conscience - comment autrui m'est-il donné, comment apparaît-il à la conscience ? -, mais aussi la possibilité de la présence d'un être conscient (comment suis-je présent à moi-même ?) et de

² STEIN, Edith, *Vie d'une famille juive*, traduction C. et J. Rastoin, Genève, Ad Solem-Cerf, 2001, pp. 294-295.

l'être de l'autre, présence qui ne se réduit pas à la facticité d'un être-là mais excède, par sa donation elle-même, toute visée intentionnelle (autrui est ainsi appréhendé, la transcendance de son être se manifestant dans l'impossibilité de le saisir directement, seulement par analogie).

Dans un deuxième temps nous essaierons de comprendre ce qu'est un acte d'empathie à partir d'un exemple tout simple que propose Edith Stein :

Un ami vient vers moi et me raconte qu'il a perdu son frère et j'aperçois [*gewahre*] sa douleur. Qu'est-ce donc que cet apercevoir ?³

Comment arrivons-nous à partir de signes extérieurs (par exemple des mots) à nous rendre compte spontanément d'un état intérieur de la personne (par exemple la douleur) ? Pour répondre à cette question, il nous faudra montrer comment Edith Stein réussit à éviter deux écueils : d'un côté une empathie qui serait fusion entre deux personnes (je me confonds avec mon ami dans sa douleur) et de l'autre côté une empathie qui ne serait que renvoi à ma propre expérience sans atteindre l'expérience d'une autre personne (je fais le lien avec ma propre expérience de la perte d'un proche). Quelle est donc l'empathie qui permet à la fois de rejoindre l'expérience de l'autre et de garantir son altérité ?

A partir de ce questionnement, il sera possible, dans un troisième temps, d'aborder une question phénoménologique fondamentale, celle de la constitution de la personne humaine, que Stein aborde dans les deux dernières parties de sa thèse. Comment se constituent les personnes humaines à travers les actes d'empathie avec une vie intérieure, un caractère, des facultés, voire un 'noyau de la personne' absolument unique ? La question de l'intersubjectivité s'articule alors avec celle de l'objectivité du monde, prolongeant ainsi les intuitions de Husserl :

La question était maintenant de savoir sur quel sujet je voulais travailler. Cela ne me mettait pas dans l'embarras. Pendant son cours magistral sur 'Nature et esprit', Husserl avait dit qu'un monde extérieur objectif ne pouvait être appréhendé qu'intersubjectivement, c'est-à-dire par une pluralité d'individus connaissant, communiquant les uns avec les autres. Une expérience des autres individus était donc préalablement requis. Husserl appelait cette expérience *Einfühlung* en lien avec les travaux de Theodor Lipps, mais il n'explicitait pas en quoi elle consistait. C'était donc une lacune à combler : je voulais explorer ce qu'était l'*Einfühlung*. Cela ne déplut pas au maître. Toutefois, à l'instant même j'eus encore une pilule amère à avaler : il exigeait que je mène mon travail en confrontation directe avec Theodor Lipps.⁴

³ STEIN, Edith, *Le problème de l'empathie*, II, § 2, p. 23.

⁴ STEIN, *Vie d'une famille juive*, p. 351.

Comme le souligne Stein dans ce texte à propos de la pensée de son maître, le monde extérieur ne devient pas objectif par la communication des personnes mais, du point de vue de la connaissance, le monde se montre objectif dans la mesure où nous nous confrontons à l'autre: le monde est accessible à plusieurs: chacun a sa manière peut se tourner vers les mêmes objets du monde extérieur.

Mes vécus sont bien des vécus subjectifs propres différents des vécus des autres mais ont le même contenu par rapport à l'objet visé: on peut viser le même objet et on peut donc en parler. Pour comprendre le monde à plusieurs, il faut l'expérience des autres en tant que personnes. Mais je ne vois pas les autres comme objets; je perçois qu'il y a des sujets avec qui je vais entrer en contact. Il y a présence de sujets; il y a appréhension: je perçois de façon extérieure (sensible) mais en même temps j'appréhends l'intérieur d'une personne, le fait qu'elle n'est pas seulement objet mais aussi sujet.

Dans un quatrième temps nous confronterons la conception steinienne de l'empathie à celle de Scheler afin de mieux saisir la fécondité de la méthode phénoménologique et les impasses d'un "empirisme" fondé sur la valorisation du sentir. La thèse de Stein se présente comme une discussion critique avec la philosophie de Scheler dont elle perçoit avec lucidité certaines impasses :

J'avais beau saisir au vol le plus de pistes de réflexion possible, une chose me déplaisait vraiment beaucoup: le ton avec lequel on parlait de Husserl. Naturellement Scheler était lui aussi un adversaire résolu de l'idéalisme et il en parlait d'un ton presque condescendant (...) Scheler soulignait à chaque occasion qu'il n'était pas l'élève de Husserl mais qu'il avait découvert indépendamment de lui la méthode phénoménologique (...) Husserl se donnait le plus grand mal pour nous inculquer une objectivité rigoureuse qui allait au fond des problèmes, une "honnêteté intellectuelle radicale". Au contraire, la manière que Scheler avait de lancer des pistes de réflexions géniales sans les développer de façon systématique en jetait plein la vue et séduisait.⁵

Alors que la phénoménologie permet à Stein de fonder la consistance de la personne comme présence à soi sur le mode d'une donation originaire (auto-affection du sujet donné à lui-même comme sujet du vivre), le "réalisme" de Scheler conduit celui-ci à osciller entre deux attitudes contradictoires: d'un côté il pose la conscience et l'autonomie de l'homme comme source de sa transcendance par rapport à une nature, introduisant par là une scission entre

⁵ Id., p. 305.

l'esprit et la matière, entre moi et l'autre; d'un autre côté il pose la nécessité de rétablir l'unitotalité d'une nature dont l'harmonie ne peut se manifester que par l'effacement de la conscience. Oscillant donc entre la sympathie (distance et différence la rendant possible) et la fusion affective (fabrication d'une unitotalité), Scheler identifie l'être à la mobilité, au devenir, au flux d'une vie dont l'essence ne consiste que dans un processus de différenciation interne à celle-ci. En ce sens la substantialité de la conscience de soi apparaît comme ce qui brise l'harmonie universelle de la nature. A l'inverse, Edith Stein affirme avec force la substantialité de la personne dont la conscience de soi échappe à toute tentative de naturalisation. L'empathie est ce qui permet à la conscience de s'ouvrir à l'altérité de tout sujet étranger à la conscience (ce sujet pouvant être Dieu ou un animal), ouverture qui rend possible l'existence d'un monde objectif.

Cinquièmement, enfin, seront thématisées quelques questions abordées seulement en marge par Stein : Est-il possible de connaître Dieu par empathie ? Qu'en est-il de l'empathie par rapport à des animaux ? Y a-t-il des illusions dans l'empathie et comment les prévenir ?

Les réponses à ces questions au cours du mémoire permettront de comprendre l'originalité de la pensée de Stein par rapport au problème de l'intersubjectivité, concept qui lui servira pour aborder le problème des communautés humaines et de leur rapport à l'Etat. Comme l'affirme M. Dupuis dans l'introduction à la thèse de Stein,

C'est de l'homme réel qu'il s'agit en effet, de l'homme toujours déjà engagé dans sa situation intersubjective, et donc toujours déjà confronté à l'énigme de la rencontre : exposé à l'autre et peut-être le comprenant.⁶

C'est dans cette perspective que nous avons tenté d'analyser cette thèse, modestement et avec les limites d'un travail qui demanderait d'interroger davantage la tradition philosophique dans laquelle Stein s'inscrit.

⁶ STEIN, *Le problème de l'empathie*, Introduction, p. 10.

2. La méthode phénoménologique

2.1 L'utilité de la méthode

Pourquoi Edith Stein s'efforce-t-elle d'appliquer la méthode phénoménologique à la question de l'empathie ? Pourquoi se donne-t-elle comme "première tâche" de considérer ce phénomène en lui-même, d'en "étudier l'essence" par la "réduction phénoménologique"⁷ ?

Stein voit d'abord dans la phénoménologie une science en un sens plus radical que les autres sciences : "le but de la phénoménologie, c'est la clarification et ainsi l'ultime fondation de toute connaissance"⁸. Toute connaissance s'appuie en effet sur "l'expérience naturelle"⁹, c'est-à-dire sur ce qui est donné immédiatement à la conscience comme un fait. Le fait est le phénomène en tant qu'il est posé là, face à une conscience qui interroge le contenu même du phénomène. La connaissance interroge donc ce qui est donné à même la donation du phénomène mais n'interroge pas la "donation en elle-même" du phénomène, c'est-à-dire ce qui fait que quelque chose comme un phénomène puisse apparaître. Toute connaissance s'occupe du phénomène considéré du point de vue de son contenu (le phénomène comme un fait) elle traite du "processus d'effectuation de cette donation, de ses effets et de sa légitimité"¹⁰. Cela signifie que la connaissance interroge la manière dont un phénomène affecte la conscience, c'est-à-dire pose ce phénomène comme un objet (ce qui fait face à la conscience) qui agit (produit de effets) sur la conscience.

Si la connaissance s'occupe du phénomène du point de vue du contenu, elle n'interroge pas l'essence même du phénomène, ce qui fait que quelque chose comme tel puisse apparaître à la conscience, ce qui fait d'un phénomène un phénomène. C'est pourquoi la connaissance se situe dans l'horizon d'un monde qu'elle présuppose comme donné de façon objective, extérieure à la conscience. Le problème de la connaissance devient alors non le "comment" de ses contenus mais la manière dont un contenu agit sur la conscience qui s'y rapporte, c'est-à-

⁷ STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 1, p. 19.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

dire celui de la relation causale entre les objets posés comme extérieurs à la conscience et les représentations que la conscience se fait de ses objets à l'intérieur d'elle-même.

Toute connaissance se présente donc comme empiriste au sens où elle part de l'expérience naturelle, c'est-à-dire des faits, des contenus mêmes des phénomènes qui se donnent à la conscience par un processus causal dont l'interprétation devient elle-même problématique: "la recherche dans les sciences de la nature est passible de multiples interprétations (dans les philosophies matérialiste ou idéaliste par exemple)"¹¹. Une philosophie matérialiste qui interroge le "comment" de la connaissance des phénomènes données dans l'expérience aura tendance à considérer les objets extérieurs comme dotés d'une existence matérielle indépendante de la conscience et produisant en elle des données hylétiques; une philosophie idéaliste aura tendance à considérer la conscience comme ce qui produit des représentations ou données eidétiques indépendantes des objets extérieurs. L'expérience devient alors le résultat de la réceptivité d'une conscience passive ou celui de son activité.

Il s'agit donc, pour la phénoménologie, de clarifier ce qui se joue dans l'expérience naturelle, c'est-à-dire de considérer ce qui rend possible les phénomènes eux-mêmes, objets des sciences de la nature. L'idée même de nature présuppose la position dans l'existence des objets extérieurs à la conscience qui se donne pour tâche de connaître le contenu particulier de ces objets. Ils se présentent ainsi comme des objets physiques dont la matière affecte la conscience par des impressions sensibles, impressions qui sont l'effet des qualités objectives de ces objets. Mais comment rendre raison du fait que ces impressions sont bien l'effet de qualités objectives si la conscience n'a pas déjà en elle l'idée même de ce que doit être cet objet ? De même on pose l'existence d'objets psychiques que sont les représentations de la conscience, objets dont l'existence dépend ou non de celle des objets physiques.

Prenons l'exemple d'une tasse de café sur la table : la tasse de café posée sur la table se montre à moi, apparaît comme ce qui est donné immédiatement à moi dans une expérience naturelle. Je peux alors interroger le contenu de ce donné en m'intéressant à la forme de la tasse, à sa couleur, à la matière dont elle est faite. Cette tasse de café se présente à moi comme extérieure à moi, comme ce qui est posé là devant moi, comme objet de mon investigation. Je peux, en

¹¹ *Ibid.*

philosophe, me demander d'où vient la manière dont je me représente cette tasse : pourquoi apparaît-elle ainsi et pas autrement ? D'où vient la représentation que j'en ai ? Ai-je déjà en moi une idée de la tasse dont celle-ci ne serait qu'une réalisation effective parmi d'autre (copie d'un modèle) ou est-ce que l'idée que j'en ai n'est qu'une copie des impressions qu'elle produit en moi ?

Dans l'exemple de la tasse de café sur la table on voit bien que si la tasse sur la table se montre à moi (le mot "phénomène" vient du grec *phainestai* qui signifie se montrer), ni la tasse ni la table n'ont par elles-mêmes la capacité de s'apporter dans leur condition de phénomènes. Si je peux interroger la manière dont elles se montrent à moi, je peux encore interroger la possibilité même que quelque chose en général puisse apparaître comme tel : d'où vient le pouvoir que quelque chose comme tel puisse apparaître à la conscience avant même toute recherche possible sur elle ? La tasse de café est incapable d'apparaître de son propre fait, dans son contenu de phénomène. Si elle est indépendamment de la conscience qui la vise, elle n'apparaît dans son contenu de phénomène que pour une conscience qui la fait apparaître comme telle. Le fait même qu'elle apparaisse suppose le pouvoir de faire apparaître de la conscience. La possibilité même de connaître sur le mode de la sensation ou de l'intellection une chose (ce que je peux voir de la tasse, l'idée que je peux m'en faire) présuppose le pouvoir même de faire apparaître cette tasse.

La phénoménologie cherche donc à fonder les sciences qui décrivent les contenus des phénomènes de façon empirique, à partir du pouvoir dévoilant de la conscience qui donne à "voir" les phénomènes dans leur essence. C'est pourquoi la phénoménologie se donne comme méthode la mise en doute des résultats des sciences afin de considérer que la donation elle-même des choses, la manière dont elles nous sont données dans une intuition de leur essence propre. Pour comprendre autrui il faut ainsi interroger la manière dont il se donne lui-même dans l'expérience que nous pouvons avoir de son altérité avant même de ne considérer que son apparaître visible dans la perception sensible:

Pour atteindre ce but, elle (la phénoménologie) elle exclut de ses considérations tout ce qui, d'une façon quelconque, est douteux - ce qui se laisse, d'une manière ou d'une autre supprimer. Tout d'abord elle ne fait aucun usage d'un quelconque résultat d'une science quelconque: cela va de soi puisqu'une science qui veut être l'ultime clarification de toute connaissance scientifique, ne peut par ailleurs s'appuyer sur une science déjà existante: elle doit au contraire se fonder en elle-même. S'appuie-t-elle alors sur l'expérience naturelle? Pas du tout (...) C'est ainsi que tombent sous le coup de la mise hors-circuit ou de la réduction l'ensemble du monde qui

nous entoure, le monde physique comme le monde psycho-physique, les corps aussi bien que les âmes des hommes et des animaux (en incluant la personne psychophysique du chercheur lui-même).¹²

La mise en doute du monde des âmes et des corps permet ainsi de mettre en évidence l'apparaître pur, c'est-à-dire la possibilité même de tout apparaître: une chose n'existe que pour une conscience qui la fait apparaître et se la donne comme objet d'une visée. Saisir l'essence même de tout phénomène signifie interroger ce qui fait d'un phénomène un phénomène, ce qui fait que quelque chose puisse apparaître comme tel. C'est pourquoi l'intuition est l'acte spécifique de la conscience intentionnelle qui se donne un objet comme tel. L'intuition est le pouvoir originel de la donation, de l'apparaître. La mise en phénoménalité ou position dans l'existence de l'objet consiste dans le mouvement par lequel l'intentionnalité se jette hors de soi vers ce qui se trouve dès lors posé devant son regard, l'objet transcendant ou corrélat intentionnel. La conscience a le pouvoir de faire voir, de poser devant elle un objet, de le rendre visible. Mais cette intuition de l'objet doit être remplie. Si l'objet se donne comme unité de sens, il demeure vide de signification, il ne représente rien pour la conscience tant que cette intuition de l'objet n'est pas remplie.

Dans l'exemple de la perception d'un cube¹³ Husserl montre ainsi que seule une des faces du cube est aperçue par moi dans une évidence incontestable tandis que les autres ne sont que visées sans être réellement données. Toute intuition remplie (immédiateté et présence) s'entoure d'un horizon d'apparitions potentielles. Toute présence effective s'entoure d'un horizon de non présence ou présence virtuelle. Parce que l'intentionnalité vise, au-delà du donné, le non-donné, elle n'est jamais un acte isolé, mais s'inscrit dans un procès de connaissance dont la téléologie immanente est d'accroître sans cesse le champ du voir. La connaissance se présente comme une succession d'actes de voir.

Si je peux mettre en doute ce qui est donné, posé dans l'existence (possibilité de l'illusion), je ne peux pas mettre hors-circuit "mon vivre de la chose (la saisie percevante, remémorante ou de n'importe quelle autre espèce) avec son corrélat, le "phénomène de chose" complet (l'objet se donnant comme identique dans de multiples séries de perceptions ou de souvenirs)"¹⁴

¹² *Id.*, pp. 19-20.

¹³ HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, traduction Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Paris, Vrin, 1996, II, § 17, p.75.

¹⁴ STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 1, p. 20.

Il ne s'agit pas de saisir les phénomènes "chacun en particulier et d'explicitier tout ce qui reste en eux d'implicite, en suivant les tendances impliquées dans la simple possession du phénomène; il s'agit au contraire de pénétrer jusque dans leur essence"¹⁵. Le regard du phénoménologue ne se porte donc pas sur le contenu particulier de ce qui est donné de façon explicite (ce qui est donné de façon immédiate et présente d'une évidence) ou implicite (ce qui est donné de façon virtuelle, non présente mais comme possible). Il porte sur la possibilité même d'une telle investigation du donné, sur la possibilité même de percevoir en général, abstraction faite de toute perception particulière. L' "abstraction idéatrice"¹⁶ signifie l'abstraction de tout contenu particulier de la perception afin de saisir le mouvement même par lequel est rendue possible la perception en tant que telle: une chose n'est perçue comme donnée que pour une conscience qui se donne cette chose comme l'objet d'une perception en général. Le phénomène même de la chose est lié au pouvoir de phénoménalité de la conscience.

2.2 La distinction Moi pur/moi empirique

De cette méthode phénoménologique Stein tire une première conséquence quant à la possibilité de connaître quelque chose comme le moi. Il lui faut ainsi distinguer le moi pur du moi empirique. Je peux chercher à me connaître comme n'importe quel phénomène en tant que je m'apparais à moi-même dans une extériorité qui fait de moi un objet visible. Je peux me percevoir comme l'objet possible d'une considération éidétique comme n'importe quel phénomène : "Chaque phénomène est la base exemplaire d'une considération éidétique"¹⁷. Je deviens ainsi l'objet d'une visée de ma propre conscience, je me constitue comme l'objet des sciences de la nature qui étudie mes propriétés. Mais, en vertu de la méthode phénoménologique, je peux mettre en doute l'existence même de ce moi empirique, du moi comme donné de l'expérience naturelle que je peux avoir de moi-même : "Tout mon passé pourrait avoir été rêvé, il pourrait être illusion de la mémoire; il est donc sujet à la mise hors circuit; il ne reste donc objet de considération que comme phénomène"¹⁸. La phénoménologie ne considère pas le moi empirique mais le moi pur, le "sujet vivant qui considère le monde et

¹⁵ *Id.*, p. 21.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

ma propre personne en tant que phénomène"¹⁹. Le sujet vivant n'est rien d'autre que le sujet du vivre en tant qu'il s'éprouve lui-même comme pouvoir de considérer le monde (intentionnalité). Stein insiste sur ce point : "je suis dans le vivre et seulement en lui, et aussi indubitable et ineffaçable que lui-même"²⁰. Avant toute intentionnalité, pouvoir de considérer le monde comme "champ infini de recherche pure"²¹, il y a ce qui est le plus originaire, le fait même d'exister comme moi vivant. Le moi pur est le moi qui se vit lui-même comme moi vivant, qui s'éprouve lui-même comme un Je peux. Cette épreuve de soi par laquelle le moi se vit comme sujet d'un vivre est autre chose que le simple fait d'exister dans le monde: le moi pur se vit comme Je peux, vivant d'une vie qui est en ce sens propre à un Soi.

Stein souligne l'ipséité du Moi pur lorsqu'elle définit son individualité :

Nous avons toujours parlé du Moi pur comme du sujet du vécu, sans qualité et indescriptible de toute autre façon (...) Que signifie cette individualité ? Tout d'abord seulement que le Moi est lui-même et pas autre chose. Cette ipséité est vécue, elle est le fondement de tout ce qui est mien.²²

La méthode phénoménologique permet de mettre en évidence le pouvoir dévoilant du sujet qui fait de l'extériorité la loi de l'être: la conscience donne à chaque chose, par l'extériorité par rapport à soi, la possibilité d'être en se manifestant. Moi-même je n'échappe pas à cette loi: je ne suis que pour autant que je me manifeste et je ne me manifeste que pour autant que je suis aussi traversé par cette extériorité universelle. Mais précisément la possibilité d'être quelque chose, ce moi empirique, n'est possible que parce que se tient, à même cette extériorité, un sujet vivant qui se vit comme je peux dans une dimension d'intériorité radicale qui seule fonde l'extériorité comme telle et la possibilité d'une connaissance de soi comme moi empirique. La possibilité de s'extérioriser, de s'objectiver n'est possible que sur le fond d'une intériorité du Moi pur qui se vit comme ipséité.

Stein tient aussi à souligner les différents niveaux d'individualité de l'être humain. En tant que moi empirique ou unité psycho-physique je deviens l'objet d'une visée intentionnelle qui manifeste mon individualité physique et psychique. Je deviens ainsi l'objet d'une description scientifique, qui par une succession de voirs ou perceptions, qualifie mon moi, ce que je suis en tant qu'objet d'un savoir. Ce savoir du moi que je suis présuppose l'intentionnalité d'une

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Id.*, p. 20.

²² *Id.*, III, § 1, p. 74.

conscience qui s'épuise à me saisir dans une série de perceptions qui extériorise le moi comme tel, l'objective dans une description et qualification psycho-physique. Je me présente ainsi comme porteur de telle ou telle particularité physique, de tel ou tel caractère psychique (tempérament).

Mais ce savoir du moi se distingue radicalement du savoir de soi qui repose sur l'épreuve que le Moi fait de lui-même comme sujet d'un vivre: je suis donné à moi-même comme sujet vivant. Cette épreuve de soi échappe à toute visée intentionnelle qui fonde la description psycho-physique du moi et en même temps atteste l'intériorité d'un Moi qui se donne d'abord comme sujet de vécus et non comme objet ayant des vécus.

La méthode phénoménologique permet donc de mettre en évidence la conscience même du Moi pur qui peut se percevoir de façon immanente: la conscience se perçoit elle-même et cette perception de la conscience par elle-même est immédiate et adéquation. Alors que le propre de la chose perçue par la conscience intentionnelle consiste en son inadéquation, ce qui caractérise la perception de la conscience par elle-même, c'est sa parfaite adéquation car le voir et le vu coïncident intégralement et absolument. La perception immédiate que le Moi pur a de lui-même est une évidence absolue. Il faut donc distinguer entre :

- l' inadéquation caractérisant la chose perceptive qui implique qu'elle puisse ne pas exister, implique sa contingence
- l'adéquation absolue, l'évidence nécessaire et sans faille de la conscience à elle-même, qui implique la nécessité de son existence. La conscience existe nécessairement et ne dépend d'aucune autre existence que la sienne: elle est un absolu.

Faut-il dès lors distinguer de façon radicale entre deux régions, celle de la conscience du Moi pur et celle du moi empirique (individu psycho-physique) comme simple chose, objet d'analyse des sciences de la nature ?

En réalité le moi empirique comme toute chose de la nature dépend du Moi pur et de l'intentionnalité de la conscience. Ce que je suis de façon individualisée comme unité psychophysique dépend de la manière dont le Moi habite son corps, s'y rapporte de façon vivante dans un mouvement d'intentionnalité par lequel il s'y manifeste. Il n'y a donc pas de

Moi pur ou absolu séparé du corps dans lequel il manifeste ses pouvoirs dont l'intentionnalité l'ouvre au monde et qui constitue l'horizon même à partir duquel il déploie son intériorité.

Le mouvement même de l'intentionnalité par lequel le Moi pur se constitue de façon empirique comme ce moi là qui existe comme objet possible d'une visée intentionnelle théorique (celle des sciences de la nature) est celui du flux des vécus:

Nous pouvons prendre le Moi en un second sens, en tant qu'unité d'un flux de conscience (...) Nous trouvons (le) vécu (...) non pas à l'état isolé, mais sur fond d'un flux de vécus, donnés avec une clarté et une netteté plus ou moins grandes.²³

Le flux de la conscience est celui du Moi pur qui se vit comme lui-même, s'atteste comme Soi (ipséité) dans ses vécus qui manifestent ses pouvoirs. Alors que dans la conscience de soi immédiate le Moi pur se manifeste, se donne à lui-même comme sujet (ce qui ouvre la possibilité d'une intériorité), dans le flux des vécus le Moi objective ses pouvoirs, son essence (ce qu'il est) et devient ainsi le sujet possible d'un discours théorique qui manifeste ce qu'est ce Moi individuel ainsi constitué dans le monde.

Ce flux des vécus suppose la conscience interne du temps puisque le Moi glisse d'un vécu à l'autre par l'intentionnalité qui n'est rien d'autre que la forme par laquelle le Moi pur se projette au-devant de lui-même (se rend présent à lui-même à même son vécu) pour constituer le monde comme corrélat de ses pouvoirs. Par le souvenir le Moi pur se rapporte à lui-même comme ayant été : le vécu présent est donné à même l'intentionnalité du souvenir par lequel le Moi se rapporte à lui-même comme ayant été (rétention du Moi pur). Par l'anticipation le Moi pur se rapporte à lui-même comme ayant encore à être : le vécu présent est donné à même l'intentionnalité de l'anticipation par laquelle le Moi se rapporte à lui-même comme ayant encore à être (protention).

Dans le devenir immanent de son propre vivre l'ipséité du Moi pur se manifeste à travers celle de ses pouvoirs par lesquels il se rapporte de façon transcendante au monde qu'il constitue dans une teneur propre, différente de celle des autres flux de consciences des sujets autres que lui :

²³ *Id.*, III, § 2, p. 76.

C'est (...) grâce à leur teneur en vécus que les flux de conscience sont qualitativement différenciés. Cependant, même avec cette particularisation qualitative, nous n'avons pas encore atteint ce qu'on entend généralement par Moi individuel ou individu.²⁴

En quoi cette distinction entre le Moi pur et le moi empirique permet-elle de mieux saisir le phénomène de l'empathie?

En mettant en évidence l'existence du Moi pur la phénoménologie montre que dans le phénomène de l'empathie ce qui est donné n'est pas seulement un autre moi qui se différencierait de moi par des particularités qualitatives de type psycho-physique, mais que cet autre moi n'existe que pour un Moi pur radicalement distinct du mien qui le constitue de façon originaire à même le flux de ses vécus.

Il n'en vient, naturellement, à se démarquer d'un autre que si un autre est donné. Celui-ci, tout d'abord, n'est pas distingué qualitativement de lui - vu qu'ils sont tous deux sans qualité-, mais uniquement par le fait qu'il est justement un autre. Et cette altérité se manifeste dans la manière d'être donné; il se révèle comme un autre que moi, en ce qu'il m'est donné autrement que moi: c'est pourquoi il est "Toi"; mais il se vit comme je me vis et c'est pourquoi le Toi est un autre Moi.²⁵

Dans l'acte d'empathie le Moi pur ne saisit pas seulement l'autre comme l'objet d'une visée intentionnelle et perceptive (la manière dont l'autre m'est donné de façon subjective à travers les différents apparaître que le pouvoir intentionnel rend possible) mais l'apprécie comme ce Toi, comme sujet d'un vivre dont l'intériorité comme telle échappe à toute extériorisation directe ou objectivation d'un voir. Le Toi est reconnu comme tel (apprésenté) de façon immédiate dans l'acte même de l'empathie (une altérité est donnée à même ce qu'elle donne d'elle dans son corps qu'elle anime) mais ce Toi ne peut être connu qu'à même ce qu'il laisse saisir de lui dans son corps. C'est à partir de ce qu'un Moi peut saisir de façon subjective (à partir de son propre pouvoir d'objectivation) du Toi que se manifeste une connaissance indirecte de cette altérité qui demeure transcendante, dans l'immanence même de son vivre, à toute saisie perceptive de sa mondanéité. Ce que le Moi peut saisir d'un Toi sont ses pouvoirs que manifestent son corps dans le monde que le Moi peut constituer de façon objective. La connaissance de l'autre repose donc sur une saisie analogisante par laquelle cet autre manifeste les mêmes pouvoirs que les miens mais dans une teneur de vécu différente de la mienne. Cette différence de teneur des vécus tient à la manière dont le Toi et le Moi habitent

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Id.*, III, § 1, pp. 74-75.

leur corps. Il n'y a de Toi que pour un Moi qui s'éprouve comme autre que cet autre qui se donne à lui dans l'acte d'empathie :

Le Moi ne fait pas l'expérience d'une individualisation du fait qu'un autre vient à sa rencontre, mais son individualité (...) son ipséité vient à se démarquer face à l'altérité de l'autre.²⁶

L'individualisation est bien le processus immanent par lequel le Moi pur se mondanéise comme Moi individuel (par le mouvement vécu de ses propres pouvoirs qui l'ouvre au monde). En revanche le Moi pur se manifeste dans son individualité, comme Soi (individualité ontologique distincte de celle constituée dans le processus d'individuation) à partir de l'acte d'empathie par lequel il reconnaît la présence d'une altérité de l'autre (un autre Soi).

2.3 Phénoménologie et psychologie

A partir de cette distinction entre le Moi pur et le moi empirique, Edith Stein peut aborder le problème de la connaissance d'autrui en distinguant l'approche de la psychologie et celle de la phénoménologie. Alors que la psychologie se présente comme une science décrivant de façon empirique les états de la conscience du moi, ses vécus psychiques, la phénoménologie tente de comprendre la donation même du vivre d'autrui que Stein va définir à partir de la notion d'empathie.

Stein s'efforce donc de définir l'empathie de façon phénoménologique en se détachant de l'approche psychologique qui a tendance à la confondre avec un phénomène d'identification à l'autre.

Dès le début du chapitre II Edith Stein met en lumière ce qui est présupposé dans tout discours sur l'empathie : "des sujets étrangers et leur vivre nous sont donnés".²⁷

De façon classique en effet le terme empathie "désigne la capacité de s'identifier à autrui, de ressentir ce qu'il ressent. »²⁸, ce qui implique que l'empathie n'est possible que si un sujet

²⁶ *Id.*, p. 75.

²⁷ *Id.*, II, § 1, p. 19.

étranger au mien est présent. Lorsque par exemple le médecin est seul dans son cabinet, vide de patient, l'empathie n'est pas possible puisqu'il n'a affaire qu'à la perception des choses inertes que sont les instruments médicaux qui remplissent son cabinet. La perception habituelle de ces choses donne ainsi le sentiment d'une familiarité qui tranche avec l'étrangeté du sujet "patient" qui entre dans le cabinet du médecin. A même le corps de ce patient qu'il examine, le médecin "voit" en même temps plus que ce corps (*Körper*) qu'il perçoit de façon extérieure, sensible, il appréhende le vécu de la douleur du patient. La simple présence du patient met donc le médecin dans une situation d'empathie qui rend possible une relation de confiance par laquelle le patient laisse voir, à même son corps ou les réponses aux questions du médecin, quelque chose de sa douleur. Un médecin ne perçoit donc jamais le patient qu'il examine comme un simple corps (*Körper*) mais comme un corps vivant (*Leib*) dans lequel se dit la douleur qui affecte le patient.

Dans l'attention que le médecin porte au vécu du patient, qui lui est donné dans l'acte d'empathie comme étant son vécu de la douleur, quelque chose est perçu (symptômes du corps matériel) que le médecin cherche à interpréter de façon théorique par son savoir :

Si (le médecin) pose son diagnostic sur la base de ce tableau (clinique) et s'il croit "voir" le carcinome sur les joues jaunâtres et creusées, et la tuberculose aux taches hectiques et à la brillance anormale des yeux, il ne le doit plus à l'empathie, mais au savoir qu'il possède, que ce "tableau clinique" est provoqué par l'action des agents pathogène concernés. Mais le tableau clinique lui-même, la distinction des multiples types pathologiques, qui fonde le fondement de tout diagnostic, c'est la culture, poussée jusqu'à un haut niveau de différenciation, de son don d'empathie, par l'étude appliquée de ce groupe de phénomènes et par un long exercice, qui le lui procure.²⁹

Tout savoir médical sur la douleur du patient suppose l'exercice de ce don d'empathie, sa "culture", une attention au vécu propre de la douleur qui ne se réduit pas aux symptômes corporels qui la manifestent. Le vécu de la douleur se donne d'abord comme absolu à la conscience qui l'éprouve avant d'être l'objet d'un savoir théorique qui interroge sa phénoménalité dans le corps perçu par la conscience intentionnelle qui le constitue comme objet d'une visée théorique.

²⁸ REY, Alain, *Dictionnaire historique de la langue française*, t. 1, Paris, Le Robert, 2000, p. 1222. La définition complète est la suivante : « Empathie n. f., attesté au XXe s., est composé, d'après sympathie, de em- (en-) 'dedans' et -pathie, du grec pathos 'ce qu'on éprouve' [...]. Cette formation semble s'être effectuée en anglais, où empathy est attesté dès 1904, pour traduire l'allemand *Einfühlung*, mot employé par T. Lipps, créateur du concept en psychologie (1903). C'est un terme didactique de philosophie et de psychologie, qui désigne la capacité de s'identifier à autrui, de ressentir ce qu'il ressent. »

²⁹ STEIN, *Le problème de l'empathie*, III, § 5, p. 122.

On comprend dès lors mieux ce que Stein peut reprocher au naturalisme comme au psychologisme. Le naturalisme recherche et présuppose en un sens l'objectivité du monde physique; mais toute connaissance s'épuise dans la saisie objective de la nature qui n'est plus que la somme des objets liés par des lois. Ainsi le médecin, armé de son tableau clinique, ne saisit plus le corps du patient mais un corps objet (*Körper*). Il établit seulement des relations de causalité, des lois, entre les symptômes perçus et les maladies qu'il "croit" voir dans ces symptômes. L'empathie apparaît dès lors comme suspecte de subjectivité, d'affectivité qui nuirait à l'objectivité du diagnostic. Or c'est le contraire qui est vrai: le corps du patient ne devient une chose ou un objet théorique que pour une conscience qui s'y rapporte de façon intentionnelle, l'intentionnalité étant ici théorique. La possibilité même de différencier les symptômes et les maladies qui s'y rapportent supposent une attention empathique au vécu de la douleur du patient qui se donne de façon multiple dans le corps qui la manifeste, la signifie. Le médecin n'est pas neutre ou indifférent à la douleur du patient, il y porte cette attention empathique qui lui révèle la douleur propre du patient dont il doit comprendre les causes pour influencer sur elle. Si l'empathie du médecin porte avant tout sur le bien-être du patient, sa santé, elle n'en demeure pas moins au fondement de la pratique médicale. Elle fonde aussi bien la relation clinique du médecin au patient (comprendre les symptômes) que la relation de confiance (le patient s'en remet à la compétence du médecin pour le soigner). L'empathie est donc indissociable de la recherche causale elle-même car elle en est le fondement:

La possibilité d'adopter un tel point de vue causal est elle-même fondée à nouveau sur l'empathie. En tant que tel, le corps de l'individu étranger est donné comme un membre de la nature physique qui entretient des liaisons causales avec d'autres objets physiques (...) Le corps étranger est vu, comme nous le savons, non comme corps-objet, mais comme corps vivant.³⁰

L'objectivation du corps étranger ne doit pas se concevoir comme une saisie neutre de données hylétiques mais comme une saisie de la conscience elle-même qui le vise comme objet d'un savoir et en même temps le saisit comme corps vivant, celui d'un sujet qu'il s'agit d'accueillir dans son ipséité pour comprendre les causes et les effets de ses vécus propres.

Mais quel rapport entre ce naturalisme et le psychologisme ? Pour ce dernier la conscience n'est qu'un morceau de la nature, elle est ainsi conçue sur le modèle de la chose physique objectivable. Le psychologisme comprend les états de la conscience (représentations,

³⁰ *Id.*, p. 123.

affections) comme des objets de théories qui cherchent à établir des liaisons causales entre les représentations de la conscience et les affections dans lesquelles elle s'absorbe.

Un tel psychologisme est bien une psychologie sans âme au sens où il ne saisit pas ce qui rend possible pour une conscience de se représenter quelque chose ou bien d'éprouver des affections. La possibilité même de concevoir une chose ou d'éprouver de la joie suppose le Moi pur en tant qu'il se vit à travers le flux de ses vécus.

Pour comprendre la psychologie de l'autre, il ne suffit pas d'établir des relations de causalité entre les représentations et les affections (sa tristesse est causée par la perte d'un proche) mais il faut aussi empathiser avec son vécu propre. Pour comprendre les causes de la tristesse de l'autre, il ne faut pas rester extérieur à l'autre en s'en tenant aux données de l'expérience que l'on peut en avoir, il faut entrer dans la profondeur d'un vécu étranger au mien qu'il s'agit de comprendre à partir de ce que l'on peut savoir de la manière dont réagissent les hommes à l'annonce de la perte d'un proche. Il ne s'agit pas de projeter sur l'autre mes propres affections ou représentations par ce dont je trouve en l'autre une ressemblance objective, mais de comprendre à partir de mon propre vécu (ce que je peux savoir) ce que l'autre peut vivre d'une façon qui lui est propre.

Le problème du psychologisme est qu'il n'interroge pas ce qui est présupposé à sa démarche, à savoir que la connaissance de l'autre suppose d'abord la reconnaissance de cette altérité qui demeure extérieure à toute saisie objectivante en tant que Moi pur (absolu). De plus la connaissance que le psychologue peut avoir de cette altérité suppose elle-même un Moi pur qui constitue l'altérité de l'autre comme objet d'un savoir en même temps qu'elle reconnaît par empathie l'irréductibilité de son vivre qu'elle ne peut saisir que dans son "incarnation" ou inhabitation corporelle.

L'empathie ne se réduit pas à une vague sensibilité aux émotions d'autrui, elle est un acte spécifique de la conscience d'un Moi qui se donne autrui comme un Toi dont l'étrangeté tient à son ipséité. L'empathie est l'acte d'accueil d'une conscience passive au sens où autrui se révèle à elle dans une donation non thétique. De même l'empathie englobe toutes les différentes manières dont se donne autrui dans le monde: je peux empathiser avec autrui en

étant sensible à ce qu'il sent, en expliquant les causes de qu'il ressent ou encore en sentant de façon spirituelle les valeurs qui motivent son vouloir.

Pourquoi la phénoménologie est-elle nécessaire au psychologisme et au naturalisme ? Parce qu' elle marque leurs limites qu'elles ne doivent pas transgresser au risque de confondre leur méthode avec une ontologie. En effet, le naturalisme et le psychologisme outrepassent les limites de la science quand ils se confondent avec une thèse ontologique sous-jacente qui identifie toute existence réelle à la seule existence matérielle spatio-temporelle. L'être connu est l'être saisi objectivement sans que soit interrogé le pouvoir même d'objectiver d'une subjectivité. De même autrui est réduit à n'être que ce corps objet, réduisant toute psyché ou intériorité à des fonctions physiques permettant à ce corps de réagir aux excitations du milieu naturel dans lequel il se trouve.

2.4 L'empathie dans les neurosciences

Comme toute science de la nature, la neurosciences courent le risque de prétendre tout expliquer à partir du cerveau comme par exemple la conscience des vécus. Il y a bien, sous-jacent au discours des neurosciences, un matérialisme qui fait passer du discours scientifique à un choix philosophique qui absolutise le domaine de la nature matérielle, dont fait partie le cerveau humain qui expliquerait tout ce qui se passe dans la conscience humaine.

Or peut-on réduire les vécus à des données neurobiologiques ? On peut certes montrer comment le cerveau fonctionne, comment une activité cérébrale change, quelles parties du cerveau sont en activité, mais le scientifique s'occupe du monde matériel et non du monde tel qu'il est vécu: le scientifique n'accède qu'à une certaine réalité, celle de l'apparaître visible, de la corporéité, ce qui suppose qu'il fasse abstraction de la vie et de l'âme qui mettent en mouvement de l'intérieur le corps. Sa recherche se situe seulement à l'intérieur du monde matériel qu'il présuppose comme existant de façon objective. Dire qu'il n'y a pas autre chose que le monde matériel revient à se situer en philosophe et non en scientifique. La vie consciente a bien une base matérielle mais une vie consciente est autre chose que cette base matérielle.

C'est précisément la phénoménologie qui permet de distinguer entre ce qui est donné de façon matérielle comme objet possible d'une approche scientifique et ce qui est donné de façon absolue à la conscience. Il faut par exemple distinguer entre ce qui se passe dans le cerveau et la vie consciente dans l'acte simple de percevoir un arbre : je le vois et quelque chose se passe dans le cerveau, mais une chose est de considérer le vécu même de la perception qui m'est propre et se donne à moi comme mon vécu, une autre en est de considérer les mécanismes neuronaux activés lors de cet acte de percevoir. Quand je vois un arbre, il y a une activité cérébrale mais le scientifique ne peut pas dire ce que c'est d'avoir ce vécu de percevoir un arbre.

Les neurosciences comme la phénoménologie considèrent le même phénomène (ici, l'acte de percevoir l'arbre) mais la première reste extérieur au phénomène lui-même, à sa donation en tant que telle : elle ne considère que les effets d'une telle donation (d'un tel vécu) sur l'activité du cerveau qui constitue l'organe central du corps matériel (*Körper*). La phénoménologie considère le phénomène de la perception en lui-même comme le vécu d'un Moi conscient qui se vit comme percevant un arbre. C'est l'épreuve que je fais de mon propre pouvoir de percevoir qui se manifeste, se donne à voir pour le neurologue qui objective l'acte de percevoir dans l'activité cérébrale.

La conscience n'est donc pas un objet de science. L'homme est bien un esprit incarné au sens où les vécus dépendent du corps, de leur base matérielle mais ces vécus peuvent être considérés en eux-mêmes à partir de la nécessité de poser, au fondement même de ses vécus, l'existence du Moi pur : tout vécu en tant que tel présuppose, dans sa donation, l'existence d'un Moi qui les vit. Le scientifique ne peut donc absolutiser son champ de recherche car il ne peut rendre compte exhaustivement des actes de la vie consciente.

Les neurosciences tentent ainsi de rendre compte du phénomène de l'empathie à partir de l'activité de ce que l'on appelle les neurones miroirs. On retrouve cette idée en particulier dans la théorie des neurones miroirs qui pose qu'il y a un déclenchement des mêmes neurones chez celui qui accomplit une action et celui qui l'observe. On parle alors de simulation incarnée, c'est-à-dire d'une réplique physique, neuronale du mouvement observé. Le mouvement observé renvoie à une possibilité de mouvement de mon propre corps ; ce mouvement peut

alors, à son tour, être imité. Les neurones-miroirs sont donc des neurones qui s'activent lors de l'exécution d'une action autant que lors de son observation par une autre personne.

L'observation de l'action cause chez l'observateur l'activation automatique du même mécanisme neural qui est déclenché par l'exécution de l'action.

Cette similitude de l'activité neuronale chez celui qui accomplit une acte chez celui qui l'observe rendrait possible le phénomène de l'empathie puisque celui qui observe est comme disposé à imiter celui qui exécute l'action en s'y identifiant :

A chaque fois que nous rencontrons quelqu'un, nous sommes implicitement informés de sa similarité avec nous, par ce que, au sens littéral, nous l'incarbons. Les mêmes substrats neuraux s'activent quand nous exécutons des actions ou éprouvons des émotions et des sensations en première personne et quand les mêmes actions et sensations sont vécues par d'autres individus (...) Il y a donc une forme de compréhension directe, en quelque sorte de l'intérieur des autres individus que l'on peut appeler l'accordage intentionnel, permise par l'activation de systèmes neuronaux qui sous-tendent ce que moi et autrui faisons et ressentons.³¹

Cette théorie explicative des neurosciences soulève cependant le problème suivant : y-a-t-il réellement empathie dans ce phénomène de simulation incarnée par lequel celui qui perçoit un autre être humain et s'identifie en quelque sorte à lui, fusionne avec lui dans une identité de comportement qui n'a d'autre cause que l'activation mécanique des mêmes neurones ?

Il nous semble que la théorie des neurones miroirs manque le phénomène de l'empathie car elle part des données de la perception (mouvement perçu) et établit un lien de causalité entre l'effet du mouvement perçu sur celui qui perçoit et l'effet induit par le mouvement de réaction causé par la perception du mouvement d'autrui. Il n'y a pas ici d'aperception d'autrui mais une fusion ou contagion affective par laquelle celui qui perçoit s'identifie au mouvement perçu en effectuant le même mouvement.

Or Stein, bien qu'ignorant l'explication des neurosciences du phénomène de l'empathie, semble d'avance en apporter une réfutation. Elle montre que l'expérience de ce que l'autre perçoit ne peut jamais être faite en propre par un autre qu'autrui, en sorte que l'aperception d'autrui percevant ne peut présupposer la perception en propre de ce qu'autrui perçoit. Comme elle l'affirme à propos de la théorie de l'imitation :

³¹ GALLESE, Vittorio, collectif *Les paradoxes de l'empathie*, Paris, CNRS, 2011.

Cette théorie distingue le vivre propre du vivre étranger uniquement par la liaison à des corps vivants différents; mais en vérité ils sont l'un et l'autre différents en eux-mêmes. En suivant le chemin indiqué, je n'en viens pas au phénomène du vécu étranger mais à un vécu propre, éveillé en moi par la vue du geste étranger.³²

La théorie neuroscientifique qui identifie l'empathie à un processus d'imitation manque le phénomène lui-même faute de distinguer entre le corps matériel et le corps vivant (*Leib*). Le corps vivant n'est pas le corps que j'ai (celui que je peux objectiver dans un acte de connaissance) mais le corps que je suis : le corps que je suis est celui qu'habite le Moi pur. C'est précisément dans l'empathie que j'aperçois, à même la perception que je peux avoir de du corps qu'autrui a (*Körper*), la présence d'un Toi unique qui vit dans ce corps.

Une théorie explicative de l'empathie ne peut donc pas partir de la perception des corps matériels car alors elle ramène l'empathie à un phénomène d'imitation qui n'est rien d'autre que celui de la contagion affective.

Une théorie explicative légitime de l'empathie doit donc partir de l'aperception d'autrui comme telle : dans le phénomène de l'empathie un sujet étranger et son vivre nous sont donnés.

On comprend dès lors comment les neurosciences actuelles, dans la prétention qu'elles ont d'expliquer le phénomène de l'empathie à partir de la découverte des neurones-miroirs, ne font que prolonger la théorie de l'imitation établie en particulier par Lipps que Stein critique déjà comme insuffisante pour rendre compte de ce qu'est l'empathie :

La vision d'un geste éveille en moi l'impulsion instinctive à l'imiter, je le fais - sinon extérieurement, en tout cas bel et bien "intérieurement"; or j'ai en outre l'impulsion à exprimer tous mes vécus; vécu et expression sont si étroitement liés l'un à l'autre que l'apparition de l'un entraîne aussi l'autre après lui. C'est ainsi qu'avec ce geste est co-accomplis aussi le vécu correspondant, mais comme celui-ci est vécu "dans" le geste étranger, il ne m'apparaît pas comme mien mais comme celui de l'autre.³³

Cette théorie de l'imitation présuppose, comme dans le naturalisme et le psychologisme, qu'il n'existe rien d'autre que la réalité matérielle. C'est pourquoi elle n'est rien d'autre que le prolongement d'un empirisme qui ne peut expliquer le rapport à autrui que par un phénomène

³² STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 5, p. 51.

³³ *Id.*, II, § 5, p. 50.

de fusion (identification à l'autre) ou d'isolation (projection imaginaire en l'autre). C'est ainsi, par exemple, que chez Hume l'empathie se confond avec la sympathie :

Quand une affection est infusée par sympathie, elle est d'abord connue seulement par ses effets et par les signes extérieurs de l'attitude et de la conversation qui en transmettent une idée. Cette idée se convertit tout de suite en une impression et elle acquiert un tel degré de force et de vivacité qu'elle devient exactement la passion elle-même et qu'elle produit une émotion égale à celle d'une affection originelle.³⁴

Hume part de ce qui est visible, extérieur à moi, ce qui se présente à ma sensation; on reste à la surface, dans l'apparence sensible, ce qui apparaît à ma sensation ; je vois le mouvement ou la figure d'un corps (le mouvement des lèvres qui figure un sourire). Ce mouvement ou cette figure ont un effet sur la sensation (visuelle par exemple) et provoquent une image ou représentation de ce mouvement dans l'esprit (ou le cerveau) ; le mouvement perçu d'autrui est comme répliqué en moi, cartographié. Ce mouvement déclenche par association un mouvement similaire qui est le mien, il renvoie à une expérience propre qui suppose la perception interne d'un mouvement ; cette représentation d'un mouvement propre est un effet de miroir ; cela entraîne la reconnaissance d'une émotion qui est cause de ce mouvement ; j'attribue ensuite à autrui cette émotion par l'imagination.

On part donc de l'expérience naturelle, ce qui est donné dans la sensation, ce qui est perçu étant ce qui est donné à l'extérieur de moi : effets et signes extérieurs (par exemple un sourire) causent en moi une impression (celle de joie d'autrui par exemple) ; cette impression se transforme en une idée de joie.

Mais comment puis-je reconnaître dans le sourire de l'autre la joie comme cause de ce sourire ? Comment reconnaître dans le sourire (comportement) un effet de la joie (affection) ? Comment un sourire (comportement) peut-il imprimer l'émotion dont il est l'effet ? Chez autrui la joie ressentie a un effet sur le corps ; je perçois ma joie (impression de réflexion) et l'effet de cette joie en moi (sourire). J'associe l'impression psychique de joie (joie ressentie) à celle de l'impression de cette joie sur mon corps (impression physique = le sourire).

³⁴ HUME, David, *Traité de la nature humaine*, traduction Philippe Foliot, <http://classiques.uqac.ca/>, 2006, Livre II, partie 1, section XI, p.54.

Celui qui m'observe n'a pas accès directement à une impression psychique de joie ; il a accès à une impression physique (le sourire) ou un effet de l'impression psychique. Comment peut-il avoir en même temps impression de joie qui s'infuse en lui ?

Il reconnaît dans le sourire de l'autre la joie car en sa propre expérience il a associé l'impression de joie à celle du sourire; il se forme une idée de la joie de l'autre, il lui attribue la joie à partir de l'idée de joie (impression de joie perçue comme associée à celle du sourire) ; l'impression de joie laisse en moi l'idée de joie associée à l'idée de sourire provoquée par l'impression physique, joie et sourire sont en moi comme impression ou comme idées. Cette idée de joie peut se convertir en passion de joie en moi; la joie d'autrui provoque en moi de la joie. Le présupposé est que tout est ramené dans l'esprit aux impressions et idées. La passion naît d'une idée elle-même née d'une impression. Je juge donc à partir de la réaction affective à son expérience interne et de l'attitude d'un autre ; je ressens de la peine quand il ressent de la peine, de la joie quand il ressent de la joie.

Je perçois la joie de l'autre à partir de ma propre joie ; je n'ai pas accès à la joie de l'autre mais je transpose à l'autre la joie que je crois percevoir à travers les signes extérieurs que j'observe et reproduis en moi.

Il peut y avoir aussi une simulation de la situation d'autrui à partir de ma propre expérience : je peux m'imaginer dans la situation complexe d'une fête dans laquelle se trouvent une certaine décoration et musique ; or la musique peut avoir un effet désagréable (déplaisir) sur moi et ainsi je la désapprouve. Dans toute situation ainsi simulée se produit en moi un mélange d'affections, de plaisir et déplaisirs, d'approbation et de désapprobation (plaisir de la fête et déplaisir de la musique).

Il y a bien simulation incarnée au sens où je cartographie l'acte de celui qui accomplit l'action dans le système neuromoteur. Il y a compréhension directe de l'action car il y a eu activation des mêmes neurones et donc l'impression renvoie à l'idée de cette impression ; il y a alors anticipation possible de la fin du mouvement initié par autrui et réponse possible.

L'observation elle-même met en jeu des neurones autres que les neurones miroirs, des neurones propres à la perception elle-même ; mais le mouvement observé déclenche une mise

en action des mêmes neurones chez celui qui observe car il y a reconnaissance d'un mouvement similaire en soi. La similitude neuronale est la base d'une similitude psychique.

Le mécanisme de simulation incarnée est l'activation des mêmes circuits neuronaux qui sous-tendent nos propres expériences émotionnelles et sensorielles et provoquent l'imitation :

Il est bien connu que des sentiments sont libérés en nous par la vue de "phénomènes d'expression": quand un enfant en voit un autre pleurer, il pleure avec lui; si je vois mes proches traîner autour de moi avec des mines sombres, je deviens moi aussi de méchante humeur. Pour me débarrasser d'un chagrin, je recherche une compagnie joyeuse. Dans ce cas-là nous parlons de contagion et de transfert de sentiments. Il est évident que les sentiments actuels éveillés en nous n'ont pas de fonction cognitive, et qu'en ceux-ci, un vivre étranger ne se manifeste pas à nous comme dans l'empathie.(...) Il est certain qu'une fois remplis de tels sentiments "transférés", nous vivons en eux et ainsi en eux et ainsi en nous-mêmes, et cela nous empêche de nous tourner vers, ou de nous plonger dans le vivre étranger -attitude caractéristique de l'empathie.³⁵

L'empathie est en réalité un processus aperceptif et donc un processus de simulation impropre de l'expérience perceptive d'autrui. La contagion affective ou imitation est un processus qui repose sur l'impossibilité pour la conscience de dépasser les données de la perception et l'empêche ainsi de s'ouvrir à l'altérité. Le processus de l'empathie repose sur un dépassement des données de la perception et qui, au contraire de l'appréhension de l'objet, ne présuppose pas la perception.

Si l'on veut bien admettre que la contagion affective empêche tout accès au vécu propre d'autrui, on peut se demander si la théorie de l'association ne le rend pas possible au contraire:

La théorie de l'association se présente comme la concurrente de la théorie de l'imitation: l'image optique du geste étranger reproduit l'image optique du geste propre, celle-ci reproduit l'image kinesthésique, et cette dernière à nouveau le sentiment auquel elle était liée auparavant. Que ce sentiment soit vécu non en tant que sentiment propre, mais en tant qu'étranger, tient à ce que :

- 1) il se tient devant nous en tant qu'objet
- 2) il n'est pas motivé par des vécus propres passés; et
- 3) il ne trouve pas son expression dans un geste.³⁶

En réalité l'empathie se confond avec l'isolation: le moi ne sort pas de sa propre expérience, il attribue à l'autre ce qu'il croit être son vécu à partir de son propre vécu, c'est-à-dire par association :

³⁵ STEIN, Le problème de l'empathie, II, § 5, p. 51.

³⁶ *Id.*, p. 53.

Je vois quelqu'un taper du pied sur le sol, il me vient à l'esprit comment moi-même il m'est déjà arrivé de taper du pied, et en même temps se présente à moi la colère qui m'avait alors rempli, et je me dis: c'est dans une telle colère qu'est l'autre à présent. Je n'ai pas alors la colère de l'autre elle-même à l'état de donné, mais je déduis son existence et je cherche à m'en faire une idée grâce à un représentant intuitif- ma propre colère.³⁷

Il n'y a pas ici empathie car la compréhension du vécu d'autrui n'est que le résultat d'une projection du vécu propre passé. Par l'imagination je suppose qu'autrui est dans une disposition qu'il vit similaire à celle que j'ai pu éprouver en accomplissant tel ou tel mouvement perçu. Or la possibilité même de reconnaître dans le mouvement perçu d'autrui une expérience passé propre à celui qui perçoit, suppose en réalité la reconnaissance d'autrui comme sujet même d'un vivre qu'il m'est donné de comprendre à même l'expérience perceptive que je peux en faire. C'est en reconnaissant dans la perception que j'ai d'autrui la présence d'un sujet qui éprouve en propre ce mouvement que je peux, par association, reconnaître une similitude des vécus à partir d'un acte propre du souvenir.

On le voit, l'empathie suppose que le sujet qui perçoit dépasse la détermination qui lui est propre, la manière dont il se rapporte au monde (son espace intérieur) induite par la position de son corps dans le monde, vers un autre lieu qui est celui d'autrui.

L'empathie suppose l'affranchissement partiel de son espace propre et l'expérience impropre de l'espace d'autrui. L'expérience reste impropre au sens où le vivre d'autrui ne se donne que dans un corps qui le manifeste et qu'il s'agit d'expliciter par une compréhension de l'intérieur, rendue possible par la similitude psycho-physique.

Parce qu'elle est un processus en partie aperceptif (qui ne repose pas sur les données de perception), l'empathie permet de dépasser l'isolation et la définition métaphysique d'autrui comme altérité absolue. Le corps propre comme point zéro d'orientation impose sa perspective visuelle et spatiale sur le monde en même temps que le caractère invariable de celle-ci. La position spécifique du corps propre dans l'espace à un temps *t* fait ainsi que les objets, le monde, mais aussi autrui, m'apparaissent sous un certain angle, déterminant par conséquent tout savoir objectif. La perspective visuelle et spatiale déterminée par le corps propre est nécessairement réductive et contraint la connaissance, mais elle est aussi la seule perspective qui puisse être vécue en propre, c'est-à-dire dont on puisse faire l'expérience à la

³⁷ *Id.*, pp. 53-54.

première personne. Les conditions du savoir objectif et de l'objectivité exigent que ma perspective, en même temps que toute perspective possible sur un même objet, convergent et qu'en amont, l'hypothèse de la perspective d'autrui soit posée, c'est-à-dire la possibilité de tout point O d'orientation autre que le mien. L'hypothèse de cette possibilité repose sur un processus analogique par lequel je pose que le corps (*Körper*) qui me fait face est probablement, en vertu de critères qui le rendent similaire, l'incarnation d'un *ego* faisant l'expérience immédiate de son propre corps ou chair (*Leib*) comme point zéro de l'orientation, de façon analogue à l'expérience immédiate que je fais en propre de mon corps et que cet alter ego use de ce même processus analogique pour me poser comme *alter ego*, me permettant de faire l'expérience de moi-même, non plus seulement comme *Leib* mais comme *Körper*.

Seule l'expérience en propre (mode perceptif à la première personne) de ma perspective visuelle et spatiale est possible, alors que la perspective d'autrui ne peut être le contenu de mon expérience que de manière impropre et ne peut pas, en tant que tel, être perçue. En effet, percevoir la perspective d'autrui reviendrait à me déplacer dans l'espace pour occuper physiquement la position du corps d'autrui.

L'empathie consiste à se placer mentalement dans le corps de l'autre et une fois positionné mentalement à l'intérieur de celui-ci, à simuler l'expérience qu'autrui fait du monde, des objets et des autres, depuis ce point de vue spécifique.

En tant que simulation de soi dans l'autre, l'empathie dépasse la contrainte perceptive liée à la position spécifique du corps propre dans l'espace. Et en tant qu'elle est simulation de l'expérience faite par l'autre, elle ne repose ni sur la réception ni sur le traitement des informations sensorielles directement fournies par la perception. Elle est un processus aperceptif. Le rapport que l'empathie entretient avec perception est indirect, négatif, sous la forme de l'affranchissement partiel des informations sensorielles reçues *hic et nunc* et associées à la position du corps propre dans l'espace. Alors que je me situe mentalement dans le corps d'autrui, mon corps reste physiquement dans la position spatiale qu'il occupe et à partir de laquelle il ne cesse de recevoir des informations sensorielles. S'affranchir des données de la perception liées à la position du corps propre dans l'espace ne signifie pas être privé d'informations sensorielles mais se décentrer. Il s'opère un processus additionnel à la

réception et au traitement des informations sensorielles, un décentrement mental du lieu de la réception sensorielle dans le corps d'autrui. Et cela alors même que de la position spatiale d'autrui simulée mentalement je ne reçois aucune stimulation sensorielle. Je simule dans mon propre corps ce dont autrui fait l'expérience, mais sans recevoir les informations sensorielles et les représentations qui sont à l'origine de l'expérience vécue en propre par autrui.

Dans l'empathie sont ainsi maintenues :

- la perspective propre et perspective simulée d'autrui ;
- l'expérience vécue en propre et expérience impropre de l'expérience vécue par autrui ;
- la perception et l'aperception ;
- la nécessité physique de ma perspective invariable imposée par le corps propre et la résistance d'une nécessité qui fait que je ne suis pas emprisonné en elle.

L'intersubjectivité n'est donc possible que si l'altérité d'autrui et mon ipséité sont maintenues.

2.5 L'empathie dans la psychologie

Stein, comme nous l'avons vu, va appliquer la méthode phénoménologique au problème de l'empathie. Il s'agit pour elle d'interroger la donation en elle-même du phénomène qu'est celui d'un sujet vivant :

Le monde que je vis n'est pas qu'un monde de corps physiques, il y a aussi en lui, en plus de moi, des sujets vivants, et je sais quelque chose de ce vivre. Ce savoir n'est pas indubitable (...) mais le phénomène de la vie psychique étrangère est là, et indubitable.³⁸

Ce que la conscience fait apparaître n'est pas un simple corps mais un corps vivant, un corps qu'un sujet habite. Il y a bien une intentionnalité par laquelle la conscience cherche à constituer l'autre comme l'objet d'une intuition possible qui se remplit au fur et à mesure d'une connaissance plus adéquate de ce qui est donné de l'autre dans les différents actes intentionnels. Il s'agit bien d'étudier les "différentes manières d'être donné"³⁹ de cette vie étrangère à la mienne mais au-delà de cette saisie qui suppose le pouvoir dévoilant d'une

³⁸ Id., II, § 1, p. 22.

³⁹ *Ibid.*

conscience intentionnelle, il y a la reconnaissance de la présence d'un sujet, et cette reconnaissance de l'altérité ne se réduit pas à la connaissance que je peux en avoir.

S'il y a bien une incertitude quant au savoir que je peux avoir de la vie étrangère puisque je peux me tromper sur ce que je crois être les intentions de l'autre, il y a une certitude quant au phénomène lui-même de la vie psychique étrangère. J'ai la certitude que ce qui m'est donné à travers ce que je perçois du corps est bien la vie d'un sujet étranger au mien et dont la présence excède bien ce que je peux en dire ou en savoir. Il y a bien un phénomène de révélation de la présence mystérieuse d'autrui qui ne peut-être que appréhensé à même ce que je peux percevoir de lui à partir de son corps qu'il habite.

L'acte par lequel on saisit le vivre étranger est défini par Stein comme l'empathie :

Toutes ces donations du vivre étranger renvoient à une espèce fondamentales d'actes, dans lesquels on saisit le vivre étranger et que nous voulons maintenant définir (...) comme empathie.⁴⁰

Le sujet peut donc se rapporter à une vie psychique étrangère sur le mode de l'empathie. Par l'empathie, le sujet vise l'autre comme un sujet dont le vivre se manifeste à même ce qu'il peut percevoir de lui de façon intentionnelle. Autrui est appréhensé, reconnu comme sujet au sens où il ne se réduit pas à ce que je peux viser de lui, à ce que je peux connaître de lui. Sa conscience demeure étrangère, irréductible à toute saisie noético-noématique. Autrui demeure cette présence à soi d'un sujet qui se ne manifeste à autrui qu'en s'incarnant dans un corps qui le signifie.

Ce que je saisis dans l'empathie est la présence d'une altérité, d'un sujet vivant qui s'éprouve lui aussi comme moi pur et qui demeure comme tel irréductible à toute connaissance intentionnelle. Il ne peut être connu qu'à partir de ce qu'il fait voir de lui, que sur le fond du déploiement de son intentionnalité qui l'inscrit dans le monde.

Qu'est-ce qu'un vivre étranger d'après son état de donné ? A quoi ressemble l'expérience du vivre étranger ? Voilà ce que je dois savoir avant de pouvoir demander: comment se réalise cette expérience ? Il va de soi que par principe, on ne saurait répondre à cette question à partir d'une recherche de psychologie génétique sur les causes, car celle-ci présuppose bien déjà l'être dont elle cherche à fonder le devenir -son essence comme son existence (...) Elle doit donc être précédée, non seulement de la recherche de ce qu'est l'expérience du vivre étranger, mais aussi de la validation de cette expérience, et si la théorie génético-causale pense accomplir elle-même l'un et

⁴⁰ Id., II, § 2, p. 23.

l'autre, cela doit être rejeté comme une prétention entièrement injustifiée (...) Elle doit étudier de quelle manière, dans un individu psychophysique réel, se forme la connaissance d'un autre individu de même genre.⁴¹

Dans l'expérience du vivre étranger ce que la phénoménologie considère n'est pas ce qui est donné à même la perception externe du corps d'autrui (sa figure triste) pour saisir l'effet de ce qui est perçu sur celui qui perçoit ce donné, mais elle a en vue la donation elle-même d'un vivre qui manifeste, révèle la présence d'un sujet. Mais il y a ici une passivité de la conscience qui reconnaît dans ce qu'elle se donne d'autrui, dans ce qu'elle en perçoit comme objet, la présence d'un sujet. Ce que l'empathie manifeste, révèle est la présence même d'un sujet qui ne peut-être que co-aperçu, appréhété. Mais si par l'empathie autrui est directement saisi comme objet d'une intuition, la présence d'autrui n'est pas réductible à l'intuition que je peux en avoir : il demeure transcendant à l'intentionnalité même qui caractérise la manière dont je me rapporte à lui.

Dans l'approche génético-causale, la psychologie comme la neurologie partent du contenu de ce qui est donné, du contenu de ce qui est manifesté. La neurologie enregistre ainsi les données neuronales qui se manifestent dans l'acte d'empathie, alors que le processus qui s'active dans l'acte même d'empathiser, la psychologie enregistre les données psychologiques, c'est-à-dire les représentations ou états causés par l'apparition d'autrui.

Les problèmes que pose cette approche mécanique de la neurologie et la psychologie sont les suivants :

- elles ne permettent de saisir ce qu'est l'acte d'empathie en lui-même; elles élaborent des théories sur ce qui est donné, montré, objectivé de l'acte d'empathie mais ne saisissent pas l'essence même de l'empathie en général. Elles n'interrogent pas elles-mêmes le fondement de leur propre activité qui suppose l'intentionnalité de la conscience qui se donne l'objet sur un certain mode qu'elle étudie (autant de sciences que de catégories de phénomènes de l'objet donné dans l'intuition).
- l'ignorance de l'essence même de l'empathie (ce qu'est l'acte en lui-même) conduit les théories psychologiques et neurologiques à outrepasser les limites qui sont les leurs en prétendant dire ce qu'est l'empathie alors qu'elles ne font qu'en décrire les

⁴¹ *Id.*, II, § 5, pp. 48-49.

manifestations pour un sujet connaissant qui interroge le contenu même de cet acte mais non l'acte lui-même.

L'erreur de ces théories est alors d'identifier l'empathie à ce qu'elle n'est pas, à savoir un processus de fusion ou d'isolation. L'approche causalo-génétique tend en effet à considérer les impressions laissées par autrui sur moi comme cause d'effets qui entraînent une réaction. Il y a ici une approche matérialiste d'un phénomène qui est avant tout un acte spécifique de l'activité du vivant. De même les réactions seront analysées comme des réponses projectives de soi sur autrui. Ce qui est ignoré est l'âme des sujets qui entrent en relation dans l'empathie. L'empathie est d'abord l'acte spécifique d'un sujet qui se donne autrui comme objet possible d'une intuition eidétique par laquelle il cherche à le connaître par analogie avec la propre intuition qu'il a de lui-même. Dans cette intuition elle-même d'autrui est reconnue la présence d'une altérité qui demeure irréductible à la saisie intentionnelle que je peux en avoir. Il demeure cette présence mystérieuse irréductible à toute saisie adéquate et ne manifeste son altérité qu'à travers ce qui s'incarne de lui et peut devenir objet possible d'une connaissance.

Si Stein critique les théories psychologiques, ce n'est pas pour substituer à la psychologie une approche phénoménologique mais pour en montrer les limites et fonder une psychologie sur une phénoménologie qui n'oublie pas l'âme, c'est-à-dire l'intériorité radicale d'une subjectivité présente dans les actes du sujet qui empathise comme dans le sujet reconnu dans l'empathie elle-même.

Stein cherche à fonder une psychologie qui ne soit pas sans âme, qui ne reste pas à la surface du phénomène de l'empathie. Une psychologie de la profondeur de l'âme doit pouvoir donner une explication génétique de l'empathie, qui parte de l'essence même de l'empathie, à savoir de la donation du vivre d'un sujet étranger. Le processus de l'empathie, sa genèse, sa cause doit prendre en considération ce qui est donné à même la donation d'autrui, à savoir un vivre étranger irréductible au mien. Pour comprendre la genèse de l'empathie il ne faut pas partir des individus psycho-physiques déjà constitués mais du vivre lui-même, qu'il soit propre ou étranger.

2.6 Les limites d'une approche psychologique de l'empathie

C'est finalement la méthode phénoménologique qui permet de poser les limites d'une approche psychologique de l'empathie :

Ce qu'est l'empathie dans son essence, voilà ce que la phénoménologie doit étudier. Cette essence générale de l'empathie doit être conservée partout où elle se réalise. C'est le processus de cette réalisation qu'étudie la psychologie générale, elle présuppose le phénomène de l'empathie - et elle doit y reconduire lorsque sa tâche est accomplie. Une théorie génétique qui, à la fin du processus de genèse qu'elle dépeint, trouve autre chose que ce dont elle voulait approfondir la genèse, est condamnée. Ainsi, les résultats de la recherche phénoménologiques nous donnent un critère quant à l'utilité des théories génétique.⁴²

Comme on l'a vu, Stein résume la méthode phénoménologique à deux principes :

- premièrement: "considérer les choses elles-mêmes"⁴³, c'est-à-dire faire abstraction des approches théoriques pour atteindre une vision immédiate
- deuxièmement: "diriger le regard vers l'essentiel, vers l'être propre et l'essence à partir d'une vision spirituelle que Husserl a appelé intuition"⁴⁴.

Le principe de la méthode phénoménologie est donc de porter son regard sur les choses elles-mêmes, de ne pas s'enquérir de théories sur les choses, de mettre hors circuit tout ce que l'on a entendu, lu pour son propre compte et se tourner vers les choses avec un regard sans prévention afin de rendre possible une intuition immédiate. Si on veut saisir ce qu'est l'homme on doit se placer de la manière la plus vivante dans situation dans laquelle on fait l'expérience de l'existence humaine, dont nous faisons l'expérience en nous-mêmes et ce dont nous faisons l'expérience dans la rencontre d'autres hommes.

C'est pourquoi l'expérience de l'autre présuppose toujours la donation première du vivre dont l'étrangeté s'impose de façon immédiate dans l'acte même de l'empathie. En même temps que je cherche à percevoir, à lire sur le corps de l'autre ce qui se manifeste de lui, j'aperçois sur le mode d'un sentir qui n'a rien de sensible la présence de cette altérité vivante qui échappe au regard du psychologue et du neurologue.

Dans l'empathie je saisis bien l'essence d'autrui en tant qu'elle se donne comme l'objet d'une visée intentionnelle mais autrui ne se donne pas à moi comme une simple chose : il révèle,

⁴² *Id.*, p. 49.

⁴³ STEIN, *De la personne humaine*, trad. de Flurin M. Spescha, Paris, Ad Solem-Cerf-Carmel, 2012, I, 2, p. 62.

⁴⁴ *Id.*, p. 62.

manifeste une vie dont l'intériorité radicale, qui est celle d'un soi, échappe à toute tentative d'extériorisation au sens où elle lui est propre de façon immanente.

L'attitude phénoménologique ouvre donc bien l'homme à la donation du monde mais aussi à celui d'autrui. La phénoménologie se caractérise en effet par une ouverture au réel, car ce que nous nommons réalité objective (existence du monde sensible) signifie autre chose que le fait d'être simplement donné pour une conscience. Par l'empathie est rendue possible l'objectivité du monde qui se donne différemment à deux consciences distinctes: si dans l'intentionnalité de la perception la réalité ne se donne que comme le résultat de l'activité de la conscience, l'empathie ouvre la possibilité d'un monde commun par le fait même que la source de la donation d'autrui à la conscience est ontologiquement distincte de celle-ci. La réalité que je perçois d'autrui est le signe d'une donation transcendante à ma propre perception.

En ce sens, la question de l'empathie et donc de l'intersubjectivité permet d'échapper au réalisme naïf des sciences (la réalité se réduisant à la facticité spatio-temporelle des phénomènes) et à un idéalisme transcendantal qui ne voit dans la réalité que le résultat de l'activité perceptive de la conscience.

En guise de conclusion de ce chapitre, nous pouvons établir comme acquis, à l'aide la méthode phénoménologique, la distinction entre le vivre (acte du sujet) et le vécu (contenu ou objet du vivre). Cette distinction permet à Stein de clarifier l'approche qu'elle propose de l'empathie : contrairement à la psychologie et la physiologie qui partent du vécu dont un sujet fait l'expérience pour en étudier la genèse, la phénoménologie cherche à rendre compte de l'empathie comme donation du vivre d'un sujet étranger. La phénoménologie est bien la science fondamentale qui, à l'aide de la réduction transcendantale, fonde les autres sciences dites "positives", en saisissant l'essence générale de l'empathie.

La méthode phénoménologique permet enfin de mettre en évidence la notion de moi pur, condition du moi empirique, condition de tous les vécus que la psychologie et la physiologie décrivent de façon extérieure à l'épreuve que le sujet fait intérieurement de son vivre.

Il convient maintenant de comprendre la manière dont Stein saisit l'essence générale de l'empathie.

3. Qu'est-ce que l'empathie selon Edith Stein ?

3.1 L'acte d'empathie et la perception externe

Stein cherche à comprendre la spécificité de l'acte d'empathie par rapport aux autres actes de la conscience en prenant l'exemple de l'ami qui annonce une triste nouvelle :

Un ami vient vers moi et me raconte qu'il a perdu son frère et j'aperçois [gewahre] sa douleur. Quelle sorte d'apercevoir est-ce là ?.⁴⁵

Dans cet exemple Stein montre ce qu'il y a de commun entre l'acte d'empathie et l'acte de la perception externe. Une chose m'est bien donnée en chair et en os, ici et maintenant: ce qui apparaît à la conscience dans la perception externe est la mine de mon ami (son visage pâle, sa voix tremblante, sa nervosité), mais la douleur n'est pas perçue de façon externe, elle ne se voit pas avec les yeux ; ce qui est perçue de façon externe n'est que le signe extérieur de quelque chose d'intérieur. La douleur est donc apprésentée, donnée du "même coup" que la figure de mon ami dans la perception externe. Je vois quelque chose de sensible sur la mine de mon ami, il me dit avoir perdu son frère et en même temps j'appréente sa douleur.

Stein insiste sur le fait que "je n'ai aucune perception externe de la douleur"⁴⁶. Mais qu'est-ce qui m'est donné alors dans la perception externe ? Il y a bien la visée d'un objet, une intentionnalité de la perception par laquelle je me rapporte à cet objet qui se présente à moi en chair et en os. Il y a bien un remplissement de l'intuition par laquelle l'objet est perçu. Mais précisément, ce qui est visé dans la perception n'est pas la douleur en tant que telle mais le corps de l'autre tel qu'il se présente sous ses différentes faces. Je perçois bien cette les différentes faces de ce corps et je peux, comme tout objet du monde, "m'amener en donation originaire de nouvelles faces de la chose, et chacune de ces faces peut en principe assumer cette manière privilégiée d'être donnée"⁴⁷. Le corps d'autrui comme corps objet est bien l'objet d'une visée perceptive dont les différentes faces sont les possibles d'autres vécus intentionnels.

⁴⁵ STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 2, p. 23.

⁴⁶ *Id.*, I, § 1, p. 21.

⁴⁷ *Id.*, I, § 2, p. 24.

Comment la douleur est-elle donnée si elle n'est pas une chose, si elle ne peut-être l'objet d'une perception externe ? Elle doit bien m'être donnée comme corrélat d'un acte de la conscience qui vise la vie intérieure d'autrui, qui cherche à se rendre présent le vécu d'autrui. Or Stein remarque que si "l'empathie n'a donc pas le caractère de la perception externe (...) elle a pourtant quelque chose de commun avec elle: le fait que son objet est là lui-même, ici et maintenant"⁴⁸. Dans l'acte d'empathie, quelque chose est bien donnée, quelque chose remplit l'intuition par laquelle je me donne le vécu d'autrui comme objet d'une visée empathique. Il y a bien un acte originairement donateur de ma conscience par lequel je me donne le vécu d'autrui comme objet possible d'une saisie empathique. Mais ce vécu d'autrui n'est pas donné comme une chose, il échappe à la saisie perceptive comme objet d'une sensation externe. Si la douleur se rend visible à même le corps physique, si elle se "chosifie" dans cette mine triste qui devient l'objet de la perception externe, elle demeure en elle-même donnée à l'intérieur de la conscience de celui qui l'éprouve comme telle, dans l'immanence de son sentir. La douleur n'est donc pas présente de façon externe, elle est appréhendée de façon empathique. Dans l'acte d'empathie, le vécu de la douleur d'autrui est saisi de l'intérieur comme étant le vécu propre d'autrui, jamais comme le mien. L'acte d'empathie permet donc d'accéder au vécu intérieur d'autrui.

La réduction phénoménologique permet à Stein de mettre en évidence le moi pur, *ego* dont la vie intérieure est tissée d'une multitude d'un vécu intentionnels qui sont autant de visées d'objet. C'est de façon originairement donatrice que le sujet se donne le monde comme le corrélat de son vivre. Dans chaque vécu intentionnel, le sujet se donne à lui-même comme cet être en relation à ce qui lui est donné dans un vécu propre. Le moi pur est ainsi un champ de perceptions potentielles (champ de recherche pur) : chaque vécu de conscience vise quelque chose et se révèle comme un être-relationnel produisant lui-même l'être de l'objet; il n'est pas besoin d'un extérieur pour que la conscience puisse se rapporter à l'extérieur, puisque la structure de la conscience est elle-même extériorisation. Dans l'immanence de ses propres vécus, la conscience constitue le monde.

Il s'agit donc pour la phénoménologie de décrire les différents actes intentionnels de la conscience pour interroger la spécificité du vécu empathique qui se donne comme objet le vivre d'un sujet étranger.

⁴⁸ *Ibid.*

Le vécu intentionnel de la conscience est constituant (dans son vécu propre le sujet se constitue comme un flux de vécus, il se temporalise de façon immanente à son vivre) et en même temps se constitue un monde d'objets. L'intentionnalité du vécu le met directement en relation avec son corrélat.

Dans le vécu intentionnel de la perception externe, une chose est donnée immédiatement à la conscience qui se constitue (se vit) comme percevante, à savoir une chose en chair et en os. Le vécu intentionnel est sa propre corrélation et se présente comme la structure même de l'objectivité ; il porte en lui la possibilité de l'objet ; dans le vécu de la perception externe le sujet se donne à lui-même (auto-donation) comme ce qui vise un objet sur le mode d'une visée perceptive. La perception externe se donne à la conscience comme un acte possible du moi pur, comme une manifestation parmi d'autres de l'activité immanente de l'ego.

Le vécu est l'objet lui-même à cela près qu'il lui manque son remplissement, manque que viennent pallier les données hylétiques dont le surgissement n'est rendu possible que par le caractère d'affectabilité déployé par le sujet lui-même.

Dans la perception externe le sujet se donne à lui-même comme ce qui se laisse affecter par le monde, il se constitue comme cet être-en-relation à ce qui l'affecte *hic et nunc*, en chair et en os. Ce qui est visée comme tel dans le vécu de la perception externe est le monde en tant qu'il m'affecte sur le mode de la sensation. Le sujet s'auto-affecte comme l'être affecté par ce qui se présente dans le vécu perceptif.

Il s'agit d'expliquer le contact de fait de la conscience et de l'objet ; la possibilité d'une relation à l'extériorité est ramenée à l'intérieur du domaine d'immanence d'une conscience intentionnelle. Si on pose comme nécessaire une extériorité alors on se situe dans l'horizon de la réceptivité d'une conscience qui n'est plus comprise comme constituante de cet horizon de réceptivité de quelque chose comme un monde. Le problème n'est pas de savoir si un monde existe indépendamment de la conscience, mais de décrire la manière dont le sujet constitue ce monde dans l'activité immanente de son vivre qui se manifeste dans les vécus propres. Dans ses vécus propres, le sujet se vit comme constituant un monde, comme visant des objets, et dont les visées (vécus intentionnels) se remplissent sur mode de la réceptivité de l'être-donné

à la conscience. La transcendance de l'être donné est fondée dans l'immanence de la donation originaire du moi pur.

Dans la perception externe la chose est visée sur le mode immanent du vécu de la sensation. La chose se donne en chair et en os comme ce qui affecte la conscience qui le vise. Dans la perception de mon ami, ma conscience est affectée par cette mine qui le présente sous un certain angle. Je n'atteins dans la perception externe qu'une face de cette chose et non la chose en entier qui est la somme des faces.

Dans la perception externe, ce qui est visé est le corps (*Körper*) qui se présente sous les différentes faces qui affectent le sujet percevant. Je me donne comme ce qui vise le corps de mon ami d'une perspective toujours possible de remplissement ; je peux toujours chercher à remplir ma perception externe des différentes faces sous lesquelles il apparaît ; le corps de mon ami doit devenir de plus en plus visible, rien de sa mine ne doit demeurer inconnu.

Mais quelque soit l'angle sous lequel mon ami est perçu, sa douleur ne m'est jamais donnée de façon externe et sensible. Pourtant elle est apprésentée dans la perception externe. Il y donc un acte spécifique par lequel le sujet se donne le vécu de douleur d'autrui comme le corrélat de ce vécu. C'est dans l'acte d'empathie que la conscience se vit comme empathisant le vécu d'un autre moi ; le vécu d'autrui est visée comme objet possible de l'acte d'empathie, et ce vécu est rempli dans la possibilité d'être affecté par la présence d'autrui. Dans l'acte d'empathie quelque chose est donné de façon immédiate, *hic et nunc*, à savoir le vécu d'un autre sujet. Le sujet n'est plus perçu comme un corps mais aperçu comme corps vivant (*Leib*). Dans l'empathie ? le sujet se donne le vivre d'autrui comme l'horizon possible d'un remplissement par lequel ce vivre lui devient connaissable.

3.2 L'acte d'empathie: originarité et non-originarité

Stein reprend la distinction husserlienne originaire/non originaire mais en élargit le sens en l'appliquant à l'acte du sujet comme au contenu de l'acte. Husserl parle d'originaire/non originaire au niveau du contenu, d'actuel/non actuel pour le sujet.

Sont originaires tous les vécus propres présents en tant que tels -qu'est ce qui pourrait être plus originaire que le vivre lui-même ? Mais ce ne sont pas tous les vécus qui sont originellement donateurs, originaires quant à leur contenu.⁴⁹

Par originellement donateur Stein entend ce qui m'est donné à moi-même ; mais tous les contenus ne sont pas originellement donateurs : il faut donc distinguer entre l'acte de la personne et le contenu de l'acte.

Le sujet se donne l'ivresse d'une perspective toujours possible de remplissement ; tout inconnu est réduit à la forme de l'objet pour une conscience ; le fait de devoir être rempli appartient à l'essence du sujet.

Dans la perception externe comme dans l'empathie est donné originellement à la conscience un vécu. Est originellement donateur ce qui m'est donné à moi-même comme vécu propre. En revanche, dans l'empathie le contenu n'est pas originaire au sens où il n'est pas donné comme mien. Dans la perception externe, ce qui m'affecte est bien ce qui m'affecte en propre ; le contenu de la perception manifeste ma manière propre d'être affecté par l'objet, de le recevoir. Dans l'empathie, le vécu est bien originaire au sens où il est mon acte (c'est bien moi qui empathise), mais le contenu du vécu n'est pas originaire au sens où il n'est pas mien. C'est bien moi qui suis présent à moi-même dans l'acte d'empathie (je m'éprouve moi-même comme empathisant) mais ce qui remplit le contenu de la visée empathique n'est pas mien.

La joie de l'enfant qui sourit est pour moi non originaire car elle n'est pas ma joie ; à l'inverse la sensation de froid que je ressens au contact de la neige est mienne. Je peux empathiser la joie (ce qui remplit l'acte d'empathie) mais comme joie de l'enfant (et non comme joie mienne).

"Sont originaires tous les vécus propres présents en tant que tels"⁵⁰ : en tant que sujet de mon vivre, je suis présent à moi-même dans mes vécus qui visent un objet comme tel. Mais alors que dans la perception externe l'objet est présent en chair et en os, il m'affecte présentement, dans l'empathie l'objet n'est pas présent en chair et en os, il est présentifié, rendu présent à la conscience comme étant celui d'une altérité.

⁴⁹ *Id.*, II, § 2, pp. 25-26.

⁵⁰ *Ibid.*

Il y a acte originaire de l'empathie : apercevoir la douleur; c'est moi qui ressent la douleur. Mais cette douleur n'est pas la mienne : le contenu de l'acte d'empathie est non originaire (c'est ce qu'expérimente mon ami). Cet acte me donne ce que ressent mon ami. L'empathie est un acte originaire en tant que vécu présent, mais le contenu de l'acte est non originaire : la douleur est celle de mon ami et non la mienne.

Mais la douleur de l'ami ne laisse pas neutre. La tristesse de l'ami peut me rendre triste: mais l'acte d'empathie en lui-même est hors de ces effets sur moi. On peut considérer l'empathie de façon abstraite : il faut une certaine distance par rapport au vécu d'autrui pour ne pas se laisser envahir. Quand on parle de compassion il y a plus que l'empathie, je ne suis pas neutre : je vais être proche de mon ami, je vais souffrir moi-même avec lui.

De même empathiser la joie de enfant peut avoir une répercussion sur moi : je me réjouis, il y a quelque chose de plus que l'empathie.

Comment distinguer dès lors l'acte d'empathie des autres actes qui, de façon analogue, n'ont pas de contenu originaire ?

3.3 La comparaison avec d'autres actes

Pour Stein l'enjeu est ici de montrer la spécificité de l'empathie par rapport au souvenir, à l'attente et à l'imagination. En quoi l'empathie est-elle un acte qui ne peut se réduire à un autre acte, en quoi est-elle un acte *sui generis* ?

Dans l'acte du souvenir, la distinction originaire/non originaire s'applique aussi.

Le souvenir d'une joie est originaire en tant qu'acte de présentification qui se déroule maintenant, mais son contenu -la joie- est non-originaire; le souvenir a complètement le caractère de joie, de sorte que je pourrais étudier sur lui ce caractère, mais la joie n'est pas là originairement en chair et en os; bien plutôt, elle est là en tant qu'elle a été une fois vivante⁵¹

⁵¹ *Id.*, p. 26.

Si je me souviens de la joie d'un évènement, la fête de Noël, cette joie passée est bien un vécu qui est mien mais qui comme tel est passé. Il n'est pas un maintenant au sens d'un présent en chair et en os mais un être-là en tant qu'il a été une fois vivant. C'est bien moi qui ai vécu cette joie lors de la fête de Noël et c'est le même moi qui se souvient de cette joie passée. Dans l'acte même du souvenir, c'est bien le même moi qui se souvient et qui est l'objet du souvenir. Il y a bien conscience de la mêmeté, une continuité des vécus. Du point de vue de la personne, du sujet vivant, il y a conscience de la mêmeté au sens où c'est le même sujet qui se manifeste dans l'acte du souvenir et dans l'acte de ressentir de la joie lors de la fête de Noël. Le Moi pur est la condition de tout vécu. Ce qui est vécu l'est de façon immanente à la conscience d'un moi qui se rend présent à lui-même dans ses actes.

Du point de vue du moi empirique, il y a bien changement, devenir au sens où le contenu des actes est différents : ce n'est pas le même moi qui est constitué dans l'acte même de ressentir la joie et celui qui est constitué dans l'acte du souvenir. Dans l'acte du souvenir je me constitue comme objet du passé, comme ayant éprouvé de la joie. Je suis constitué dans cet acte de rétention qu'est le souvenir qui me donne à moi-même comme ce qui a été. Dans l'acte de ressentir de la joie je me suis constitué comme moi ressentant présentement de la joie.

Du point de vue du contenu il y a bien un changement puisque le contenu diffère : au contenu original de la joie dans l'acte même de ressentir de la joie se substitue le contenu non original d'une joie qui devient l'objet de l'acte du souvenir. L'acte du souvenir est spécifique au sens où il est une manière pour la conscience de se rapporter à ses propres vécus sur le mode de l'ayant été. L'acte de souvenir est original mais non le contenu ; le contenu de passé n'est pas original maintenant, il l'est par rapport au passé. Je me souviens de moi-même comme ayant éprouvé de la joie.

L'acte de souvenir est bien cet acte de rétention, de position de soi par rapport à soi, qui rend possible la connaissance de soi : la perception interne de soi suppose cet acte de présentification de soi comme objet de visée d'un acte du sujet qui se donne originairement comme se percevant lui-même, se constituant comme monde intérieur. Le monde intérieur ne se constitue que dans l'objectivation d'un flux de vécus, dans la mise en récit d'une temporalité immanente au sujet qui se constitue comme personne dans le flux de ses vécus ; la temporalité immanente du sujet est constituée dans l'acte du souvenir comme récit de soi ou histoire du

moi empirique (constitué par le moi pur). C'est bien mon être qui se manifeste dans le souvenir :

L'acte unitaire de la présentification, dans lequel l'objet du souvenir surgit devant moi comme un tout, implique des tendances qui - menées à leur déploiement- dévoilent les traits qu'il contient, en leur déroulement temporel, et ainsi la manière dont s'est constitué alors originairement l'ensemble du vécu dont on se souvient. Ce processus de développement peut se produire passivement "en moi" ou bien je peux l'accomplir activement étape par étape⁵²

L'attente est, quant à elle, l'acte de protention par lequel le sujet se vise lui-même, se constitue comme ce qui n'est pas encore, se pose comme sujet d'un vécu à venir et qui comme tel n'est pas originaire. Je peux me projeter dans une joie future (celle de la réussite d'un examen) mais cette joie n'est pas donnée de façon originaire, elle n'est pas donnée présentement, sentie *hic et nunc* ; elle est présentifiée à la conscience comme étant à venir, elle devient l'objet présent d'une visée protentionnelle.

Dans l'imagination, il y a bien un caractère originaire de l'acte d'imaginer par lequel le moi se vit comme imaginant. Par l'imagination le moi se vise comme moi possible mais cette possibilité n'est pas effective, elle est donc neutre du point de vue de la temporalité. Je peux m'imaginer dans le passé comme ayant pu réussir tel examen, je peux m'imaginer comme pouvant réussir dans le futur un examen, mais ce moi imaginé ne se donne pas sur le mode de l'attente ou du souvenir. Dans l'imagination, je m' imagine comme éprouvant présentement tel ou tel vécu ; je me possibilise comme moi en train de vivre, au présent, tel ou tel vécu. Je m' imagine en train de réussir l'examen dans le futur; je ne m'attends pas à réussir l'examen (vécu non présent mais présentifié comme n'étant pas encore dans l'acte de protention), mais je vis comme moi possible en train de réussir l'examen et de ressentir de la joie. De même, je peux m'imaginer comme en train de ressentir de la joie dans un passé qui ne se donne pas sur le mode du souvenir mais de l'imagination.

Et les vécus imaginaires sont caractérisés, à l'opposé des vécus de souvenir, par le fait qu'ils ne se donnent pas en tant que présentification de vécus effectifs, mais bien plutôt en tant que forme non-originaire de vécus présents. Ici "présent" ne signifie pas un maintenant du temps objectif, mais le maintenant vécu qui ne peut s'objectiver dans ce cas que dans le maintenant "neutre" du temps de l'imagination.⁵³

⁵² *Id.*, p. 27.

⁵³ *Id.*, p. 29.

Stein met en évidence à ce propos les limites de l'approche de Adam Smith et de la confusion empathie/isolation. Je peux m'imaginer à la place d'autrui mais cette façon de supposer ce que je ferai à la place de l'autre ne me fait pas sortir de moi-même. Dans l'imagination il y a bien un " vécu présent" (je m'imagine présentement en train d'acheter un e book) mais il y a là une possibilité, un vécu présent sans effectivité qui demeure neutre par rapport au temps lui-même.

Je peux ensuite attribuer à autrui ce vécu comme étant le sien dans la situation imaginée: je suppose que dans la même situation il fera comme moi. Mais ce vécu est seulement supposé, il ne constitue pas une expérience du vécu d'autrui. Il n'y a donc pas empathie mais projection de mon propre vécu imaginé sur autrui. Certes, l'imagination est un mode de cognitif qui permet au moi de savoir quelque chose d'autrui, mais ce savoir n'est possible que parce que je perçois par empathie une correspondance ou similitude possible entre moi et lui. Cette correspondance, si elle est seulement supposée, est donc plus sujette à erreur. Au contraire, la connaissance par empathie du caractère d'autrui (l'expérience que j'en ai par empathie) permet de mieux imaginer ou supposer ce qu'autrui ferait dans telle ou telle situation. La teneur cognitive du vécu supposé tient au vécu non originaire d'autrui empathisé.

3.4 Les différents degrés de l'empathie

Stein souligne des degrés dans l'acte même du souvenir, de l'attente et de l'imagination.

Dans tous les cas considérés de présentification de vécus, nous avons donc ainsi trois degrés – ou mieux : trois modalités – d'accomplissement, sachant que dans un cas concret on ne passe pas toujours par tous les degrés, mais qu'on se contente souvent de l'un des degrés inférieurs : 1. le surgissement du vécu, 2. l'explicitation [*Explikation*] remplissante, 3. l'objectivation [*Vergegenständlichung*] rassemblante du vécu explicité.⁵⁴

Par exemple, je peux ainsi distinguer trois degrés d'accomplissement de l'acte du souvenir. D'abord je me souviens spontanément de la fête de Noël ; elle est visée comme telle comme l'objet de l'acte originaire du souvenir; elle surgit dans le vécu effectif du souvenir d'un moi qui se rapporte à lui-même comme ayant vécu cette fête.

⁵⁴ *Id.*, p. 30.

Puis j'explicité le souvenir de cette fête en remplissant ainsi la visée de l'acte du souvenir d'un contenu de plus en plus précis et détaillé. Le contenu de l'acte du souvenir s'enrichit ainsi. Je me souviens de l'ambiance, de ma joie, des cadeaux reçus. Je suis ainsi comme absorbé par ce qui s'est passé, je ne cesse de présentifier cette fête de Noël, je suis auprès de moi-même comme ayant été, je me ressaisis dans la continuité de cette histoire qui me façonne ; je me ressaisis de façon objective dans la continuité de ces vécus passés qui me constituent comme personne psychophysique : ce qui fait de moi ce que je suis comme personne (moi empirique) maintenant (*hic et nunc*) s'inscrit dans la durée de vécus unifiés dans l'acte du souvenir. Mais ce qui rend possible la constitution du moi comme ayant fêté Noël, ressenti de la joie est le Moi se constituant comme fêtant Noël, ressentant de la joie.

Il y a bien une analogie entre l'empathie et les autres actes, mais cette analogie porte uniquement sur les degrés. Il y a bien en effet une différence entre l'empathie et les autres actes dont le contenu est aussi non-originaire :

Venons-en donc maintenant à l'empathie elle-même. Il s'agit encore d'un acte qui est originaire en tant que vécu présent, mais qui est non-originaire quant à sa teneur (...) Quand il surgit d'un coup devant moi, il se tient en face de moi comme objet (la tristesse par exemple, que je "lis sur le visage" de l'autre); mais quand je suis les tendances implicites (que j'essaie d'amener à l'état de donné clair pour moi l'humeur dans laquelle l'autre se trouve), ce n'est plus à proprement parler un objet, mais il m'a attiré en lui, maintenant je ne suis plus tourné vers lui, mais bien plutôt tourné en lui vers son objet, je suis auprès de son sujet, à la place de celui-ci; et c'est seulement après que, dans cet accomplissement, s'est opérée la clarification, qu'il me fait face à nouveau en tant qu'objet.⁵⁵

Stein met en évidence plusieurs modalités de remplissement de l'acte d'empathie : par exemple, si j'aperçois le sourire d'un enfant il y a d'abord une empathie spontanée, immédiate ; dès lors que je me tourne vers l'enfant, il me fait face et quelque chose m'est donné de lui dans l'acte même d'empathie. Sa joie se lit sur le sourire qui éclaire son visage. Il y a bien une donation spécifique de l'acte d'empathie, celle du vécu intérieur de cet enfant. Sa joie est bien donnée, saisie à même les signes visibles qui la manifestent.

Mais l'empathie peut aller plus loin : je perçois la joie de l'enfant et je me mets près de lui (à sa place). Être près du sujet signifie vivre avec lui, remplir les tendances impliquées dans le vécu empathisé : la joie de l'enfant vient bien de quelque chose (cadeau, chose vue). Je peux être près de l'enfant et comprendre ce que présente sa joie. Loin d'être une fusion affective avec

⁵⁵ *Ibid.*

l'autre, le fait de se tourner en lui vers son objet, de se mettre à sa place est un processus cognitif. Il s'agit non se ressentir sa joie mais de la comprendre, d'expliciter ce qui se dit dans cette joie vécue. L'empathie a donc bien une dimension cognitive par laquelle le sujet se donne le vécu de l'autre comme l'objet d'une visée eidétique. Cette donation du vécu d'autrui dans l'acte cognitif permet de saisir la teneur de son vécu, de le rapporter à la personnalité d'autrui (son moi empirique). Il s'agit donc bien, dans l'acte de cognitif, d'entrer dans la réalité vivante d'autrui, de saisir, à partir ce qui est peut être explicité, les causes de ce vécu. En ce sens toute approche génético-causale du vécu d'autrui, qu'elle soit physiologique ou psychologique, s'enracine dans l'acte d'empathie qui trouve son achèvement dans l'objectivation du vécu.

Au terme du processus d'empathie il y a un rassemblement, un retour du sujet vers lui-même qui s'est enrichi de la connaissance d'autrui. La réflexivité du Moi pur, dans l'acte d'empathie, n'est pas celle d'un Moi qui se donne à lui-même dans l'épreuve de soi, mais celle d'un Moi qui se donne autrui comme ce qui élargit son soi. L'empathie qui ouvre le Moi à la profondeur d'un Toi qui enrichit en retour la vie même du Moi.

Quand j'ai explicité le vécu d'autrui, je reviens donc vers moi, j'ai un vécu objectif et je suis plus riche en expériences. Le Moi s'enrichit ainsi de la connaissance de l'autre. Cet enrichissement repose sur un sentir dans l'autre qui est un type de sentir distinct de l'auto-affection du Moi pur. Ce sentir dans l'autre souligne la dimension affective de l'empathie dont l'objet est le vécu d'autrui. Si je n'empathise pas le calcul, je peux en revanche empathiser la peine de celui qui est en train de faire un calcul. Je peux aussi empathiser la joie qu'il éprouve à faire des mathématiques. Ce sentir dans l'autre a un sens large qui dépasse la simple sensibilité: il comprend un niveau sensible, psychique, spirituel : quand je vois autrui peiner à opérer un calcul, je peux être sensible à la peine qu'il éprouve et qui me rappelle la difficulté que représente l'effort d'abstraction. Je peux aussi sentir l'énergie qu'il déploie pour réussir à opérer le calcul et comprendre l'attention qu'exige le calcul. Je peux encore sentir combien les mathématiques ont de la valeur pour lui par la joie toute particulière qu'il éprouve à faire des mathématiques. Si moi-même j'ai pu éprouver de la joie en faisant des mathématiques, mon sentir dans l'autre est remplie au sens où je comprends de façon intime et vivante ce qu'il ressent. J'éprouve un sentiment de communauté affective : nous nous retrouvons dans cette même passion des mathématiques.

On notera que dans le deuxième degré de l'empathie (explicitation du vécu), Stein insiste sur la nécessité de ne pas expliciter ce que vit l'autre à partir de nous-mêmes. Expliciter le vécu d'autrui, le comprendre ne signifie pas s'imaginer à la place d'autrui (se demander : que ferais-je si j'étais à sa place, dans la même situation ?) ou se souvenir de ce qui en soi peut être la cause d'un vécu identique à celui d'autrui (qu'est ce qui en moi a pu provoquer un tel vécu ?). Il s'agit d'abord de reconnaître une similitude entre moi et autrui : parce que je reconnais en autrui un sujet humain, une similitude de type de sujet, je suis plus à même de suivre la tendance comprise en l'autre. Parce que j'ai moi-même été un enfant semblable à celui qui me fait face, je suis plus à même de comprendre ce qui peut causer une telle joie à l'enfant qui me sourit. Je reconnais dans les signes visibles qui manifestent sa joie un type de joie, l'essence même de ce que peut être la joie qui se manifeste de façon individuelle dans le vécu de tel ou tel enfant. La reconnaissance de la similitude entre moi et autrui ne situe pas dans un rapprochement empirique des expériences, mais dans la saisie eidétique de types qui permettent de comprendre ce qui se manifeste de façon individuelle dans mon expérience comme dans celle d'autrui.

L'empathie ne consiste donc pas à expliciter ce que vit l'autre à partir de nous-mêmes, c'est-à-dire à partir de notre propre vécu. Il s'agit de reconnaître en autrui une similitude de vécu qui correspond à un type ou à essence générale de ce vécu, objet possible d'une visée eidétique. Il y a dans l'empathie bien plus qu'une sensibilité ou une identification affective au vécu d'autrui. L'empathie est bien un acte originairement donateur du sujet qui s'ouvre à l'altérité dans un acte de compréhension qui implique une temporalité distincte de celle du sujet qui se ressaisit lui-même dans son identité par un acte de rassemblement des souvenirs. Dans l'empathie je saisis, à même la compréhension de ce qui se possibilise dans le vécu d'autrui, la manière dont autrui se vit lui-même comme sujet humain, temporalise le type même de l'homme. Dans l'acte de compréhension est donnée l'évidence d'un type d'être qui s'individualise dans le vécu d'autrui et qui se présente à moi d'abord de façon spontanée, immédiate, avant d'être objectivé, explicité à la lumière de l'évidence eidétique de l'essence générale de ce qui est visé de façon cognitive.

On peut donc bien distinguer trois degrés d'accomplissement de l'empathie qui ne sont pas toujours présent dans l'acte même d'empathie même si cette dernière ne trouve son

achèvement que dans le 'rassemblement' en lequel autrui est connu en profondeur dans son intériorité. Si l'on reprend l'exemple de la joie de l'enfant, on peut distinguer entre :

- 1) le surgissement du vécu qui se caractérise par la spontanéité de l'empathie: l'enfant me fait face et par un acte d'empathie se donne spontanément à moi quelque chose de sa joie, de ce vécu intérieur qui ne se présente jamais de façon pure mais s'incarne dans le visage rayonnant de l'enfant qui me sourit.
- 2) l'explicitation : je considère de plus près cette joie, je cherche à comprendre ce qui cause la joie de l'enfant. Ce n'est pas le sourire de l'enfant qui réveille en moi le souvenir d'une joie passée qui serait la mienne enfant, mais la considération de la joie en tant que telle qui me fait comprendre ce qu'est la joie de l'enfant, ce qu'elle a pu être pour moi et ce qu'elle peut être présentement pour lui. La considération eidétique de la joie ouvre l'horizon des joies possibles, la mienne qui surgit à son tour dans le souvenir de mon enfance, la sienne qui surgit présentement dans le sourire de l'enfant qui me fait face. Si je peux comprendre la joie de l'enfant, si j'en saisis les causes, c'est parce que je suis du même type que lui, je sais ce qu'est l'enfance de l'homme et je peux ainsi reconnaître une similitude, non de l'expérience elle-même qui demeure toujours individuelle, mais du type eidétique. L'expérience de la joie de l'enfant reste propre à cet enfant comme celle dont je me souviens m'est propre. Mais dans sa joie comme dans la mienne se manifeste l'essence même de la joie de l'enfant qui s'individualise en vécu propre. Je peux comprendre les causes de la joie de l'enfant (cadeau offert, jeu etc.), comprendre le processus qui rend possible l'expérience de la joie, mais le vécu de la joie comme telle ne se donne que dans l'acte d'empathie. Toute compréhension du vécu d'autrui se fonde sur l'appréhension immédiate de ce vécu qui se donne dans l'acte d'empathie.
- 3) Il y a enfin le rassemblement : je connais en profondeur la richesse de la joie de l'enfant et en même temps de la joie en général qui se manifeste dans l'enfance. Je participe ainsi activement à la richesse de la joie de cet enfant qui peut alors faire écho à ma joie étant enfant ou à celle d'autres enfants. Il y a donc une connaissance mutuelle à travers le temps, je comprends dans le temps ce qui est appréhendé spontanément. L'empathie ouvre donc la possibilité d'une relation intersubjective qui met en relation deux sujets dont les temporalités s'entrelacent dans une compréhension mutuelle que rend possible la considération eidétique du type des sujets en relation.

L'empathie est ouverture à l'altérité non au sens où autrui ferait irruption dans l'horizon d'un moi, le forçant à sortir de l'immanence en laquelle l'enfermerait l'intentionnalité même de sa conscience, mais au sens où le moi saisit dans le vécu d'autrui la réalité vivante et incarnée d'un autre Moi qui manifeste dans ses vécus l'essence même du type humain. Le visage d'autrui n'est pas en ce sens un contre-phénomène venant briser la stance de l'identité de l'être du moi jouissant de soi dans l'immanence de ses vécus subjectifs, mais la manifestation même de la réalité vivante de l'être d'un soi qui se vit comme sujet-pouvoir, l'empathie étant la capacité même d'un sujet à se donner l'altérité de l'autre comme objet d'une connaissance. Cette connaissance ne réduit pas l'altérité à l'identité fixe d'un être, mais au contraire explicite la richesse du vécu d'autrui, en manifeste l'individualité à même la reconnaissance d'une similitude entre moi et autrui. Cette reconnaissance d'une similitude laisse intacte l'idée même d'une diversité entre moi et autrui du fait même de la liberté qui s'attache au sujet humain.

[L]e sujet du vécu saisi par empathie – et c'est une nouveauté fondamentale par rapport au souvenir, à l'attente et à l'imagination de vécus propres – n'est pas le même que celui qui accomplit l'empathie : c'est un autre ; les deux sujets sont séparés ; ils ne sont pas reliés comme tout à l'heure par une conscience de mêmeté, par une continuité de vécu.⁵⁶

Dans l'empathie ce n'est pas le moi empirique qui change, mais le moi pur; dans souvenir c'est toujours le même moi pur; avec l'empathie on sort du flux de ses vécus, on a accès à un autre Moi pur. Ce qui va être explicité est la manière dont cet autre moi pur se constitue. Si je n'ai pas accès directement au moi pur de l'autre, j'ai accès directement au moi empirique, c'est-à-dire à la personne de l'autre telle qu'elle se constitue de façon immanente dans le flux des vécus du Moi pur.

Dans l'empathie, l'autre Moi pur est appréhété, aperçu dans ses manifestations mondaines. Le monde intérieur de la personne est saisi directement pas empathie, mais ce monde intérieur est la constitution objective -transcendance- du moi pur dans l'immanence de ses propres vécus. Le moi pur se mondanéise, se constitue comme monde à l'intérieur de son propre vivre.

L'empathie est l'acte même du sujet qui empathise autrui et son vivre; le vivre d'autrui (son acte) devient un vécu, c'est-à-dire le contenu de mon acte d'empathie.

⁵⁶ *Id.*, p. 31.

Cela nous confronte à deux extrêmes à éviter :

- celle qui consiste à concevoir l'empathie comme une fusion entre deux personnes (confusion de douleur avec la mienne)
- celle selon laquelle l'empathie qui ne renverrait qu'à mon expérience à moi et ne saurait atteindre l'expérience de l'autre (moi aussi j'ai vécu ce deuil : renvoi à l'expérience propre).

L'empathie consiste bien à rejoindre l'expérience de l'autre en maintenant son altérité. Il faut bien maintenir la distinction entre le sujet comme personne, le moi conscient et libre et l'individualité. La vie consciente du moi se structure comme *cogito*, manière propre de la conscience humaine de se constituer, à avoir conscience de soi. Par la réflexivité, le moi a la certitude de sa propre existence et en tant que moi conscient de lui-même, il est capable de progresser dans la connaissance de lui-même. Par l'empathie, c'est la manière propre d'exister d'autrui que le moi réfléchit par un acte de la conscience qui lui permet de reconnaître en autrui un autre moi-même (le type homme) et de connaître son individualité. C'est cette individualité psycho-physique qui inscrit le moi dans le monde. Je me connais moi-même à travers la manière dont je manifeste mes pouvoirs dans le monde, la manière dont je m'y rapporte. Je connais autrui à travers la manière dont il manifeste son vivre à travers les mouvements de son corps et de son âme (réactions ou actions du corps, impressions psychiques -émotions, humeurs etc.-).

Dans sa critique de Lipps Stein cherche à comprendre pourquoi la description que ce dernier fait de l'empathie repose sur une confusion entre le deuxième degré de l'empathie (le remplissement) et la coïncidence :

Il part du fait que tout vécu dont j'ai connaissance -que ce soit dans le souvenir et l'attente ou par empathie-, "tend" à devenir un vécu pleinement éprouvé, et le devient en effet lorsqu'en moi rien ne s'oppose à celui-ci, et qu'en même temps par là le moi qui était jusque-là objet devient un moi éprouvé -qu'il s'agisse du moi propre passé ou futur, ou du moi étranger. Et cette pleine épreuve du vécu étranger, il la nomme également empathie (...) Un fait s'accorde avec notre conception: dans cette seconde forme du souvenir, de l'attente, de l'empathie, le sujet du vécu dont on se souvient, qu'on attend, qu'on saisit par empathie, n'est pas objet à proprement parler. Mais nous contestons l'idée que se produise une complète coïncidence avec le moi qui se souvient, attend ou saisit par empathie, c'est-à-dire que les deux viennent à ne faire qu'un. Lipps confond le fait d'être attiré dans le vécu, donné tout d'abord objectivement, avec le remplissement des tendances implicites, avec le passage d'un vivre non-originaire à un vivre originaire.⁵⁷

⁵⁷ *Id.*, II, § 3, p. 34.

La critique de Stein porte sur les trois degrés de l'empathie qui s'articulent de façon à ne pas confondre l'empathie avec la fusion. Le premier degré de l'empathie suppose déjà une certaine objectivation du vécu d'autrui qui m'est donné comme le vécu d'un sujet étranger. L'empathie est d'abord l'acte donateur d'un sujet qui se donne comme objet le vécu d'autrui. Il y a donc fondamentalement dans tout acte d'empathie une prise de position du sujet qui se donne activement le vécu d'autrui comme objet d'une visée. Le sujet n'est donc pas passif, il ne se laisse pas d'abord absorber ou envahir par le souvenir ou le vécu d'autrui. La difficulté de Lipps est qu'il cherche bien à rendre compte de l'expérience d'autrui à partir de l'idée de participation intérieure, mais cette participation n'est pas conçue à partir de la donation comme telle de l'acte d'empathie. Celui qui éprouve le vécu d'autrui a l'impression de coïncider avec lui, d'éprouver ce qu'il ressent, de participer de l'intérieur à ce qu'il ressent, mais cette coïncidence repose sur tout autre chose que l'empathie ; elle suppose l'absorption de la conscience qui se laisse envahir par le vécu d'autrui. L'empathie, au deuxième degré, est bien un remplissement du vécu d'autrui, il s'agit bien pour celui qui empathise de se mettre à la place d'autrui, mais ce remplissement du vécu d'autrui est d'ordre eidétique: il s'agit, non de vivre ce que vit autrui (ce que le premier degré de empathie rend impossible), mais d'explicitier ce qu'il vit par une considération eidétique qui repose sur l'analogie ou similitude de type. Le remplissement des tendances implicites du vécu d'autrui est un processus d'explicitation qui a une dimension cognitive indissociable d'un affect de la vérité qu'éprouve celui qui cherche à connaître autrui de l'intérieur. La prise de position d'un sujet à l'égard de ses propres vécus ou de ceux d'autrui repose sur un acte originellement donateur qu'est l'épreuve de son pouvoir de connaissance qui s'achève dans l'intériorisation affective de la vérité au sujet de soi ou d'autrui.

Stein ne détache pas la dimension cognitive de la dimension affective, l'acte de connaître étant lui-même celui d'un sujet qui se vit, se donne à lui-même dans l'épreuve qu'il fait de sa puissance de connaître. Elle maintient l'unité vivante du sujet qui ne se perd pas en l'autre mais accueille l'autre en soi dans un acte d'empathie qui échappe à toute fusion. La capacité d'entrer en relation avec autrui, de le connaître, dépend de la capacité à reconnaître le type d'être qui apparente le moi à autrui. Il ne s'agit pas d'une généralisation ou d'une abstraction d'expérience individuelles mais d'un acte de jugement qui saisit l'essence générale du type d'être qui se manifeste dans les vécus individuels.

La critique de Lipps permet à Stein de maintenir la distinction des sujets au sein de la relation intersubjective que rend possible l'empathie et donc la distinction des vécus qui manifestent pourtant une même essence: la joie peut se manifester ainsi comme la joie d'autrui que j'empathise ou ma propre joie que j'éprouve en "voyant" la joie d'autrui. Ce voir de la joie d'autrui n'est pas celui de l'acte de percevoir de façon externe les signes visibles de la joie mais celui d'un sentir empathique qui se donne la joie d'autrui comme objet d'une donation du sujet lui-même :

Mon ami vient vers moi en rayonnant de joie et il me raconte qu'il a réussi son examen. Par l'empathie, je saisis sa joie et en me transposant en elle, je saisis le caractère réjouissant de l'évènement. Et j'ai moi-même de la joie originaire à ce propos. Cette joie est également possible sans que je saisisse d'abord la joie de l'autre: le candidat à l'examen retournera dans sa famille qui attend impatiemment, il lui communique l'heureux résultat; on se réjouira tout d'abord originairement de cet évènement, et c'est quand on se sera "assez réjoui" soi-même que l'on se tournera vers sa joie et éventuellement - c'est la troisième possibilité - qu'on se réjouira de sa joie. Mais ce par quoi sa joie nous est donnée, ce n'est ni la joie éprouvée à propos de l'évènement, ni la joie originaire éprouvée à propos de sa joie, mais cet acte non-originaire que nous avons plus haut désigné et décrit de plus près comme empathie.⁵⁸

Edith Stein distingue ici trois façons pour la joie en tant que telle de se manifester dans le vécu d'un sujet :

- 1) Le vécu même de celui qui éprouve de la joie en apprenant la réussite à l'examen. Ici le sujet se vit lui-même comme joyeux alors même qu'il est affecté par la découverte de sa réussite à l'examen. Ici la joie est vécue de façon originaire comme étant la joie propre au sujet.
- 2) Le vécu de la joie empathisée qui ne se donne pas de façon originaire: je sens bien la joie qu'éprouve l'autre mais cette joie n'est pas la mienne, elle demeure étrangère à mon propre vivre; ce que je vis en propre est l'acte même d'empathiser, de sentir ce que ressent autrui. Le vécu non originaire de la joie de l'autre est donné dans son caractère joyeux : dans l'empathie je comprends ce qui se vit en autrui comme une manifestation de la joie en général, celle que je peux éprouver moi aussi.
- 3) Le vécu de la joie provoqué par l'empathie de la joie d'autrui. Je peux me réjouir de voir l'autre joyeux et cette joie ne s'identifie en rien à la joie que ressent autrui pour sa réussite à l'examen. Cette joie éprouvée de façon originaire tient à l'affection que j'éprouve pour lui. L'empathie ne se confond pas avec l'affection filiale ou amicale que je peux avoir pour autrui. Si l'empathie me permet de comprendre ce que ressent

⁵⁸ *Id.*, pp. 35-36.

l'autre, elle ne fait pas de moi un être bienveillant pour autrui. C'est l'amour que je ressens pour autrui qui me fait vouloir son bien et, parce que la réussite à l'examen participe de son bien, je peux m'en réjouir. La joie éprouvée ne tient pas ici à l'empathie mais à la valeur affective que j'attache à autrui. Certes, cette joie éprouvée suppose bien une saisie empathique du vécu d'autrui qui me permet de "lire" ce qui se vit à l'intérieur d'autrui, mais elle dépasse la simple empathie car elle se situe déjà dans l'ordre d'une relation affective à l'autre qui se déploie sur le fond d'une capacité d'aimer distincte de la capacité d'empathie. En ce sens je peux très bien empathiser la joie que l'autre éprouve à la réussite à son examen et ressentir de la tristesse ou de la jalousie, tonalités affectives qui manifestent une certaine malveillance à son égard.

Stein souligne en outre l'importance de cette saisie empathique du vécu d'autrui qui ne repose pas sur l'imagination mais sur une expérience propre de l'altérité. Il y a bien dans l'acte d'empathie une sortie hors de soi du sujet qui se met à la place de l'autre : mais se mettre à la place de l'autre ne signifie pas s'imaginer à sa place, mais saisir de l'intérieur le caractère du vécu même d'autrui qui manifeste un type d'être que le sujet peut saisir de façon eidétique. Par l'empathie, je saisis l'individualité du vécu d'autrui (son caractère étranger) et en même temps le type de vécu qu'il manifeste et qui peut renvoyer à mon propre vécu par un acte de souvenir distinct de l'acte d'imagination. Je peux certes imaginer ce que je ferais à la place d'autrui, dans une situation analogue, mais cette supposition n'a de sens que par rapport à une saisie du vécu d'autrui qui suppose l'expérience empathique. S'imaginer à la place d'autrui ne signifie en aucun cas empathiser, mais suppose l'empathie elle-même comme son fondement :

Si (...) nous nous mettons (...) à la place du moi étranger, en le supplantant et en nous installant dans sa situation, alors nous atteignons un vécu "correspondant" à cette situation; et en restituant en suite au moi étranger sa place, et lui attribuant ce vécu, nous atteignons un savoir sur son vivre (...) Ce procédé peut intervenir comme complément quand l'empathie échoue, mais il n'est pas lui-même une expérience. Cet ersatz de l'empathie pourrait être rangé au nombre des "suppositions" mais non pas -comme le veut Meinong- l'empathie elle-même.⁵⁹

En quel sens l'empathie peut-elle échouer ? Au sens où elle ne parvient à l'explicitation du vécu d'autrui et à son rassemblement dans un acte de connaissance. La tentation est alors de partir de soi-même pour projeter en l'autre ce que pourrait être le vécu de sa situation. Parce que j'appréhende sa tristesse - premier degré d'empathie - je peux imaginer ce que peut être sa

⁵⁹ *Id.*, p. 36.

tristesse à partir de ma propre expérience de sa tristesse. Ne parvenant pas à comprendre le caractère de sa tristesse, je peux, par l'imagination, supposer un vécu de tristesse correspondant au mien. Je ne fais donc pas l'expérience du vécu d'autrui (deuxième et troisième degré de l'empathie) bien que j'appréhende quelque chose de sa tristesse qui m'est donné spontanément quand je perçois sa mine triste. De même, si autrui sollicite mon aide pour le conseiller sur un achat, je peux avoir tendance à imaginer ce que je ferais à sa place à partir de mon propre vécu des valeurs. Je supposerais en autrui un même jugement de valeur sur le bien ou non que peut représenter cet achat. Mais mon conseil ne sera qu'un ersatz car conseiller autrui ne suppose pas seulement lui imposer mon propre vécu des valeurs, mais saisir ce qui, en lui, provoque ce désir d'achat ; le conseil suppose la saisie même des types de valeurs, leur hiérarchisation, c'est-à-dire une saisie eidétique qui rend possible le dialogue intersubjectif.

Stein met donc en évidence les limites de l'approche de Adam Smith et de la confusion empathie/isolation. Je peux m'imaginer à la place d'autrui mais cette façon de supposer ce que je ferais à la place de l'autre ne me fait pas sortir de moi-même. Dans l'imagination il y a bien un " vécu présent " (je m'imagine présentement en train d'acheter un e book), mais il y a là une possibilité, un vécu présent sans effectivité qui demeure neutre par rapport au temps lui-même.

Je peux ensuite attribuer à autrui ce vécu comme étant le sien dans la situation imaginée : je suppose que dans la même situation il fera comme moi. Mais ce vécu est seulement supposé, il ne constitue pas une expérience du vécu d'autrui. il n'y a donc pas empathie mais seulement projection de mon propre vécu imaginé sur autrui. Certes, l'imagination est un mode de cognitif qui permet au moi de savoir quelque chose d'autrui, mais ce savoir n'est possible que parce que je perçois par empathie une correspondance ou similitude possible entre lui et moi. Cette correspondance, si elle est seulement supposée, est donc plus sujette à l'erreur ou l'illusion. Au contraire, la connaissance par empathie du caractère d'autrui (l'expérience que j'en ai par empathie) permet de mieux imaginer, supposer ce qu'autrui ferait dans telle ou telle situation. La teneur cognitive du vécu supposé tient à la qualité de l'empathie du vécu d'autrui.

L'empathie n'est pas seulement ce qui rend possible la connaissance l'autre, elle fonde l'idée même de communauté entre les sujets. Elle va distinguer ainsi plusieurs sortes de manières de "faire un avec".

Il y a d'abord le co-sentir :

Si à côté de la joie originaire éprouvée à propos de l'évènement joyeux, l'empathie -c'est-à-dire la saisie de la joie de l'autre- continue à exister, et si en outre l'évènement apparaît à sa conscience comme véritablement réjouissant pour lui (éventuellement cette évènement peut être joyeux pour moi aussi, par exemple, si la réussite à cet examen est la condition d'un voyage que nous ferons ensemble et que je me réjouis de cette réussite en tant que valeur d'un moyen), alors nous pouvons désigner l'acte originaire concerné comme co-joie ou plus généralement comme co-sentir.⁶⁰

Dans le co-sentir il n'y a pas seulement un contenu non originaire, il y a également un contenu originaire: quand par exemple je perçois la joie de l'enfant, j'empathise sa joie et cette joie me rend joyeux: je sens avec l'enfant: cette joie devient mienne; l'enfant se réjouit de la glace reçue par exemple, et je me réjouis de sa joie. Mais la joie que je ressens de façon originaire en le voyant manger sa glace avec joie est distincte de la sienne et de celle que j'empathise.

De même si un ami m'annonce la perte d'un proche, je suis triste car mon ami est triste; même si le proche de mon ami n'est pas connu, la tristesse est motivée par mon ami avec qui je compâtais. Cette tristesse éprouvée vient de l'affection que j'ai pour mon ami et non de la contagion de sa tristesse. En plus de cette tristesse il y a aussi la saisie empathique de sa tristesse qui me fait comprendre ce qui motive sa tristesse. Si sa tristesse est motivée par la perte d'un proche, la mienne est motivée par l'amitié que j'ai pour lui. Il y a donc bien deux tristesses distinctes qui ne renvoient pas au même vécu.

Il faut distinguer trois niveaux :

- la joie ou la tristesse propre à un sujet qui se donne pour lui de façon originaire (l'enfant qui se réjouit en mangeant sa glace ou l'ami qui éprouve de la tristesse en apprenant la mort d'un proche)
- la joie ou la tristesse qu'un sujet éprouve en voyant la joie ou la tristesse d'un autre sujet
- la joie ou la tristesse empathisées qui se donnent de façon non originaire à un sujet et qui pourtant lui permettent de façon originaire de saisir cette joie ou tristesse qui affecte autrui.

Le co-sentir, la possibilité pour moi de participer à l'expérience de la joie ou de la tristesse, repose sur l'empathie. Parce que je vois la tristesse ou la joie en l'autre, parce que j'éprouve de

⁶⁰ *Id.*, p. 37.

l'affection pour autrui, je peux ressentir à mon tour de la joie ou de la tristesse. Le co-sentir repose sur une participation à l'essence générale de la joie et de la tristesse qui se manifestent différemment car elles ne sont pas motivées par les mêmes raisons.

Edith Stein va mettre en évidence la difficulté d'un co-sentir et donc la possibilité d'entrer en communauté affective avec autrui. Elle parle d'empathie négative : si je peux saisir la joie de mon ami, la saisie de cette joie peut ne pas provoquer de joie bien que cet autre soit mon ami pour lequel j'ai de l'affection, avec qui je partage une communauté de sentiment : la joie de mon ami provoque ma propre joie non par contagion mais en raison même de l'amitié que j'ai pour lui. Or d'autres vécus qui sont comme en arrière-fond du vécu empathique peuvent empêcher que j'éprouve de la joie quand je vois mon ami joyeux :

Supposons le cas suivant: à l'instant où mon ami m'annonce la joyeuse nouvelle, je suis complètement rempli de tristesse à cause de la perte d'une personne chère, et cette tristesse ne laisse pas monter un co-sentir de cette joie que je saisis par empathie; il naît un conflit (...) et, à la vérité, il faut distinguer ici deux niveaux: le moi qui vit complètement dans la tristesse, a peut-être tout d'abord ce vécu empathisé comme "vécu d'arrière-plan" - comparable aux parties périphériques du champ visuel, qui sont vues mais qui ne sont pas des objets intentionnels au sens propre, objets d'une attention actuelle - et le moi se sent maintenant en quelque sorte tiré des deux côtés, les deux vécus prétendant être *cogito* au sens spécifique - c'est-à-dire des actes dans lesquels le moi vit et se tourne vers l'objet. Les deux vécus cherchent à attirer le moi en eux, et c'est en cela que consiste le vécu de la division. Tout d'abord donc entre le vécu propre et le vécu d'empathie.⁶¹

Avec la notion d'empathie négative Stein souligne ainsi l'importance du flux du vécu dans la constitution de la personne. Elle ne parle pas d'inconscient mais d'arrière-fond des vécus sur lequel le moi empirique s'est constitué. Ma personnalité ou individualité psychophysique se constitue à même ce flux de vécus. Or à chaque instant le sujet conscient se constitue comme personne dans ses actes de visées qui le tournent vers un objet. L'intentionnalité de la conscience se situe dans l'instant et non dans un moment du temps. Or un vécu présent peut entrer en conflit avec d'autres vécus qui demeurent en arrière-fond même s'ils ne sont pas l'objet d'une visée intentionnelle ou le *cogitatum* d'un acte du *cogito*. Je peux donc empathiser la joie d'un ami qui m'annonce une bonne nouvelle, reconnaître sa joie sans éprouver à mon tour de la joie ; le co-sentir n'est pas possible car la tristesse me remplit. Le vécu de la tristesse m'absorbe au sens où je me vis comme rempli d'une tristesse dans la pensée de la mort d'un proche. Je me vis comme rempli de tristesse à la pensée de la mort d'un proche, je suis comme

⁶¹ *Id.*, p. 38.

absorbé par cette tristesse qui me préoccupe et m'empêche d'être auprès de l'autre : je me représente bien sa joie et je l'empathise mais cette joie ne provoque pas de joie (co-sentir).

Il y a donc possibilité d'un conflit des vécus qui tient au fait que le moi conscient puisse subir un vécu, se laisser absorber par lui sans pouvoir le mettre à distance, sans pouvoir prendre position par rapport à lui, le maîtriser par un acte de l'intelligence ou de la volonté. L'empathie devient ainsi négative au sens où elle maintient la séparation entre moi et autrui, elle ne permet pas de communauté affective du fait même que le moi est absorbé par ses propres vécus sans pouvoir s'ouvrir à l'altérité du vécu d'autrui. Je peux bien empathiser au premier degré (je saisis la joie qu'éprouve mon ami) mais je ne peux le faire ni au second ni au troisième degré (je ne peux me mettre à la place de l'autre).

Stein va alors aborder la question de l'unipathie en critiquant la confusion que fait Lipps entre empathie complète et unipathie comprise comme fusion :

Je ne suis pas un avec l'acrobate, mais je suis seulement 'auprès de' lui, je n'exécute pas son mouvement effectivement, mais uniquement 'quasi' ; c'est dire non seulement que je n'exécute pas les mouvements extérieurement, ce que certes Lipps souligne également, mais de plus, ce qui correspond 'intérieurement' aux mouvements du corps vivant – le vécu du 'je bouge' – n'est pas chez moi un vécu originaire mais un vécu non-originaire.⁶²

Dans l'exemple de l'acrobate Stein distingue nettement l'empathie de toute fusion. Quand je regarde l'acrobate effectuer des mouvements, il y a d'abord empathie au sens où je saisis le vécu même du mouvement de l'acrobate. Je ne fais pas un avec l'acrobate puisque ce vécu du mouvement reste le sien et ne se donne jamais comme le mien. Le mouvement de l'acrobate ne déclenche pas automatiquement en moi (comme le soutient la théorie des neurones-miroirs) un mouvement similaire à celui de l'acrobate (j'imité automatiquement le mouvement apparent de l'acrobate). Ce mouvement de l'acrobate est d'abord ce qui m'est donné comme objet d'empathie ; l'acrobate qui se meut me fait face, et m'est donné à ma conscience le vécu même de son mouvement. Je saisis ce vécu que je peux alors expliciter à partir d'une attention plus grande au vécu lui-même. Je cherche à saisir de l'intérieur ce vécu du mouvement, à être auprès de l'acrobate pour me tourner vers le vécu lui-même. Je comprends alors ce mouvement comme une possibilité d'un corps vivant humain, possibilité qui demeure encore inactuelle en moi. Je peux bien me représenter ce que peut être la difficulté d'accomplir un tel

⁶² *Id.*, p. 39.

mouvement, mais tant que je n'ai jamais fais l'expérience des mouvements d'acrobate, ce que je peux savoir de ce mouvement demeure encore vide car cela ne correspond à aucun vécu propre, ne réveille en moi aucun vécu. En revanche, un spectateur qui a l'expérience de l'acrobatie saisit de façon plus intense et plus profonde ce vécu du mouvement ; sa connaissance par empathie est plus riche que celui qui ne peut accomplir l'empathie par analogie avec sa propre expérience.

Edith Stein ne se contente pas de maintenir la distinction entre Moi et Toi mais redéfinit l'unipathie de façon à penser l'idée même de Nous :

Une édition spéciale nous apprend que la place-forte est tombée - et nous tous qui l'entendons, nous ressentons une exaltation, une joie, une exultation. Tous nous ressentons le "même" sentiment. Les barrières qui séparent un moi de l'autre sont-elles tombées ? S'est-il libéré de son caractère monadique ? Absolument pas ! Je ressens ma joie et par l'empathie je saisis celle de l'autre et je vois: c'est la même joie. Et en voyant cela, il semble que s'efface ce caractère de non-originarité de la joie étrangère (...) ce qu'ils ressentent, je l'ai maintenant intuitivement devant moi, cela prend chair et vie en mon ressentir, et du "Moi" et du "Toi" s'élève le "Nous" en tant que sujet d'un niveau supérieur.⁶³

Stein évoque la possibilité d'un sujet communautaire (Nous) qui unit deux sujets distincts. Cette communauté de sentiment (la même joie) semble porter à croire que la joie empathisée en l'autre correspond à la joie que j'éprouve puisque c'est une même joie qui est partagée. On pourrait croire que dans cette expérience il y bien fusion entre moi et autrui puisqu'ils semblent partager la même joie. Il n'y a pas ici deux joies distinctes comme dans le co-sentir mais comme une seule joie.

Mais en réalité il n'y a là qu'une apparence de fusion, car ce qui fait dire que deux sujets partagent la même joie tient à l'objet qui provoque l'affect. C'est parce que ma joie comme celle d'autrui porte sur le même objet que je peux avoir l'impression que la joie est la même. Mais en réalité ma joie demeure distincte de la sienne, car si elles ont le même objet, elles sont vécues sur un mode propre au Moi et au Toi. La communauté n'est possible que si, par l'empathie de la joie d'autrui, je reconnais dans cette joie le même objet que celui de la mienne:

Il existe une autre possibilité: nous nous réjouissons bien du même évènement, mais ce n'est pas exactement la même joie qui nous remplit; à l'autre, ce qui suscite la joie s'est peut-être révélé avec plus de richesse, par

⁶³ *Id.*, pp. 41-42.

l'empathie je saisis cette différence (...) La même chose peut arriver à l'autre et nous enrichissons ainsi notre sentir par l'empathie et "Nous" ressentons maintenant une autre joie que "Moi" et "Toi" et "Lui" isolément.⁶⁴

L'unipathie n'est donc pas la fusion avec d'autres moi mais l'expérience du Nous. Prenons l'exemple de la joie de Noël en famille. Chaque personne vit cette joie à sa manière mais c'est la joie, la joie de Noël, c'est notre joie : joie commune, partagée d'être ensemble ; on a ici un vécu communautaire. Ce qui importe est de voir comment Stein maintient, à l'intérieur du Nous (sujet communautaire) la distinction entre le Je et le Tu. A la différence du co-sentir, le vécu propre (ma joie au sujet d'un évènement) rejoint la joie propre d'un autre que moi au sujet du même évènement. L'évènement est l'objet d'un même vécu intentionnel sur le mode de l'émotion psychique et physique (je ressens de la joie en l'exprimant par des gestes, des cris). Dans le co-sentir, c'est la joie empathisée de l'autre (sa joie à propos de sa réussite) qui peut provoquer de la joie en moi (je me réjouis pour lui). Dans l'unipathie, c'est le même évènement qui provoque un même sentiment de joie mais qui se vit de façon propre à chaque personne qui participe de cette joie de Noël. Ce qui rend possible le vécu communautaire est l'empathie qui permet de saisir l'analogie entre sa joie et la mienne qui porte sur le même évènement. Par l'empathie, je saisis même les variations individuelles de la joie qui tiennent à la manière dont chacun perçoit la fête de Noël. Une personne peut éprouver de la joie à l'idée des cadeaux qu'il va recevoir, une autre à l'idée de faire mémoire de la naissance du Christ. La teneur de la joie vécue dépend de la manière de se rapporter à l'évènement. Mais chacun peut s'enrichir de la joie de l'autre et élargir ainsi sa propre joie en reconnaissant dans ce vécu ce qui dans l'évènement de Noël affecte autrui. Il y a donc bien une joie autre, celle du Nous qui naît de cet échange réciproque des joies et rend possible l'idée même de communauté. Il ne s'agit pas de partager seulement un même sentiment, mais aussi un certain rapport à un évènement, une chose, une personne, une valeur qui affectent de façon analogue des individus qui demeurent distincts comme Moi pur.

Nous verrons au chapitre 5 que ce que Scheler appelle la sympathie correspond ici à l'expérience du co-sentir tel que le décrit Stein (prendre part à la souffrance d'autrui suppose une compréhension interne de cette souffrance sans l'éprouver soi-même). Cette compréhension interne de l'état d'autrui peut provoquer en moi un acte de sympathie qui me pousse à prendre part à la souffrance d'autrui. Je peux lui témoigner de ma sympathie ; cette

⁶⁴ *Id.*, p. 42.

souffrance d'autrui peut me rappeler la souffrance ressentie lors d'un décès mais cette similitude réactive un vécu non-originaire, cette souffrance est présentifiée par l'acte du souvenir sans que je m'identifie à cette souffrance. La souffrance d'autrui réactive le souvenir de la souffrance passée et me conduit à réfléchir sur le sens de la mort. Il y a comme un enrichissement de mon propre vécu passé. Mon expérience de la souffrance s'enrichit de l'expérience de la souffrance de l'autre.

Dans l'unipathie, il n'y a donc pas fusion affective, mais communion autour d'un même événement. C'est le même événement qui est l'objet de visées distinctes et qui comme tel unit des sujets distincts. Chacun ressent de façon propre l'évènement mais l'empathie permet de reconnaître en l'autre une joie qui lui est propre bien qu'elle ait pour objet le même événement. L'unipathie n'est pas, pour Stein une modalité de la sympathie, comme chez Scheler, mais trouve son fondement dans l'empathie. L'empathie est l'acte par lequel est rendu possible l'unipathie.

4. L'empathie dans la constitution de la personne humaine

4.1 Quels sont les éléments constitutifs d'une personne humaine ?

Après avoir dégagée l'essence générale de l'empathie, Stein s'efforce de comprendre comment cette dernière rend possible l'intersubjectivité. Il s'agit donc d'interroger la structure ontique du sujet (ses facultés que manifestent les propriétés de ses actes) afin de comprendre ce que ce même sujet peut saisir, par empathie, du vivre du sujet étranger. Interroger la structure ontique du sujet humain permet aussi de penser la relation entre le moi pur et le moi empirique à travers la notion d'âme. Le moi pur apparaît comme le "noyau de l'âme" qui fait du sujet un corps vivant (*Leib*).

Il nous faut ainsi d'abord comprendre la distinction qu'établit Stein entre le Moi pur et l'âme. Nous avons déjà montré que pour elle le Moi pur (ipséité) se manifeste à travers un flux de vécus et que la "teneur" des ces vécus le différencie qualitativement des autres Moi.

Mais comme le souligne Stein "même avec cette particularisation qualitative, nous n'avons pas encore atteint ce que l'on entend généralement par Moi individuel ou individu"⁶⁵. Le flux de la conscience n'est pas le fondement de l'individualité comme telle car l'individualité d'un sujet dépasse la conscience que le sujet peut avoir de sa propre individualité à travers le flux de ses vécus.

Stein distingue clairement le flux de la conscience de l'âme. Il y a dans le flux de la conscience un acte de la réflexion qui définit la conscience que le sujet a de lui-même comme telle : le je conscient est bien celui qui a conscience de son vécu, y porte attention. J'ai conscience de moi-même comme lisant, travaillant, j'ai conscience de mon vécu présent et immédiat. Cette réflexion du sujet sur ce qu'il vit constitue une propriété du Moi mais elle ne constitue pas l'identité même du sujet, le porteur de tous ses vécus. Bien des vécus du Moi restent en arrière-fond de la réflexion du Moi et ne deviennent conscients que de façon seconde, par les actes du souvenir et de l'attente. Je peux me rapporter à mes vécus sur le mode du souvenir ou de l'attente, d'où l'importance de la temporalité par laquelle je peux me ressaisir à travers cette vie qui est la mienne ou me projeter vers de nouvelles possibilités de

⁶⁵ *Id.*, III, § 3, p. 76

mon vivre. Ces actes du Moi ne constituent pas non plus l'identité substantielle du sujet (ce qui le fait être ce qu'il est) mais manifestent des propriétés du sujet qui se donne comme capable de se rapporter à ses propres vécus de façon temporelle.

De même, les actes intentionnels du Moi que sont les actes de la volonté et de l'intelligence ne constituent pas la totalité des vécus du Moi - même si c'est par eux que se manifeste la vie personnelle du Moi. La personne du Moi se manifeste à travers les actes intentionnels par lesquels le Moi prend possession de lui-même, de son âme comme de son corps.

Stein reprend ainsi implicitement trois sens de la conscience que Husserl a établi dans les Recherches logiques⁶⁶ et que nous reformulons ainsi :

- 1) la conscience qui a une dimension historique et comprend tout ce que j'ai vécu et qui continue à me façonner
- 2) la conscience comme réflexion sur ce que je vis (la conscience de moi-même comme étant en train de)
- 3) la conscience intentionnelle qui qualifie les vécus intentionnels par lesquels le Moi se rapporte au monde comme tel.

On comprend mieux dès lors pourquoi

le flux de la conscience en tant qu'unité close n'est pas notre âme. Mais dans nos vécus- nous l'avons constaté dès notre analyse de la perception interne- se donne quelque chose qui en est le fondement, qui se manifeste en eux ainsi que ses propriétés permanentes, en tant que leur porteur identique: c'est l'âme substantielle.⁶⁷

Dans la perception interne le Moi se saisit à travers ce qui le constitue, à travers ce flux de vécus qui le façonne. La perception interne est un vécu intentionnel de la conscience à travers lequel le Moi se saisit comme moi constitué par une série d'actes qui manifestent ses propriétés et de cette façon ses facultés. Par la perception interne de soi, le moi se connaît lui-même. A travers les vécus comme tels il perçoit ses facultés, il découvre les facultés psychiques et physiques. Cette connaissance de soi lui permet de saisir le type d'être qu'est l'homme car à travers les actes il découvre les facultés qui le constituent comme personne humaine ou moi humain.

⁶⁶ HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques*, Cinquième Recherche.

⁶⁷ STEIN, *De la personne humaine*, III, § 3, p. 77.

Mais la perception interne ne donne accès qu'à l'individualité psychophysique et à la structure ontique de l'homme (à ce qu'est l'homme). Il ne s'agit pas ici de la conscience comme réflexion par laquelle un sujet a conscience de lui-même comme celui qui accomplit tel ou tel acte. Dans la réflexion le sujet se vit comme vivant, comme suppôt d'une nature humaine qui se manifeste, s'incarne de façon ipséitique. Le sujet se vit comme soi, ipséité donnée à lui-même qui se manifeste comme celui qui accomplit telle ou telle chose. La réflexion est bien "une orientation actuelle vers un vivre actuel"⁶⁸. C'est moi-même qui prend conscience de moi comme lisant. Dans la perception interne je me rapporte à cet acte de lire (vécu qui se donne comme corrélat ce livre) qui devient la manifestation de ma capacité à lire.

L'homme est ainsi capable de percevoir de l'intérieur ses propres vécus, et en même temps d'en saisir l'unité. Il se perçoit comme un être vivant, doué de capacités physiques et psychiques ? et ce qui rend possible l'unité de l'ensemble de ses potentialités est l'âme qui anime son corps et lui permet de déployer ses potentialités. L'âme est substantielle non au sens où elle serait séparée du corps mais au sens où elle anime de l'intérieur le corps, le structure, l'organise de telle façon que se manifestent dans les vécus de corps ses capacités.

Les propriétés de l'âme se manifestent par cette vitalité qui pénètre toutes les dimensions de l'être humain, des organes des sens à l'esprit : "l'acuité de nos sens (...) l'énergie (...) la tension ou la mollesse de nos actes volitifs (...) la mobilité de notre esprit".⁶⁹

Cette unité substantielle qu'est l'âme se manifeste dans toutes les dimensions de l'être humain, c'est-à-dire dans tous les vécus, les vécus organiques comme les vécus spirituels. L'âme est donc plus ample que l'esprit.

Cette unité substantielle est mon âme si les vécus dans lesquels elle se manifeste sont mes vécus, des actes dans lesquels vit mon Moi pur. La structure originale de l'unité psychique dépend de la teneur originale du flux de vécu; et inversement - comme il le faut dire une fois que l'âme s'est constitué pour nous - la teneur du flux du vécu dépend de la structure de l'âme. S'il y avait des flux de conscience identiques du point de vue du contenu, il y aurait des âmes d'espèces semblables, des occurrences de la même âme idéale, idéalement-identique. Cependant, nous n'avons pas le phénomène complet du psychisme (et de l'individu psychique) lorsque nous le considérons de façon isolée.⁷⁰

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 77.

⁷⁰ *Id.*, p. 78.

Le Moi pur n'est pas l'âme mais l'âme n'existe comme mienne que lorsque l'esprit se manifeste. L'esprit est une dimension de l'âme qui se caractérise par les actes intentionnels. Par ces actes intentionnels une âme manifeste son originalité et se constitue, de l'intérieur, du plus profond de l'âme, une vie personnelle qui donne forme aux autres dimensions de l'âme. Par les actes intentionnels le Moi pur prend possession de l'âme, la met en forme de façon libre et créatrice. L'esprit est ce par quoi l'être humain manifeste pleinement son intériorité, s'atteste comme ce Moi qui veut. Cette volonté constitue l'originalité du psychisme de l'individu. Les actes de l'esprit pénètrent le psychisme et le physique de l'être humain et c'est pourquoi la structure du psychisme dépend du flux de vécus, c'est-à-dire de la manière dont le Moi se constitue de façon intentionnelle par des actes libres de la connaissance et de la volonté. De même la manière dont le Moi pur peut s'exprimer n'est possible que dans les conditions qui sont celles de la structure de l'âme. Une joie spirituelle n'est pas vécue de façon pure, elle dépend, pour se manifester des conditions physiques et psychiques de l'être humain. Une humeur mélancolique peut entraver l'expression d'une joie spirituelle ou la fatigue corporelle diminuer l'attention de l'esprit.

Dans chacun de ses actes le Moi se vit comme étant ses actes, il se constitue dans ces vécus qui sont ces actes comme sujet "porteur" de ces actes. Dans le flux de ces vécus le Moi manifeste quelque chose de lui-même, de son essence qui constitue son unité psychophysique. Dans chacun de ses vécus le sujet manifeste certaines propriétés, ce qui est propre à son vivre, et ces propriétés manifestent à leur tour les pouvoirs du Moi, ses capacités.

Il devient dès lors possible de considérer la structure du Moi individuel, sa constitution à partir du flux des vécus qui manifestent les propriétés et les facultés du Moi.

Dans la constitution immanente de soi le sujet déploie ainsi ses facultés par lesquelles il se donne une substantialité, une teneur ontologique qu'est sa personne ; il se donne comme un certain être, cet étant qu'il est comme individu psycho-physique :

L'"ipséité, et la différence qualitative ensemble (...) constituent un stade ultérieur dans la progression vers le Moi individuel (...) c'est-à-dire une unité psychophysique à la structure originale.⁷¹

Il y a donc bien dans le flux des vécus quelque chose de substantiel qui se manifeste et donne au Moi son individualité dans le monde :

⁷¹ *Id.*, III, § 2, p. 76.

Dans nos vécus (...) se donne à nous quelque chose qui en est le fondement, qui se manifeste en eux ainsi que ses propriétés permanentes, en tant que leur "porteur" identique: c'est l'âme substantielle.⁷²

Le Moi prend ainsi conscience de sa vitalité qui reste propre au sens où c'est lui qui s'y manifeste ; il s'éprouve ainsi comme cet être vivant doté de certaines propriétés qui le constituent comme ce qu'il est (sa substantialité).

4.2 L'âme et le corps

Comment comprendre dès lors le rapport de l'âme et du corps ? Stein écrit :

La séparation que nous avons posée jusqu'ici (entre l'âme et le corps) était artificielle, car l'âme est nécessairement toujours âme dans un corps vivant. Qu'est-ce que le corps vivant ? comment, et en tant que quoi, se donne-t-il à nous ?⁷³

L'expérience quotidienne nous dit que l'être humain est dans sa dimension corporelle une chose matérielle. Il est aussi vu comme un être qui se meut de lui-même, un vivant. Nous discernons ensuite qu'il est capable de douleur, et d'une douleur à laquelle nous pouvons compâtrir ; nous le percevons comme un être sensible et doté d'une intériorité, d'une âme. Enfin notre relation à l'être humain est toujours de l'ordre d'une rencontre spirituelle. L'être humain est vu

comme un microcosme, dans lequel tous les degrés se rejoignent : il est une chose matérielle, il est un être vivant, il est un être doté d'une âme et il est une personne spirituelle⁷⁴

La conception que les êtres humains ont les uns des autres "ne relève pas que de l'intelligence. Elle est la plupart du temps le fruit d'un débat intérieur allant plus ou moins en profondeur".⁷⁵ A cette relation à l'autre il convient d'adjoindre la relation que chacun a avec soi-même, l'expérience consciente de l'habitation subjective de son corps vivant. De l'extérieur comme de l'intérieur les différentes manifestations de la vie de l'homme apparaissent comme sous-tendues par une profonde unité.

⁷² *Id.*, III, § 3, p. 77.

⁷³ *Id.*, III, § 4, p. 78.

⁷⁴ *Id.*, II, § 6, p. 65.

⁷⁵ *Id.*, p. 66.

L'être humain est premièrement réalité matérielle, de par son corps. Un corps qui, au-delà de la double forme masculine et féminine et de la mutation suivant la croissance, le caractérise comme exemplaire de l'espèce humaine. Un corps qui est fondement de l'individualité :

D'une part, j'ai mon corps (*Körper*) donné dans des actes de perception externe. Mais imaginons que nous ne l'ayons comme donné que de cette manière: c'est un objet extrêmement étrange qui s'édifie alors devant nous.⁷⁶

Comment penser le rapport de la conscience du sujet au corps qu'il a ? Comme le Moi se rapporte-t-il à son corps ? A-t-il une connaissance de son corps comme n'importe quel objet du monde ?

Stein se prête à une critique de la théorie de la connaissance du corps que propose l'empirisme. Pour un empiriste comme Condillac, je peux connaître le corps que j'ai à l'aide des sensations visuelles et tactiles qui m'aident à saisir l'être réel du corps. En appliquant ma main aux différentes parties de mon corps, je peux, peu à peu, à travers la sensation de solidité qu'elle ne cesse d'éprouver, connaître mon corps: ma main me relève ainsi l'être réel de mon corps dont elle dessine les formes et la structure. Ma main est le principe de la connaissance que j'ai de mon corps.

Mais cette thèse demeure illusoire et ceci pour deux raisons :

1) D'abord mon corps ne se laisse pas circonscrire comme n'importe quel corps étranger. Si c'est par ma main et par ses déplacements le long de mon corps que j'arrive peu à peu circonscrire celui-ci et à le connaître, je devrais, selon la théorie empiriste, pouvoir saisir l'entière de mon corps comme corrélat objectif de la perception externe. Or je fais l'expérience de l'impossibilité de saisir mon corps de façon entièrement extérieure car c'est le mouvement même de ma main qui se déplace le long du corps dont je fais l'épreuve de façon originelle. Mon corps se donne originellement à moi comme corps vivant dont je fais l'épreuve des pouvoirs comme celui de percevoir ce même corps comme à distance, comme objet tactile :

⁷⁶ *Id.*, III, § 4, p. 78.

Tout autre objet (que mon corps) m'est donné dans une multiplicité, variable à l'infini, d'apparitions et de positions changeantes par rapport à moi, et il se produit aussi des cas où il ne m'est pas donné. Mais cet objet unique (mon corps) m'est donné dans des séries d'apparitions qui ne varient que dans des limites très étroites, et il est continuellement là, avec une inlassable opportunité, tant que j'ai les yeux ouverts, et toujours dans la même proximité, à portée de main, comme nul autre objet: il est toujours "ici", alors que les autres objets sont toujours "là".⁷⁷

Le corps vivant est donc bien le corps originel: il n'est pas le corps dessiné et reconnu par la main, au fur et à mesure qu'elle se déplace. Le corps originel est cette main en tant même qu'elle se déplace, en tant qu'elle manifeste le vécu d'un pouvoir du Moi:

Même si nous fermons hermétiquement les yeux, et que nous étendions les mains loin de nous, sans qu'aucun membre en touche un autre, de sorte que nous ne puissions ni toucher ni voir le corps vivant, nous n'en sommes toujours pas débarrassés, même alors il se tient inéluctablement là, dans toute "sa corporéité en chair et en os", et nous nous trouvons inséparablement liés à lui. C'est justement cet état de liaison, cette appartenance à moi, qui ne pourraient jamais se constituer dans la perception externe. Un corps vivant perçu uniquement de l'extérieur serait toujours seulement un corps d'une espèce particulière, et même unique en son genre, mais ne serait jamais mon "corps vivant".⁷⁸

2) si la connaissance de notre corps n'est pas réductible à la connaissance empirique que nous pouvons en avoir par la perception externe qui nous donne à voir ou à toucher les portions de notre corps, si notre corps ne se réduit pas au corps qui se dessine dans l'horizon de visibilité de la perception externe (*Körper*), alors quelle est cette connaissance que nous avons du corps connaissant ? Stein écrit:

Parmi les parties réelles de la conscience, ce domaine de l'être insuppressible, on trouve une classe particulière de la catégorie suprême "vécu": les sensations. La sensation de pression, douleur ou de froid, est quelque chose d'aussi absolument donné que le vécu de jugement, de volonté ou de perception, etc.⁷⁹

La sensation est donc bien d'abord un vécu du sujet vivant, qui se donne aussi absolument à lui comme m'importe quel vécu. Je me vis ainsi comme éprouvant une sensation de douleur ou de froid de manière aussi originaire que je me vis comme éprouvant un acte de jugement ou de la volonté: le vécu de la douleur est aussi mien que celui du jugement ; c'est bien moi qui sent la douleur aussi bien que je me sens juger. Mais les vécus n'ont pas la même origine au sens où ils n'émanent pas tous du Moi pur, c'est-à-dire du noyau de la personne que constitue l'esprit (intelligence et volonté) :

⁷⁷ *Id.*, III, § 4, p. 80.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

La sensation présente par rapport à tous ces actes une caractéristique originale: elle ne procède pas, comme ceux-là, du Moi pur, elle ne prend jamais la forme du cogito dans lequel le Moi se dirige sur un objet, et jamais par conséquent je ne peux -en réfléchissant sur elle- trouver en elle le Moi; mais elle est toujours "quelque part", spatialement, localisée, éloignée du Moi, peut-être très proche de lui, mais jamais en lui.⁸⁰

Dans le vécu de la sensation le Moi se vit comme sentant mais ce qui est senti n'émane pas du Moi lui-même ; ce qui est senti se donne en même temps comme une modification du corps par une cause extérieure (une piqûre d'aiguille cause une douleur de la main). Mais faut-il alors expliquer la sensation et le mouvement de la main à partir seulement de la considération des causes extérieures qui modifient mon corps ?

Stein répond de façon négative: l'action ou le mouvement du corps vivant ne sont pas connus par une sensation. La sensation que j'ai du mouvement de mon corps quand je me saisis un objet peut être considérée comme une simple sensation musculaire, elle me fait connaître la modification qui survient dans mes muscles lorsque j'agis. De même, la sensation de douleur me fait connaître l'intensité de la blessure qui affecte mon corps. Or cette sensation peut-être la même lorsque ce n'est plus moi qui agis, lorsqu'elle est en moi l'effet d'une action étrangère, lorsqu'une cause extérieure modifie mon corps de telle façon qu'il éprouve précisément cette sensation. La sensation musculaire ne peut me faire connaître ma propre action puisqu'elle peut se produire lors même que je n'agis pas.

C'est pourquoi, si le vécu de la sensation est toujours "quelque part",

Ce "quelque part" n'est pas un lieu vide de l'espace mais un quelque chose qui remplit l'espace; et tous ces "quelque chose" sur lesquels apparaissent mes sensations, se rassemblent en une unité, l'unité de mon corps (*Leib*), ils sont eux-mêmes des emplacements du corps vivant"⁸¹

A chaque instant où le corps vivant se donne comme agissant ou se mouvant, il y a d'abord une connaissance du pouvoir de ce corps d'agir ou de se mouvoir. La connaissance que j'ai de mon corps n'est pas d'abord cette connaissance extérieure qui fait de lui un objet de la perception externe (sensations visuelles ou tactiles) mais cette connaissance intérieure et originelle que j'ai de ses pouvoirs. C'est pourquoi Stein va insister sur cette notion husserlienne de "point- zéro d'orientation" que le corps enferme et qui manifeste le pouvoir de

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Id.*, pp. 80-81.

se mouvoir du corps dans l'espace, son pouvoir de préhension qui permet à l'homme se saisir les objets du monde extérieur :

Ce point-zéro n'est pas localisable de façon géométriquement exacte en un lieu de mon corps (*Körper*), et de plus, ce n'est pas le même pour toutes les données: pour les données visuelles il est situé dans la tête, pour les tactiles au centre du corps.⁸²

Il y a en moi une façon d'être présent à ce corps, de l'animer, de l'orienter dans l'espace, de le situer par rapport aux autres objets du monde. Le corps n'est donc pas seulement ce qui subit des impressions du monde extérieur mais ce qui manifeste l'activité du moi vivant qui se donne le corps comme totalité à partir de laquelle il s'oriente dans le monde. Dans l'acte de voir, le moi vivant s'oriente à même les organes de la vue; il concentre son activité vitale sur les organes de la vue.

Ce point zéro d'orientation n'est pas localisable en un lieu du corps (dans les yeux par exemple) mais est le point à partir duquel le moi vivant s'oriente comme moi sentant vers un monde qu'il se donne comme objet des vécus de la sensation et de la perception.

La science peut donc chercher à localiser l'activité de la vue dans les organes (neurones activées, yeux), elle ne peut saisir l'acte même de voir par lequel le sujet s'oriente vers ce qui est visible, se donne comme vue possible ou objet d'une saisie de l'acte de voir.

Il faut donc distinguer entre l'espace extérieur dans lequel les corps se situent les uns les autres dans une extériorité qui les rend commensurables (distance entre les corps) et l'espace corporel par lequel le moi vivant se rapporte à cette extériorité dans l'immanence des vécus de la sensation. Dans cet espace corporel se déploie la faculté de sentir (sensation). L'espace corporel est propre à chaque Moi puisqu'il manifeste ma manière dont celui-ci se rapporte au monde sur le mode de la sensation.

Quand je vois un objet, ce qui m'est donné d'abord n'est pas l'objet senti qui modifie la rétine de l'œil et cause la vue d'une couleur ou d'une forme, mais le pouvoir même de voir qui est donné dans l'immanence de l'intériorité du moi sentant. C'est ce pouvoir voir qui se donne comme le fondement même du voir et constitue l'objet visible comme vu. Il n'y a de senti

⁸² *Id.*, p. 81.

donné que sur le mode d'une donation plus radicale du pouvoir sentir. Si je peux mouvoir mon corps dans l'espace, cette orientation dans l'espace signifie d'abord le mouvement vécu du corps vivant qui se donne un objet à sentir. C'est pourquoi l'orientation vécu du corps vivant se manifeste dans l'intensité des sensations données dans telle ou telle partie du corps (*Körper*). Les modifications du corps sont bien les effets de causes extérieures, mais la possibilité même que le corps soit modifié ou que quelque chose soit senti présuppose l'orientation même du corps vivant qui se donne la possibilité de sentir. Quand je ressens de la douleur en étant piqué par une aiguille, l'intensité de la douleur dépend surtout de l'intensité avec laquelle je me laisse touché par cette aiguille.

Le rapport au corps est donc double: il est d'abord l'objet de vécu de sensations qui le donnent comme objet de la vue, du toucher etc. Il apparaît dans le vécu de la perception externe dans cette figure qu'il fait voir de lui; ce corps est bien objet de perception externe (*Körper*) mais il apparaît autrement que les autres corps ; il est ici, indissociable du moi qui le porte alors que les autres corps sont là-bas. Le corps est donc bien ce corps que j'ai (corps de chair et de sang) qui est indissociable de moi. Le moi ne se vit comme vivant que par la médiation du corps par lequel il exprime ce vivre. Dans le corps, le sujet vivant s'extériorise, manifeste son intériorité qui demeure, cependant, immanente.

Les sensations sont bien des vécus (je me vis à même cette sensation de froid comme celui qui a froid), mais ce ne sont pas des vécus intentionnels comme ceux de la volonté ou de l'intelligence. Il y a bien réflexion (conscience de moi-même comme sentant le froid, la douleur etc.) mais pas intentionnalité (je m'oriente vers tel ou tel objet, je me donne cet objet comme corrélat d'un vouloir ou d'un jugement). La sensation de froid ne vient pas des profondeurs du Moi, de la liberté par laquelle le Moi décide, se donne à lui-même la forme de sa personnalité (il s'engendre comme tel). Il y a dans la sensation une certaine passivité du moi qui se vit comme être affecté par le monde extérieur. Ces impressions du monde extérieur se localisent sur des parties du corps en même temps qu'elles sont vécues sur le mode immanent de la sensation. Les sensations ne sont pas de simples impressions des corps extérieurs sur mon corps, mais des vécus du moi vivant qui se vit comme capable de sentir à même les organes des sens.

C'est finalement la connaissance originelle que j'ai de la main qui prend, du pouvoir de préhension qui fonde la possibilité que quelque chose soit donné comme pris, saisi par la main:

L'"espace corporel" et l'"espace extérieur" sont totalement différents l'un de l'autre. Par la seule perception externe je ne pourrais accéder à l'un, et par la "seule perception corporelle" à l'autre. Mais du fait que mon corps se constitue d'une double manière -en tant que corps vivant sentant (corporellement perçu) et en tant que corps (*Körper*) du monde extérieur perçu extérieurement - et qu'il est vécu comme le même dans ce double état de donation, il reçoit une place dans le monde extérieur, il remplit une partie de cet espace.⁸³

Mon corps peut être donné de façon intentionnelle à partir d'une distance qui fait de lui une partie de l'espace extérieur, un objet parmi d'autres objets. Je peux ainsi connaître les relations causales entre ces corps, mais cette connaissance demeure extérieure, autre que la connaissance que je peux avoir de mon propre corps en tant que corps vivant. La connaissance que je peux avoir de mon corps comme objet permet de considérer le type de corps qu'il est, je peux considérer de façon eidétique et générale le corps qu'il est (ses pouvoirs, ses propriétés) et ainsi agir sur lui. Mais le pouvoir même de me rapporter à lui de façon intentionnelle, le pouvoir même d'agir sur lui présuppose une donation plus originelle, celle du pouvoir lui-même. A tout pouvoir véritable un premier pouvoir est donné, celui d'être précisément lui-même, dans l'immanence de son intériorité radicale.

Mon corps est donc le mouvement qui se prouve en marchant, qui s'atteste lui-même intérieurement, il est mon action telle que je la vis dans une expérience immédiate. Il y a pour le pouvoir, pour l'agissant, pour le sentant, pour le connaissant aussi, une affection originelle dont le contenu est l'agissant lui-même, en tant qu'agissant, le sentant lui-même en tant que sentant, le connaissant lui-même en tant que connaissant. Dans une telle affection tout est vivant.

C'est pourquoi Stein insiste sur la nécessité de se détacher d'une approche empiriste de la sensation qui ne part du vécu de la sensation lui-même (qui suppose l'intériorité d'un Moi) mais du donné de la sensation (le senti) pour l'associer ensuite à la sensation elle-même qui n'est qu'une modification du corps. L'empirisme ignore donc l'intériorité du corps vivant pour ne considérer que ce qui est donné à même la donation du vécu de la sensation :

⁸³ *Id.*, p. 82.

Lorsque le bout de mon doigt touche la table, j'ai à distinguer: premièrement, la sensation tactile, le *datum tactile*, qui n'est pas décomposable; deuxièmement la dureté de la table et l'acte corrélatif de la perception externe; troisièmement, le bout du doigt qui touche est l'acte corrélatif de "perception corporelle". Ce qui rend particulièrement intime cette liaison entre sensation et perception corporelle, c'est le fait que le corps vivant est donné en tant que sentant, et que les sensations sont données à même le corps vivant.⁸⁴

Dans la perception externe il y a bien la sensation comme donné, corrélat du vécu de l'acte de toucher (sensation de dureté) et de voir (sensation visuelle de la table) : il y aussi l'acte même de percevoir qui unifie les sensations dans un vécu propre de la perception (je vois la dureté de la table).

La perception n'est jamais un acte décomposable en sensations, elle est l'acte qui unifie les vécus de la sensation dans un champ de sensation. Les sensations constituent un champ pour un corps vivant que se donne dans l'unité du vécu de la perception : je perçois la dureté de la table. Je peux certes localiser les endroits de mon corps qui sont concernés par les sensations (image de l'objet sur la rétine, pression de la table sur mon doigt) mais je me perçois de façon une comme sentant.

Mon corps m'est donné à moi-même comme corps vivant, comme corps par lequel je perçois corporellement le monde. La perception corporelle manifeste la propriété de mon corps d'être centre d'orientation à même les sensations et mouvements (capacité de sentir, de se mouvoir). Le corps objet (*Körper*) n'est finalement que la face visible et extérieure qui manifeste la vie du corps vivant et si l'on ne peut "imaginer mon corps vivant délaissé par le Moi"⁸⁵, cela est possible pour le corps-objet qui le donne à voir dans le monde.

Stein va distinguer d'autres dimensions de la personne humaine et pour cela remonter des actes les plus éloignés du Moi (les sensations) à ceux qui lui sont les plus proches (actes de la volonté et de l'intelligence).

Ainsi, si le corps se manifeste à moi comme corps vivant, il convient encore de distinguer plusieurs niveaux du sentir :

⁸⁴ *Id.*, p. 83.

⁸⁵ *Id.*, p. 88.

1) les sensations : elles sont bien vécues par le Moi de façon absolue mais elles se manifestent à la périphérie du Moi pur, elles se localisent sur le corps (*Körper*) qui est affecté par le monde qui lui fait face. Chaque modification du corps est ainsi perçue de façon externe par un acte de la perception qui se donne comme objet la relation causale entre le corps et ce qui l'affecte, et de façon intérieure par le corps vivant lui-même (il m'est donné de sentir cette modification). Il y a bien une certaine passivité du moi à l'égard des sensations vécues, quelque chose se passe en moi sans que je sois libre par rapport à ce qui est vécu et qui m'affecte :

L'agrément d'un plat savoureux, la gêne d'une douleur sensible, le confort d'un doux vêtement, sont éprouvés là où le plat est goûté, là où la douleur tараude, là où le vêtement épouse la surface du corps.⁸⁶

2) sur le fondement des sensations se donnent à vivre des sensations affectives ou sentiments sensibles qui dépassent la simple sensation vécue dans une partie du corps. Ils remplissent en en quelque sorte le Moi de telle sorte que le Moi éprouve dans tout le corps des sentiments d'ordre sensible et corporel (le plaisir de manger, la douleur d'une migraine).

3) Les sentiments communs constituent quant à eux l'énergie vitale sensible ; ils manifestent cet enracinement du Moi dans la nature sensible. A l'intérieur de lui-même, dans l'épreuve de soi comme corps vivant, le moi ressent une multitude d'impressions qui ne se localisent pas dans une partie du corps mais s'éprouvent dans tous les membres. Dans ce sentir intérieur du corps vivant le moi prend conscience des énergies affectives qui le caractérisent de façon psycho-physique. Il peut se vivre comme ainsi comme rempli de lassitude ou de tonicité qui sont des sentiments communs :

Fraîcheur et lassitude n'emplissent pas seulement le Moi, je les "éprouve dans tous les membres". Non seulement tout acte de l'esprit, toute joie, toute peine, toute activité intellectuelle sont las et ternes quand "je" me sens las, mais aussi bien toute action corporelle, tout mouvement que j'exécute (...) Les sentiments communs sont toujours vécus comme provenant du corps, comme une influence stimulante ou paralysante qu'exerce l'état du corps sur le cours de la vie.⁸⁷

Dans le sentiment commun il y a plus qu'une simple sensation localisée de façon externe, il y a bien une perception corporelle (immanente au corps vivant) d'un sentiment commun à tout le corps. De même qu'il faut distinguer entre voir le mouvement de la main (perception

⁸⁶ *Id.*, p. 90.

⁸⁷ *Ibid.*

externe) et se "voir" voyant la main, de même il faut distinguer entre la lassitude du corps ressenti et le fait de se "voir" las qui repose sur un acte de la perception corporelle.

La perception du mouvement las de la main se donne dans l'unité de l'acte de la perception corporelle :

Non seulement je vois le mouvement de ma main et je sens en même temps sa lassitude, mais je vois le mouvement las et la lassitude de la main.⁸⁸

4) A l'intérieur même des sentiments communs Stein distingue les sentiments communs de nature corporelle et ceux de nature spirituelle :

Les humeurs sont des "sentiments communs" de nature non corporelle et c'est précisément pourquoi nous les séparons des sentiments communs proprement dits, comme formant un genre spécial. La gaieté et la mélancolie n'emplissent pas le corps, qui n'est pas gai ou triste comme il est tonique ou las, et même un être purement spirituel pourrait être sujet à des humeurs.⁸⁹

Non seulement le moi se donne comme corps vivant capable de sentir au niveau sensible (impressions de l'extérieur, impressions de l'intérieur du corps - sentiments sensibles ou communs -) mais aussi au niveau 'spirituel' (humeurs). Il y a donc différentes manières pour le moi de se donner à lui-même, sur le mode de la sensation (je sens le froid et je me sens fatigué) ou sur le mode "spirituel" (je me sens gaie ou mélancolique). Cette distinction est importante car Stein ne réduit pas le sentir au sentir corporel, les sentiments à des états psycho-physiques. Si les actes de l'esprit sont ceux du Moi pur, ils se donnent eux-mêmes comme des vécus, ils sont éprouvés, sentis même si ce sentir est spirituel. Quand je veux quelque chose comme un bien ou que je connais une vérité, je me donne à moi-même comme celui qui sent de façon intérieure la plénitude de ce vouloir ou de ce connaître. Dans cette épreuve des pouvoirs de mon esprit je ressens des humeurs qui affectent mon âme toute entière.

On comprend déjà que l'empathie ne se situe pas au niveau de la simple sensation (je vois sa figure triste) mais que dans l'empathie l'autre m'est donné dans ses différentes manifestations qu'il donne à voir à même son corps, qui peut exprimer de la lassitude (sensation interne au corps), de la mélancolie (humeur ou état d'âme).

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

Le corps de l'autre n'est pas seulement donné dans le vécu de la sensation qui lui est propre (je sens qu'il a froid) mais dans les vécus plus profonds du moi qui s'expriment dans le corps par des mouvements qui ne sont pas de simples réactions physiques mais des signes de sentiments affectifs ou communs.

Parce que le corps vivant se donne à lui-même dans l'unité du sentir d'un sujet, il existe une causalité réciproque entre le spirituel et le corporel :

Par exemple, je fais un voyage de détente, j'arrive dans un paysage ensoleillé, charmant, et je sens, à la vue de cet environnement, qu'une humeur gaie voudrait s'emparer de moi, mais n'arrive pas à prendre le dessus parce que je me sens lasse, épuisée.⁹⁰

Dans cet exemple Stein montre ce qu'elle entend par influence réciproque : elle ne désigne pas une succession d'états qui se seraient conditionnés les uns par les autres suivant une loi d'association, mais une stratification de vécus qui se répartissent à l'intérieur même du vivre du Moi. Si la vue d'un paysage ensoleillé provoque une sensation agréable, cette vue peut provoquer à son tour une humeur gaie venant directement de la volonté qui cherche le bien de la détente par ce voyage qu'elle effectue. Mais cette gaieté peut être entravée dans son expression par la lassitude du corps fatigué par le travail. Stein met donc bien en évidence ce conflit qui peut exister entre les différentes énergies du Moi, énergies qui peuvent être corporelle ou spirituelle. On notera que la dimension psychique de l'homme n'a qu'une relative autonomie car elle dépend en grande partie des sensations vécues de façon corporelle (sentiments communs ou sensibles s'enracinent dans les sensations du corps) ou des vécus spirituels (les humeurs n'ont de dimension psychique que comme effets des actes de l'esprit).

On peut, grâce aux sciences, établir les liens de causalité entre le psychique et le corporel, expliquer la manière dont une humeur se produit ou un sentiment commun (la vue de ce paysage ensoleillé a pour effet l'humeur gaie). Cette approche reste encore extérieure au sentiment lui-même de la joie et de la tristesse que l'on peut considérer dans leur pureté comme sentiments spirituels. En effet, le Moi se vit comme celui qui sent au plus profond de lui-même de la joie ou de la tristesse. La joie jaillit du Moi en tant que le Moi se vit immédiatement comme sujet éprouvant de la joie. La joie se manifeste de façon pure à même le vivre du sujet présent à lui-même dans l'acte de sentir.

⁹⁰ *Id.*, p. 91.

Mais la condition incarnée du moi fait que ce sentiment de joie produit dans le psychisme et le physique des effets qui en sont la manifestation sensibles, incarnées. Il n'y a pas en l'homme de sentiment possible sans sensations psychiques et physiques. L'homme ne peut ressentir de la joie qu'à l'occasion d'une sensation ou d'un évènement qui provoquent en lui de la gaieté. Mais expliquer de façon purement causale les sentiments comme une successions d'états physiques et psychiques, c'est manquer le sentiment de la joie comme vécu propre au Moi qui se constitue comme moi joyeux de façon purement immanente même si cette joie jaillit à l'occasion d'un évènement.

On peut donc concevoir la possibilité d'un pur esprit qui sente la joie et la tristesse sans que cette joie ou tristesse soit conditionnées par ou conditionnent le psychisme et le physique :

Dans la joie, "le cœur se tient tranquille"; dans la douleur, il se "crispe"; il bat la chamade dans l'attente angoissante, et le souffle nous manque (...) Dès que l'on fait abstraction du corps, ces phénomènes disparaissent mais l'acte spirituel demeure. On devra accorder que Dieu se réjouit du repentir d'un pécheur, sans éprouver de battements de cœur ou autres "sensations organiques" (Considération qui est possible indépendamment de la croyance en l'existence de Dieu).⁹¹

4.3 L'esprit et la vie spirituelle

Stein, à travers l'analyse phénoménologique qu'elle fait des sentiments, a montré que le corps vivant est doté de sensation, à la fois comme réagissant à des stimuli extérieurs et comme ayant un ressenti de lui-même: il est doté d'une vie animale. La sensibilité animale est ainsi liée au caractère réactif de ses mouvements, et les instincts qui les déterminent proviennent de l'intérieur, sont perçus intérieurement. L'âme est comme un centre intérieur, où converge sensiblement tout ce qui, dans le comportement du vivant, apparaît comme provenant de l'intérieur de lui-même.

Le corps vivant animal sert à l'âme comme l'expression de ses affects. L'âme anime la matière et vit sa propre vie. En ce sens il y a bien possibilité d'empathie avec l'animal : lorsque je regarde la patte blessée d'un chien, je saisis immédiatement le vécu de la douleur qui affecte le chien sans que cette douleur soit la mienne. Je reconnais en même temps un type de corps

⁹¹ *Id.*, p. 92.

vivant doué de sensibilité et en ce sens vulnérable, capable d'être blessé. Je peux ainsi comprendre ce que ressent le chien et agir en conséquence en soignant sa patte.

Mais chez l'homme il y a aussi le niveau de la conscience de soi, des actes posés intentionnellement et librement. L'être humain est un être qui peut dire de soi "je". C'est un être libre qui peut agir sur lui-même au-delà des canaux des instincts, et un être spirituel, conscient de son être et de son vivre. L'être humain est une personne. La vie personnelle, la vie du Je est constituée d'actes intentionnels. Le je forme, agit sur l'ensemble des capacités corporelles et psychiques constituant le soi de l'être humain :

Je suis assis là, à peser, l'une par rapport à l'autre, deux possibilités pratiques. A présent, mon choix est fait, j'ai pris ma décision: je relève la tête, et je saute sur mes pieds. Ces mouvements ne sont pas une expression de la décision de la volonté, mais du sentiment qui résulte de la résolution, de l'activité, de l'agitation qui me remplissent. D'expression en ce sens-là, la volonté elle-même n'en a pas. Mais pas plus que le sentiment, la volonté n'est close sur elle-même; au contraire elle a besoin, comme lui, de produire des effets. De même que le sentiment libère ou motive l'acte de volonté (...) de même la volonté s'extériorise dans l'action. Agir c'est toujours créer quelque chose qui n'est pas là. Au *fiat* de la décision volontaire correspond le *fieri* du voulu, et le *facere* du sujet volontaire dans l'action.⁹²

Dans ce passage Stein insiste sur la liberté qui appartient au sujet doté de volonté et qui fait du sujet humain une personne, à la différence des autres sujets vivants que sont les animaux et les plantes. La liberté appartient au sujet doté de volonté, volonté qui n'est pas déterminée par des impressions. La vie psychique humaine n'est donc entièrement régie par la connexion causale des phénomènes, il y a bien une sphère de liberté en l'homme.

Par sa volonté une personne peut se porter vers des fins. Cette volonté s'extériorise dans une action et cette action manifeste quelque chose du vouloir. Dans l'acte du vouloir, le sujet se donne à lui-même comme voulant et le vécu du vouloir s'identifie au voulu lui-même. Il y a bien quelque chose de créateur à l'instant où je décide librement de faire quelque chose. Pourtant, les choix de ma volonté ne sont-ils pas motivés par des sentiments qui affectent l'âme et le corps ?

Stein ne nie pas que la vie de l'esprit se passe sous forme de motivations, de réactions. Même l'acte du vouloir a pour effet de remplir l'âme du sentiment de résolution qui s'exprime lui aussi de façon physique par la vivacité des mouvements du corps. L'acte de vouloir, même s'il

⁹² *Id.*, p. 99.

n'est pas déterminé, causé par les motivations des sentiments, n'en demeure pas moins conditionné par moi. Je dois me décider en fonction des motivations qui affectent mon âme et mon corps.

Comment définir cette motivation ? On peut la caractériser à partir de l'analyse que Stein fait du sentiment :

D'après sa pure essence, le sentiment n'est pas quelque chose de clos sur soi, il est pour ainsi dire chargé d'une énergie qui doit en venir à se décharger. Cette décharge est possible de diverses façons. Une modalité du processus de décharge nous est bien connue: les sentiments libèrent, ou motivent -comme on dit- des volitions et des actions. C'est exactement le même rapport qui existe entre sentiment et phénomène d'expression. Le même sentiment qui peut motiver un acte du vouloir, peut aussi motiver un phénomène d'expression.⁹³

Les sentiments sont une source d'énergie qui a besoin de se décharger, qui exige une expression; ils peuvent ainsi motiver une expression corporelle qui fait du sentiment un sentiment sensible ou commun. La joie s'exprime ainsi par le sourire ou la tristesse par les larmes. Cette source d'énergie que sont les sentiments motive donc une expression corporelle par laquelle le Moi se manifeste dans le monde, devient visible, s'extériorise dans le corps (*Körper*) qui peut être perçue par un autre Moi.

Le sentiment peut aussi motiver un acte de la réflexion, et devenir l'objet d'un jugement : est-il bon de se réjouir de cet événement ? Le sentiment ne perd pas son intensité dans la réflexion, son intensité elle-même devient l'objet de compréhension et de sens. Le sentiment ne cause pas la réflexion comme le pense la théorie empiriste pour laquelle une affection cause une représentation ou idée de cette affection, cette idée n'étant que l'expression affaiblie de cette affection. Le sentiment ne s'exprime donc pas dans une représentation de lui-même mais motive un acte spécifique de la réflexion qui fait du sentiment l'objet d'un jugement de valeur. L'acte de la réflexion n'est donc pas déterminé par le sentiment mais motivé par lui à se vivre par le sujet humain :

On dit ordinairement que la réflexion affaiblit le sentiment, et que l'homme qui réfléchit n'est pas capable de sentiments intenses. Cette conclusion est totalement injustifiée. Dans l'expression affective "passionnée" le sentiment "se termine" aussi bien que dans la "froide réflexion"; le type d'expression choisi ne signifie rien quant à l'intensité du sentiment exprimé.⁹⁴

⁹³ *Id.*, p. 94.

⁹⁴ *Id.*, p. 96.

Le sentiment ne cause donc pas une expression mais motive une expression. La relation entre le sentiment et son expression n'est pas causale mais d'essence et de sens. L'intelligence se rapporte ainsi au sentiment librement en le comprenant : c'est librement que mon corps va exprimer la joie etc. L'expression corporelle d'un sentiment n'est pas une réaction. Si la joie ressentie peut entraîner une réaction physique qui est pensable en termes de causalité, la joie exprimée se fait librement car la joie ne fait que motiver son expression corporelle, elle ne détermine pas une réaction.

Il y a aussi une motivation de la volonté qui consent librement à donner ou non de la force aux sentiments. L'amour ressenti doit-il me pousser à vouloir aimer cette personne ? L'attrance n'est pas contraignante ; elle suppose un rapport de motivation à la volonté qui consent ou non aux motivations des sentiments, motivations qui s'expriment dans l'intelligence, la volonté et le corps.

Si la volonté est libre, elle n'en demeure pas moins conditionnée par le monde qui influe sur elle (énergies du corps et de la volonté, énergies de communauté, des autres).

Le sentiment peut donc aussi motiver et "se terminer" dans un acte de la volonté en lui fournissant un mobile qui fait sens. En ce sens, la motivation est ce qui soumet la vie psychique à la raison, ce qui fournit à la volonté un mobile qui fait sens. Lorsque je prends une décision, l'acte de la volonté suppose un acte de la réflexion qui considère les choix qui se présentent à elle. Les choix qui se présentent à elle sont motivés par les sentiments qui affectent l'âme et le corps: le sentiment de fatigue me pousse à me reposer alors que le désir d'achever un travail me pousse à ne pas relâcher les efforts. Le désir constitue ici une énergie de la volonté mais n'est pas l'expression de la décision qui crée l'action elle-même voulue.

La motivation est donc ce qui met en mouvement l'âme par un mobile plein de sens, elle atteste la capacité de mettre en mouvement la volonté ; dans le mouvement de la volonté il y a un acte de l'intelligence: la volonté se porte vers le but que l'intelligence lui propose.

Une volonté sans motivations signifierait l'absence de compréhension de l'acte ; comprendre un acte signifie mettre en lumière le sens et la motivation que provoque en moi les sentiments. La relation de motivation entre le sentiment et la volonté est celle dotée de sens, elle n'est pas

causale au sens d'un déterminisme. Si c'est bien la maladie qui détermine de façon causale la souffrance qui m'affecte, cette souffrance qui s'exprime de façon corporelle par des symptômes, motive aussi un acte de la réflexion et de la volonté sans les déterminer : je peux réfléchir sur le sens de cette souffrance et vouloir supporter avec patience cette maladie.

Dans l'acte motivé le motif ne détermine pas la liberté, il incline seulement la volonté à agir; mais la volonté peut, malgré la force du motif, ne pas passer à l'acte. Les motifs ne contraignent pas, ils ne font qu'incliner la volonté :

Je me décide à passer un examen, et la préparation nécessaire s'effectue alors comme d'elle-même. Ou bien mes forces faiblissent à l'approche du but et il faut alors que chaque activité intellectuelle nécessaire soit mise en branle par un acte de volonté, en surmontant une puissance tendance contraire. C'est ainsi que la volonté domine l'âme aussi bien que le corps, quoique de façon non absolue, et sans connaître de refus d'obéissance (...) Quand nous sentons comment une volonté victorieuse surmonte une fatigue, et la fait même disparaître, nous découvrons qu'elle est causalement efficace.⁹⁵

S'il y bien une forme de causalité de la volonté, c'est au sens où elle produit des effets psychophysiques mais sans être déterminée à son tour. Elle est, pour parler comme Kant, une cause purement commençante ou créatrice par laquelle le sujet consent à agir et donne force aux motivations qui inclinent sa volonté. Le consentement est ce par quoi le sujet donne force aux motivations qui deviennent des décisions. La volonté est le pouvoir d'exécuter un motif présent à l'intelligence. Le consentement est le moment créateur de volonté, une impulsion créatrice par laquelle le sujet se donne lui-même comme centre d'action dans le vécu d'un vouloir.

Le sujet humain, parce qu'il a le pouvoir de vouloir, a une indépendance par rapport à la causalité naturelle. Le sujet doit se façonner lui-même : il s'engendre lui-même dans l'auto-affection de soi par laquelle il décide de ce qu'il est.

Si le consentement de la volonté (instant de la décision) est une impulsion créatrice, l'acte libre ne peut être engendré que par des motivations dont l'énergie lui fournit un poids suffisant. Ces énergies sont autant spirituelles (humeurs) que corporelles (sentiments communs ou sensibles) et fournissent à la volonté du Moi une source de motivation. Le désir n'est pas ainsi la cause de la volonté mais ce qui attire la volonté à se décider à agir ; même si l'attirance est forte, la volonté n'est pas contrainte par le désir, elle en reste maître :

⁹⁵ *Id.*, pp. 100-101.

Dans le cas du désir, le Moi est attiré dans l'action, il n'y pénètre pas librement, et (...) aucune force créatrice n'y déploie sa vie. Tout acte créateur au sens propre est action de la volonté (...) C'est du Moi volontaire seul que l'on peut dire qu'il est maître du corps.⁹⁶

Notons encore que la volonté comme énergie d'autoformation ou libre arbitre n'est pas limitée par une disposition originaire en tant que telle. Dans l'acte même de la volonté par lequel le sujet agit, manifeste son vouloir (décision), celui-ci peut faire en même temps l'épreuve d'une certaine impuissance qui tient au manque d'énergie psychique qui entrave la manifestation de ce vouloir. L'énergie psycho-physique de l'individu conditionne la manifestation de la volonté du sujet qui se constitue dans les différents actes de son vouloir.

Pour conclure sur la structure de la personne humaine, on peut voir qu'Edith Stein a mis en évidence le fait que le corps est formé de l'intérieur, c'est-à-dire qu'il devient ce qu'il est par un processus vital de formation qui se manifeste à plusieurs degrés :

1) Le premier degré de la vie en l'homme est la vie organique, ou encore végétale. Le corps humain est un corps vivant qui se donne dans une vitalité propre à la vie organique, vitalité qui suppose la transformation d'énergies de la nature en énergie propre à la vie du corps. Cette énergie proprement corporelle est commune à l'homme et aux plantes, ce qui rend possible l'empathie même si la plante n'a pas conscience de sa propre vitalité (sentiment vitaux de bien-être ou de force de croissance).

2) le deuxième degré de la vie en l'homme est la vie sensible ou encore animale. Le corps acquiert une dimension psychique, celle des sentiments qui motivent une expression corporelle. Les phénomènes corporels ne peuvent plus être compris comme étant seulement causalement déterminés mais comme étant en même temps l'expression de sentiments éprouvés par le sujet de façon passive. La réaction d'un animal à une sensation causée par le monde extérieur n'est pas purement mécanique, elle est aussi l'expression d'un sentiment vécue de douleur ou de plaisir qui se décharge à même le corps visible (*Körper*).

3) le troisième degré de la vie en l'homme est la vie spirituelle et autonome, quoique dépendante de la vie corporelle. Les infirmités du corps peuvent empêcher l'esprit de

⁹⁶ *Id.*, p. 101.

s'exprimer mais non le supprimer. Inversement, la vie encore organisée du corps humain témoigne d'une présence persistante de l'esprit.

On a vu enfin que Stein distingue le je de l'âme; ils sont l'un envers l'autre comme dans un rapport de la périphérie au centre. Le Je vit au niveau d'actes particuliers qui n'embrasse pas la totalité de la conscience. Les actes du je ont leur racine dans une partie plus ou moins profonde de l'âme.

L'âme est une réalité plus ample, plus profonde que le je. C'est en l'âme que se constitue l'unité de la personne. C'est l'âme qui forme le corps comme principe de sa structure essentielle et comme moteur de l'agir libre de l'individu. L'organisme qui est la condition nécessaire pour l'existence de l'âme humaine en ce monde est en même temps la matière qu'elle doit former. L'âme, dans sa vie actuelle, à travers des actes intentionnels, peut ou non conduire le corps vivant à développer ses potentialités. D'autre part, la vie spirituelle se ressent à l'état du corps vivant.

Le corps vivant est caractérisé par le fait qu'il est porteur de champs de sensations, qu'il se trouve au point-zéro d'orientation du monde spatial, qu'il est lui-même librement mobile, et constitué d'organes mobiles, qu'il est le champ d'expression des vécus du Moi qui lui appartient et qu'il est l'instrument de sa volonté.⁹⁷

Ce corps vivant n'est pas le corps (*Körper*) objet possible d'une connaissance objective des processus qui l'affectent :

L'unité (de l'individu) se manifeste par le fait que certains processus sont donnés comme appartenant à la fois à l'âme et au corps (sensations, sentiments communs), et, en outre, dans la relation causale de processus physiques et psychiques, et dans le rapport de causalité ainsi établi entre l'âme et le monde extérieur réel. L'individu psychophysique, envisagé comme un tout, est un membre du système.⁹⁸

On peut ainsi considérer le corps d'un individu comme partie de la nature qui vit des événements qui provoquent en lui des processus. Il y a ainsi dans l'être humain des événements qui sont principalement spirituels ou principalement corporels et dont on peut déterminer la cause. De même, on peut établir des relations de causalité entre ces événements: une joie spirituelle aura des répercussions physiques. A l'inverse, les processus purement chimiques de la digestion auront une répercussion dans le psychique. Il y a donc

⁹⁷ *Id.*, III, § 5, p. 102.

⁹⁸ *Ibid.*

compénétration de l'âme et du corps. Le corps humain, qu'il soit aux premiers stades de son développement, en plein exercice de ses capacités ou encore très diminué, atteste de la présence d'un être humain dans sa totalité, d'un individu psycho-physique. On peut donc, d'un point de vue causal, considérer le processus de développement d'un individu humain, la manière dont la vie psychique et spirituelle sont conditionnées par la vie organique.

Mais, quelque soit le stade de développement du corps de l'individu psychophysique est présente l'âme ou la forme qui configure la matière, la structure organiquement. Cette forme est elle-même vivante et se développe, n'atteignant sa pleine dimension qu'au terme d'un processus évolutif. Or la forme d'un être humain n'est autre, dès le début, qu'une âme spirituelle qui fait du corps un corps vivant donnée à lui-même dans l'auto-affection.

4.4 L'empathie de la personne d'autrui

Stein va s'efforcer de montrer comment l'empathie rend possible la connaissance d'autrui dans les différentes couches de son Moi.

1) il y a d'abord l'empathie sensorielle (enesthésie) par laquelle le vécu de la sensation d'autrui m'est donné de façon non originaire comme la sensation qu'il éprouve. L'empathie me met directement en contact avec l'intériorité d'autrui qui se donne à moi comme corps vivant. Mais l'empathie devient une connaissance objective de ce vécu de la sensation par l'analogie entre son corps (*Körper*) sur lequel se manifeste de façon visible la sensation et mon corps dont je perçois aussi la modification quand j'éprouve une sensation. Cette conformité du type de corps (*Körper*) rend possible le remplissement de l'empathie qui saisit ainsi de façon adéquate, comprend de l'intérieur, ce que l'autre éprouve comme sensation :

Avec la couche sensorielle du corps étranger (qu'à strictement parler nous n'avons plus le droit d'appeler "corps" ("*Körper*"), c'est déjà, grâce à l'appartenance au Moi qui caractérise par essence les sensations, un Moi étranger qui nous est déjà donné, même si ce n'est pas nécessairement un Moi "éveillé" capable de devenir conscient de soi.⁹⁹

2) Il y a ensuite l'empathie du point-zéro d'orientation d'autrui qui permet de comprendre la manière dont le corps vivant d'autrui s'oriente dans l'espace extérieur et ainsi se donne un monde :

⁹⁹ *Id.*, p. 107.

Le corps de l'individu, en tant que simple corps physique est une chose spatiale comme les autres, et il est donné à une place déterminée de l'espace, à une certaine distance de moi, le centre de l'orientation spatiale, et dans des rapports spatiaux déterminés avec le reste du monde spatial. Or, quand, en l'appréhendant comme corps vivant sentant, je me transpose en lui par empathie, j'obtiens une nouvelle image du monde spatial et un nouveau point-zéro d'orientation.¹⁰⁰

On retrouve ici les trois degrés de l'empathie : autrui m'est donné comme corps vivant sentant de façon immédiate (premier degré). Puis je reconnais dans la manière dont il meut son corps (*Körper*) dans l'espace extérieur une manière d'habiter l'espace qui lui est propre et avec laquelle je ne peux m'identifier mais que je peux comprendre par analogie avec mon propre pouvoir d'habiter l'espace extérieur (deuxième degré). Enfin, autrui demeure à distance de moi, il me fait face avec le monde qui est le sien et j'obtiens par empathie une nouvelle image du monde spatial.

La saisie par empathie du monde spatial d'autrui élargit ma propre image du monde. L'image qu'un sujet vivant se fait du monde dépend de la manière dont il investit le monde de ses pouvoirs. Par l'exercice de ses pouvoirs (celui de sentir par les sens externes ou les sens internes), le sujet se donne une certaine image du monde. C'est l'épreuve immanente que le sujet fait de ses propres pouvoirs (pâtir intérieur) qui fonde la transcendance du monde, ouvre la possibilité de s'en donner une image qui soit le corrélat objectif des pouvoirs du sujet. C'est pourquoi l'empathie, en rendant possible l'espace intérieur de l'intersubjectivité, m'ouvre en même temps au monde d'autrui qui se présente alors à moi de façon objective et élargit la connaissance que j'ai du monde lui-même :

L'orientation nous a fait avancer d'un grand pas dans la constitution de l'individu étranger, car avec elle on saisit par empathie, dans le Moi qui appartient au corps sentant, toute la profusion des perceptions externes dans lesquelles se constitue, conformément à des lois d'essence, le monde spatial. Il est passé de l'état d'un sujet qui a des sensations à celui d'un sujet qui accomplit des actes.¹⁰¹

L'empathie est donc ce qui permet l'expérience intersubjective au sens où mon corps vivant se rend présent au corps vivant d'autrui, se l'"incorpore" en quelque sorte. L'expérience intersubjective se situe ainsi dans l'intériorité d'une relation entre sujets, et c'est cette relation qui rend possible la co-saisie des manières de faire monde par la médiation des corps (*Körper*):

¹⁰⁰ *Id.*, p. 109.

¹⁰¹ *Id.*, pp. 109-110.

L'empathie, en tant que fondement de l'expérience intersubjective, devient condition de possibilité d'une connaissance du monde extérieur existant.¹⁰²

3) On peut aussi appréhender le corps vivant de l'homme comme porteur de mouvement. Dans la perception du mouvement que j'ai de son corps, je peux le saisir seulement de façon externe comme un mouvement mécanique : je peux saisir les différents points de l'espace extérieur par lesquels s'effectue ce mouvement, et donner à ce mouvement un ordre causal. Cependant, une telle approche mécanique du mouvement reste insuffisante car l'empathie est précisément ce qui saisit le mouvement comme vivant. Dans la perception externe du mouvement du corps (*Körper*) d'autrui je co-saisis par empathie un vécu du mouvement. J'aperçois dans le mouvement mécanique le vivre même d'autrui qui vit ce mouvement de façon immanente. Le vécu même du mouvement m'est donné et renvoie à mon propre pouvoir de mouvoir mon corps librement :

Les mouvements d'un individu ne nous sont pas donnés comme des mouvements simplement mécaniques (...) Je "vois" un mouvement du type de mon propre mouvement, je l'appréhende comme mouvement propre, je suis la tendance du mouvement propre "co-perçu" avers son remplissement, en l'accompagnant par empathie (...) et j'accomplis pour finir l'objectivation par laquelle il se présente à moi comme mouvement de l'autre individu.¹⁰³

5) Enfin, je peux saisir le corps d'autrui comme porteur des phénomènes d'expression. Ici le corps d'autrui (*Körper*) m'est donné comme exprimant le psychique, il devient proprement la médiation par laquelle le psychisme d'autrui s'"incarne", s'extériorise et devient ainsi réel, effectif. Le corps fait signe vers autre chose que lui-même et que l'empathie peut saisir car elle permet d'entrer dans l'intériorité du sujet vivant :

La compréhension de l'expression corporelle s'édifie sur la saisie du corps vivant étranger, déjà appréhendé comme corps vivant d'un Moi. Je me transpose dans le corps vivant étranger, j'accomplis le vécu qui m'était déjà co-donné à vide avec la mine dont il s'agit, et j'éprouve de quelle manière cela aboutit à cette expression.¹⁰⁴

¹⁰² *Id.*, p. 113.

¹⁰³ *Id.*, p. 117.

¹⁰⁴ *Id.*, p. 138.

4.5 histoire et compréhension des personnes spirituelles

Nous voudrions achever cette partie en revenant sur l'importance de l'histoire pour Edith Stein. En effet, si l'histoire est bien une compréhension de la vie des hommes du passé, cette compréhension n'est d'abord causale, elle suppose l'exercice de l'empathie de l'historien qui cherche à revivre de façon non originaire la manière dont les hommes du passé ont agi comme personnes, c'est-à-dire comme liberté. L'histoire n'est pas le royaume de la nature mais bien celui de l'esprit et c'est pourquoi l'historien doit être capable d'empathiser cette vie spirituelle des hommes du passé qui s'est manifesté dans le monde.

Edith Stein définit ainsi l'histoire comme une science de l'esprit et donne à cette notion la signification qu'elle a tirée de l'analyse de la structure de la personne :

La conscience s'est montré à nous non seulement comme un événement causalement conditionné, mais en même temps comme constituant d'objet, et par là sort de l'enchaînement de la nature, et s'oppose à elle: la conscience en tant que corrélat du monde des objets n'est pas nature mais esprit.¹⁰⁵

L'histoire ne peut donc reposer sur la simple perception des événements du passé qui seraient reliés de façon causale comme le sont les événements de la nature. Dans les sciences de la nature il s'agit bien d'établir des relations causales entre les phénomènes de la nature qui se donnent dans l'espace visible de la perception externe. Il s'agit bien de se donner une image "mécanique" de la nature par une saisie eidétique des rapports d'essence et de nécessité entre les phénomènes de la nature. Mais la possibilité même pour les sciences de la nature de considérer de façon causale les corps de la nature (*Körper*) repose sur l'épreuve qu'un sujet fait de son propre pouvoir immanent de connaître et de percevoir. Les sciences de la nature repose sur un pouvoir de l'esprit humain, pouvoir dont l'exercice lui-même par un sujet vivant échappe à tout déterminisme de la nature :

La science de la nature (physique, chimie, biologie au sens plus large, en tant que science des êtres vivants, qui inclut aussi la psychologie empirique), décrit les objets de la nature et cherche à en expliquer de façon causale leur genèse réelle (..) la phénoménologie de la nature montre comment se constituent pour la conscience des objets de ce type, et elle donne ainsi une explication éclairante sur la manière de procéder de ces sciences.¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Id.*, IV, § 1, p. 151.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 153.

La science historique, à l'inverse des sciences de la nature qui explique les phénomènes visibles à partir de liaisons causales, cherche à "revivre (ou bien pouvons nous dire, une saisie empathique) de la vie spirituelle du passé"¹⁰⁷. C'est pourquoi l'histoire ne se confond pas avec la psychologie qui cherche à expliquer les motivations des actions des hommes du passé. Or Stein a montré précédemment que les motivations ne déterminent pas l'action libre de la volonté mais inclinent seulement la volonté. Si la liberté de l'homme est conditionnée par ces motivations, si la psychologie permet d'expliquer ce qui peut pousser l'homme à accomplir telle ou telle action, la liberté humaine échappe, en tant que liberté, à toute explication "naturelle". Dans l'acte même du vouloir, l'homme fait l'épreuve de la liberté, de son pouvoir de créer quelque chose qui n'existe pas encore :

Si j'"expliquais" l'ensemble de la vie du passé, j'aurais accompli un gros morceau en sciences de la nature, mais j'aurais complètement éliminé du passé l'esprit, et je n'aurais pas gagné la plus petite miette de connaissance historique. Si les historiens considèrent comme leur tâche d'établir et d'expliquer des faits psychologiques du passé, il n'y a plus de science historique.¹⁰⁸

L'histoire est bien une science de l'esprit qui a pour objet de comprendre les choix de l'homme du passé, le sens des actes de la volonté. L'histoire suppose une empathie spirituelle qui saisit les valeurs mêmes qui animent la volonté. L'esprit est lui-même soumis à la légalité de la raison: dès lors que l'homme éprouve une sensation ou un sentiment, ce vécu accède à sa dimension spirituelle par un acte de la raison qui réfléchit sa valeur. Il y a bien en l'homme une faculté spirituelle de sentir (le *Gemüt* chez Scheler) qui lui permet de saisir la valeur de ses vécus. Ce sentir spirituel est bien différent de la sensibilité et de l'émotion. Il est en un sens plus profond que la volonté ou l'intelligence comme faculté de raisonner :

Dans le sentir se constitue un nouveau domaine d'objets: le monde des valeurs; dans la joie, le sujet a devant lui quelque chose de réjouissant, dans la crainte quelque chose de redoutable, dans l'angoisse quelque chose de menaçant; même les humeurs ont leur corrélat objectif: pour celui qui est gai, le monde est baigné d'une lueur rose; pour celui qui a du chagrin, il est gris sur gris.¹⁰⁹

L'histoire se fonde donc sur la possibilité d'empathiser la vie spirituelle d'autrui, de saisir le monde des valeurs qui sont co-données avec les vécus eux-mêmes des émotions ou sentiments qui affectent autrui. Si les sentiments ou les sensations motivent la volonté, la volonté ne se laisse pas déterminer par eux. Elle suppose l'acte de réflexion qui consiste à saisir la valeur de ces sentiments, valeurs qui vont donner sens à l'acte de la volonté. L'histoire se situe donc

¹⁰⁷ *Id.*, p. 156.

¹⁰⁸ *Id.*, pp. 155-156.

¹⁰⁹ *Id.* p. 152.

bien dans l'ordre des valeurs car l'esprit de l'homme est soumis à la légalité de la raison, c'est-à-dire à l'ordre des valeurs :

Les actes spirituels sont soumis à une légalité rationnelle générale. De même que pour la pensée, il y aussi pour le sentiment, la volonté et l'action, des lois rationnelles, qui trouvent leur expression dans des sciences aprioriques: au côté de la logique prennent place l'axiologie, l'éthique et la pratique.¹¹⁰

Dès que j'agis, dès que je pose un acte de la volonté, se manifeste un ordre des valeurs : agir de façon raisonnable signifie agir selon cette loi rationnelle qui se donne dans l'acte d'une intuition d'un sentir spirituel (je sens qu'il est plus raisonnable d'agir de telle ou telle manière). L'histoire est donc le lieu de la manifestation de l'éthique des hommes qui se traduit dans les mœurs ou les institutions politiques d'un peuple. C'est l'esprit d'un peuple qui devient ainsi l'objet de l'histoire.

En conclusion de ce chapitre, nous avons cherché à montrer comment Stein, une fois établies les distinctions entre moi pur/moi empirique, Leib/Körper et définie l'empathie par rapport aux autres actes du moi, a pu interroger l'idée même de personne à partir d'une analyse de la structure ontique du sujet humain.

Cependant, nous avons eu le sentiment, au cours de l'analyse suivie de la thèse, que Stein était dans un dialogue permanent avec Scheler, bien que la critique explicite de sa théorie de la sympathie ne représente qu'un chapitre (II,6). Nous voulons maintenant 'reconstituer' ce dialogue entre la disciple et l'élève de Husserl.

¹¹⁰ *Id.*, IV, § 2, p. 159.

5. Empathie steinienne et sympathie schélérienne

L'approche phénoménologique permet à Stein de critiquer Scheler dont la philosophie reste suspecte à ses yeux d'un certain empirisme et vitalisme qui empêchent d'accéder à la notion de Moi pur et de penser l'empathie comme fondement de l'expérience intersubjective. La méthode phénoménologique, dans ce qu'elle a de radicale, permet ainsi à Stein de clarifier la notion d'empathie et d'éviter une approche descriptive (empiriste) et évolutive des états affectifs du moi. Ainsi écrit-elle à propos de Scheler :

J'avis beau saisir au vol le plus de pistes de réflexion possible, une chose me déplaisait vraiment beaucoup: le ton avec lequel on parlait de Husserl. Naturellement Scheler était lui aussi un adversaire résolu de l'idéalisme et il en parlait d'un ton presque condescendant (...) Scheler soulignait à chaque occasion qu'il n'était pas l'élève de Husserl mais qu'il avait découvert indépendamment de lui la méthode phénoménologique (...) Husserl se donnait le plus grand mal pour nous inculquer une objectivité rigoureuse qui allait au fond des problèmes, une "honnêteté intellectuelle radicale". Au contraire, la manière que Scheler avait de lancer des pistes de réflexions géniales sans les développer de façon systématique en jetait plein la vue et séduisait.¹¹¹

5.1 La critique de l'empirisme schélérien :

La critique de la théorie schelerienne de la saisie de la conscience étrangère s'inscrit dans la discussion que mène Stein contre les théories de l'imitation et de l'association. Nous avons acquis dans l'analyse les résultats suivants :

1) Stein critique la théorie de l'imitation qui tend à confondre l'empathie avec la contagion affective. Dans les exemples de l'enfant qui pleure en voyant un enfant pleurer ou d'un homme qui devient triste en voyant les autres tristes, Stein a montré qu'il y a seulement transfert des sentiments ou contagion affective. Le processus est le suivant :

[L]'image optique du geste étranger reproduit l'image optique du geste propre, celle-ci reproduit l'image kinesthésique, et cette dernière à nouveau le sentiment auquel elle était liée auparavant. Le fait que ce sentiment est vécu non en tant que propre mais en tant qu'étranger tient aux choses suivantes : 1) il se tient devant nous en tant qu'objet, 2) il n'est pas motivé par des vécus propres passés, et 3) il ne trouve pas son expression dans un geste.¹¹²

Autrement dit :

- la vision de geste éveille en moi une impulsion instinctive à imiter ;

¹¹¹ STEIN, *Vie d'une famille juive*, p. 305.

¹¹² STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 5, p. 53.

- l'individu a impulsion à exprimer ses vécus ;
- avec ce geste est co-accompli le vécu correspondant.

L'approche contemporaine des neurones miroirs donne une caution scientifique à cette approche de l'empathie : il y a bien quelque chose de mécanique, d'automatique, d'inconscient presque qui reste à la surface de la personne. Or cette approche ne considère que le rapport entre deux corps (*Körper*). L'impulsion instinctive renvoie bien à une simulation neuronale, à un déclenchement des mêmes neurones que ceux activés lors de accomplissement du geste aperçu.

Cette approche ne rend en revanche pas compte de la manière dont je peux reconnaître dans le geste ou mine (celui de pleurer) la manifestation de évènement psychique.

Dans cette imitation il n'y a pas d'empathie, car la contagion ou le transfert des sentiments n'ont pas de fonction cognitive. Il y a comme une passivité du sujet qui se vit comme purement affecté par ce qu'il observe; cette passivité le rend réceptif, par un processus de *mirroring*, de miroitement, par les impressions que provoquent en lui l'observation. Ce transfert des émotions n'est possible que pour un sujet qui se laisse "impressionner" par autrui, qui ne se vit lui-même que dans le vécu de la sensation qui l'éloigne de lui-même comme sujet connaissant ou voulant. Je ne cherche pas à connaître l'autre mais je me laisse absorbé par les sentiments des autres.

Il n'y a pas de donation d'un vécu étranger, je ne cherche pas à empathiser, je suis enfermé en moi-même ; si je suis d'humeur mélancolique je peux chercher en l'autre un moyen de ressentir de la joie; je ne cherche pas à objectiver sa joie (à comprendre ce qui la cause) mais à me laisser contaminer par sa joie. Je reste enfermé en moi-même. Scheler analyse de la même manière la contagion affective :

Ce qui caractérise plutôt la contagion, c'est qu'elle s'effectue entre états affectifs et ne suppose, en général, aucune connaissance relative à la joie d'autrui. C'est ainsi qu'on a souvent l'occasion de constater que tel sentiment de tristesse qu'on éprouve est né d'une contagion contractée dans une société dans laquelle on s'était trouvé quelques heures auparavant.¹¹³

¹¹³ SCHELER, Max, *Nature et formes de la sympathie*, traduction M. Lefebvre, Payot, 1971, I, 2, p. 26.

Scheler, dans l'édition de 1923 de son livre *Natures et formes de la sympathie*, semble reconnaître le mérite de la critique de Stein au sujet de Lipps. L'exemple de l'acrobate ne relève pas de la modalité de la fusion affective mais de celle de la sympathie : je comprends de l'intérieur les mouvements de l'acrobate, j'y participe mais je n'éprouve pas moi-même ce mouvement.

Stein préciserait que dans l'explicitation du contenu empathisé du mouvement de l'acrobate quelque chose comme une similitude entre son pouvoir de se mouvoir et le mien est reconnu. Je me sens d'autant plus en empathie avec l'acrobate que je suis moi-même un acrobate; son vécu originaire de se mouvoir que j'empathise comme vécu non originaire provoque en moi le souvenir de ma propre expérience d'acrobate. Je peux alors ressentir de façon originaire la possibilité de me mouvoir, me projeter moi-même dans l'imagination comme en train d'effectuer une acrobatie semblable.

Je peux, à l'inverse, avoir une visée à vide de cette acrobatie, me représenter la dangerosité ou l'habileté nécessaire à cette acrobatie, mais ce que j'empathise alors de ce mouvement ne l'est que sur le mode de la représentation.

Mais Scheler va jusqu'à établir le phénomène de la fusion affective comme le cas limite de la contagion affective dans laquelle le moi ne se distingue plus d'un autre moi. Alors qu'il accepte la critique steinienne de la théorie de l'imitation de Lipps, il considère que Stein ignore le phénomène de la fusion affective dont elle montre l'impossibilité en posant l'existence de l'altérité non comme un autre moi individuel mais comme Moi pur (conscience irréductible à la mienne qui rend impossible toute identification ou fusion affective) :

Mais il est d'autres cas, auxquels aussi bien Lipps que Stein n'ont pas prêté toute l'attention qu'ils méritent, et dans lesquels l'identification dont nous nous occupons apparaît complète et, loin d'être un "extase" momentanée (au sens usuel du mot), peut durer longtemps, parfois pendant des périodes entières de la vie. Ces cas présentent deux types polaires: le type idiopathique et le type hétéropathique. Dans le type idiopathique, c'est le moi qui est absorbé et assimilé par mon propre moi au point de se trouver dépouillé de toute individualité, de toute autonomie dans sa manière d'être et de se comporter; dans le type hétéropathique, au contraire, c'est mon moi (au sens formel) qui est attiré, captivé, hypnotisé par un autre moi (au sens individuel et matériel du mot), au point que c'est ce moi individuel qui prend la place de mon moi formel, et substitue toutes ces attitudes fondamentales et essentielles à celles de ce dernier.¹¹⁴

¹¹⁴ *Id.* p. 31.

Stein ne peut émettre que des réserves à l'égard d'un tel phénomène de fusion affective. Si Scheler considère que Lipps n'a pas réussi à décrire le phénomène de contagion affective sur la base de la théorie de l'imitation, il demeure pour lui possible qu'un tel phénomène existe et puisse être décrit. Pour cette raison, il accepte la critique de Stein qui montre que le phénomène de l'imitation maintient l'existence de l'altérité : imiter autrui ne signifie pas s'identifier à lui-même ; l'imitation présuppose toujours l'empathie qui cherche à comprendre la perspective et le comportement d'autrui. C'est le jugement de valeur positif que je porte sur ce comportement qui peut me pousser à l'imiter. Stein écrit ainsi :

Ce qui a égaré Lipps (...) ce fut de confondre l'oubli de soi avec lequel je peux m'adonner à tout objet, avec une absorption du moi dans l'objet. L'empathie n'est donc pas l'unipathie si on la conçoit au sens strict. Mais cela ne veut pas dire que quelque chose comme l'unipathie n'existe pas du tout.¹¹⁵

L'unipathie traduit ici l'allemand *Einsfühlen*, terme qui est traduit pour Scheler par fusion affective. Cette différence de traduction montre que l'approche de Stein est différente de celle de Scheler. Si elle refuse l'idée que le moi puisse s'absorber en l'autre c'est parce qu'elle a posé l'existence du Moi pur, d'un sujet conscient qui se donne le monde comme corrélat objectif de ses actes. L'empathie est l'acte par lequel ce sujet aperçoit un sujet et se donne son vivre comme objet de son attention empathique. Mais les sujets demeurent, en tant que Moi pur, irréductibles l'un à l'autre. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de communauté mais cette vie communautaire maintient toujours la distance entre le Moi et le Toi. Si Stein parle d'unipathie comme d'un phénomène possible, elle ne l'identifie en aucun cas à une fusion affective, mais à l'union des sentiments autour d'un même objet ou d'un même événement.

A l'inverse de Stein, Scheler maintient la possibilité d'un tel phénomène de fusion affective qu'il considère comme propre à la psychologie de l'enfant (instinct de survie) ou de la mère (instinct maternel), à la sexualité (instinct sexuel) et aux peuples primitifs de l'humanité (fusion avec la nature).

Pour Stein, l'idée de fusion affective repose sur une illusion d'empathie. Loin d'être une réelle identification à autrui elle n'est qu'une projection de sa propre perspective sur autrui : il n'y a pas de maintien de l'altérité car on part de sa perspective propre ; la perception et le jugement du comportement d'autrui se fait à partir de son expérience propre. On imagine seulement ce que l'autre souffre à partir de l'expérience propre de sa souffrance. Ce que l'on croit être un

¹¹⁵ STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 3, p. 41.

phénomène de fusion affective ne repose en réalité que sur cet ersatz d'empathie que rend possible l'imagination (s'imaginer à la place de l'autre).

Or Stein a montré qu'à la base de l'empathie il faut poser une conscience intentionnelle qui vise autrui: le sujet se donne le vivre de l'autre comme objet de sa conscience. Il ne s'agit évidemment pas de simple perception sensible mais d'aperception d'un sujet autre que moi.

2) Stein, dans sa critique de la théorie de l'association, a montré que l'on peut empathiser ce que l'on a pas vécu soi-même alors que la théorie de l'association semble affirmer le contraire:

Comment se fait-il que je peux saisir chez un autre quelque chose qu'originellement [*ursprünglich*] je saisis seulement en moi ? Cette question contient déjà un état de fait [*Tatbestand*] de l'expérience de la conscience étrangère, et sa justification devrait d'abord être référée à une description de ce fait, comme nous l'avons tenté.¹¹⁶

Or la théorie de l'association confond l'isolation avec l'empathie: on juge à partir de nous-mêmes et on croit empathiser ce que l'on a vécu soi-même en l'autre. Celui qui croit empathiser en l'autre sa propre expérience confond l'aperception d'un sujet autre que lui avec la perception intérieure de ses propres états qu'il croit retrouver chez l'autre. L'empathie ne suppose donc pas d'abord une perception interne de ses propres vécus pour pouvoir participer aux vécus d'autrui.

Je vois quelqu'un taper le sol avec les pieds, il me vient à l'idée comment moi-même j'ai déjà tapé des pieds, et en même temps se présente à moi la fureur qui m'avait alors rempli, et je me dis : l'autre est maintenant dans la même fureur. À ce moment, je n'ai pas la fureur de l'autre donnée elle-même, mais je reconstitue [*erschließe*, ce mot implique : tirer une conclusion] son existence et je cherche à m'approcher d'elle grâce à un représentant intuitif – ma propre fureur. Par contre, l'empathie, en tant qu'acte d'expérience, pose l'être immédiatement, et elle atteint son objet directement – sans représentant.¹¹⁷

Ainsi la théorie de l'association suppose que le sourire de quelqu'un renvoie à mon propre sourire, mon propre sourire renvoie à ma joie. Ce sourire qui renvoie à mon sourire et donc à ma joie, je l'attribue à autrui.

Je n'arrive pas à la joie de l'autre, je ne sors pas de moi-même : l'autre me renvoie à ma propre expérience mais je reste dans mon expérience. On ne décrit pas en réalité le phénomène de saisie de la joie de l'autre. L'empathie est un phénomène qui pose l'être immédiatement sans

¹¹⁶ *Id.*, II, § 5, p. 47.

¹¹⁷ *Id.*, pp. 53-54.

représentant. Dans la théorie de l'association, ma propre expérience s'interpose comme représentant. Dans l'empathie je peux avoir un accès direct à l'expérience de l'autre. Quand je vois un enfant sourire je saisis immédiatement, spontanément, sa joie, son vécu, sans médiation d'un représentant. Si je passe toujours par l'expérience propre, je reste enfermé en moi, isolé.

Certes, il faut quelque chose de commun pour empathiser et il est plus difficile d'empathiser si peu de choses communes entre moi et autrui. Mais en principe, il y a la possibilité de saisir cela même dont on n'a pas l'expérience. Même si cette saisie n'est qu'une représentation vide et non remplie, l'empathie reste possible.

De ce point de vue Stein se démarque encore de Scheler qui distingue la sympathie de la connaissance alors qu'elle maintient, dans l'acte même de l'empathie, l'aspect cognitif et affectif. Pour Scheler,

De la sympathie proprement dite, il faut d'abord distinguer toute attitude par laquelle nous concevons, comprenons, revivons ("reproduisons affectivement") ce qui arrive aux autres et leurs états affectifs (...) Ce n'est pas par la sympathie que j'acquies la connaissance des souffrances d'autrui; mais cette connaissance doit déjà exister pour moi sous une autre forme quelconque, pour que je puisse la partager.¹¹⁸

Pour Scheler il y a bien deux actes distincts, celui de la connaissance par laquelle le moi perçoit certains gestes ou attitudes qui expriment les états psychiques d'un autre moi, et celui de la sympathie par lequel le moi prend part aux états affectifs d'autrui, c'est-à-dire cherche à les éprouver. Or Stein, dans l'analyse des degrés de l'empathie qu'elle fait, a montré que l'empathie ne consiste pas à éprouver ce que l'autre ressent puisque le vécu d'autrui est non originaire. Cette donation non originaire du vécu d'autrui rend par principe impossible toute tentative de prendre part à ce vécu sur le mode d'une sympathie imitative. Prendre part au vécu d'autrui ne peut se faire que sur le mode d'un co-sentir : le vécu d'autrui provoque en moi un vécu semblable du point de vue du type de vécu, mais ce vécu est donné de façon originaire et non comme effet d'une imitation du vécu d'autrui.

De plus, l'empathie se donne dans les trois degrés comme un acte cognitif par lequel se constitue une connaissance objective du vécu d'autrui. Il n'y a donc pas deux phénomènes distincts mais un seul phénomène : la connaissance du vécu d'autrui ne reste pas extérieure au

¹¹⁸ SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, I, 2, p. 17.

vécu puisque, dans la perception extérieure du corps d'autrui (*Körper*), est co-aperçue la présence d'un autre moi dont le vivre m'est donné dans l'acte d'empathie lui-même. Il n'est donc pas besoin de chercher à éprouver le vécu d'autrui par une sympathie qui reste artificielle puisque l'empathie me donne directement accès au vécu d'autrui.

Si l'on prend au sérieux son discours [de Scheler] sur le flux de vécu indifférent, on ne voit pas comment on en viendra à une différenciation à l'intérieur de celui-ci. Ce flux de vécu est lui-même une représentation absolument impossible, car qu'on le veuille ou non, tout vécu est essentiellement vécu d'un moi et phénoménalement aussi vraiment inséparable de lui. C'est seulement parce que Scheler ne connaît pas de moi pur et que par 'Moi', il comprend toujours 'individu psychique', qu'il peut parler d'un vivre qui est là avant la constitution des moi(s).¹¹⁹

La critique de Scheler nous semble importante car elle montre à quel point Stein est consciente des limites de celui qui s'est voulu critique à l'égard de la méthode phénoménologique. L'importance que Stein accorde à la réduction phénoménologique tient selon nous à ce qu'elle permet d'échapper à une approche vitalo-empiriste du phénomène de l'empathie.

En quoi peut-on parler d'une approche empiriste des phénomènes de la vie psychique chez Scheler ?

Scheler distingue quatre modalités différentes de la vie affective qui reposent sur quatre façons pour un individu d'entrer en relation avec autrui :

1) le partage immédiat, direct de la souffrance de quelqu'un; 2) le fait de "prendre part" à la joie ou la souffrance de quelqu'un; 3) la simple contagion affective; 4) la véritable fusion affective.¹²⁰

Scheler ne parle pas de phénomène d'empathie mais insiste sur le phénomène de sympathie qu'il cherche à dégager de toute identification affective d'un moi à un autre moi (fusion affective). La sympathie suppose ainsi une prise de conscience par le moi d'une différence entre lui et autrui. Cette conscience d'une distance entre moi et l'autre ne repose pas sur l'empathie au sens phénoménologique, mais sur l'exercice de la faculté de l'entendement qui fait que le moi devient un "centre spirituel", un moi conscient capable de comprendre le monde et autrui par leur mise à distance.

¹¹⁹ STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 6, p. 60.

¹²⁰ SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, I,2, p. 23.

La sympathie suppose donc non seulement la perception interne de ses propres états affectifs et donc la réflexion sur son propre moi (le moi prend conscience de ses propres états et ainsi accède à la conscience soi comme moi propre), mais aussi la perception interne des états affectifs d'autrui (compréhension de autrui comme moi étranger au mien). La sympathie se fonde sur la perception interne par laquelle un individu prend conscience de son individualité psychique ainsi que de celle d'autrui. La sympathie, sur la base de cette compréhension d'autrui, a pour fonction de prendre part aux vécus d'autrui pour les "revivre" sans s'y identifier. Ainsi celui qui prend part à la souffrance ou à la joie d'autrui ne s'identifie pas à cette souffrance et à cette joie puisqu'elles appartiennent en propre à autrui, mais, percevant de l'intérieur ces états affectifs en autrui, cherche à revivre, à éprouver en propre cette souffrance ou cette joie.

Si la sympathie repose bien sur cette perception intérieure (qui elle-même suppose la conscience de soi comme moi individuel), cette dernière est distincte de la sympathie elle-même: je peux comprendre ce que autrui ressent sans y prendre part, sans chercher à éprouver de la sympathie. La sympathie repose donc bien ici sur une intention active du moi qui prend part à la vie d'autrui sans se confondre avec lui. C'est sur la base de cette sympathie qu'est rendu possible l'amour du prochain qui suppose la conscience de la valeur positive du bien (il est bon de soulager la souffrance d'autrui).

La sympathie se distingue de la fusion affective qui repose sur ce que Scheler appelle "conscience vitale" et qui abolit toute distance entre moi et autrui. L'instinct de survie ou de reproduction exercent ainsi sur le moi une poussée intérieure qui le "contraint" à s'absorber en autrui (fusion de la mère et de l'enfant, sexualité) ou à se laisser absorber. Cette force vitale qui anime le moi lui donne conscience de son appartenance au courant d'une vie impersonnelle qui se diffuse dans la totalité de la nature. Le moi n'est pas à part de cette nature, il n'y a pas de distance par rapport à elle, mais une fusion affective avec elle qui le libère de l'angoisse d'être ce moi libre qui s'oppose, par l'esprit, à la nature :

Les fusions affectives s'accomplissent (...) dans cette région de notre constitution fondamentale que j'appelle "centre vital", pour la distinguer nettement aussi bien de notre constitution purement somatique que de notre structure spirituelle.¹²¹

¹²¹ *Id.*, I,2, p. 53.

On voit bien que Scheler ne part pas du Moi pur tel que Stein en élabore la notion à partir de la méthode phénoménologique. Scheler part de l'individu psycho-physique tel qu'il se donne dans le monde. Il en décrit la structure par l'analyse des facultés qui spécifient chacune une modalité affective à autrui. L'approche se fait alors purement descriptive puisqu'il s'agit d'établir ces différentes modalités en les rapportant aux différentes facultés de l'individu parmi lesquelles se trouvent la conscience vitale (rendant possible la fusion affective) et la conscience spirituelle (rendant possible la sympathie). Scheler n'interroge pas la manière dont un individu psycho-physique se constitue dans l'unité d'un moi. Comment un moi est-il donné à lui-même dans l'unité de sa propre individualité ? Comment autrui lui est-il donné dans son vivre étranger ?

Scheler ne pose pas le problème de la donation (comment le moi est-il donné à lui-même, comment lui est donné le monde et autrui ?), mais part du donné lui-même, c'est-à-dire de l'individu psycho-physique tel qu'il s'insère dans le monde. L'approche de Scheler est en ce sens empiriste puisqu'il s'agit de décrire les différentes modalités affectives du rapport à autrui en établissant une loi génétique de ces modalités. Ainsi Scheler insiste-t-il sur l'idée d'une évolution de la vie de l'individu qui correspond au développement des différentes facultés de l'individu. Cette loi de l'évolution de l'individu se généralise ainsi à tout individu humain en tant que tel et même à l'humanité toute entière. L'histoire de l'humanité est ainsi pensée de façon évolutive comme le développement progressif des facultés des individus humains pris collectivement :

Chez l'homme en général, l'instinct à la faveur duquel il était capable de fusion affective avec un grand nombre d'espèces animales a fini par s'obscurcir et par perdre sa spécificité au point qu'il ne porte plus que sur les structures les plus générales des autres êtres vivants, tandis que chez l'enfant, chez le rêveur, chez certains malades (névrosés), dans l'hypnose, dans l'instinct maternel et chez l'homme primitif cette faculté de fusion affective s'est conservée dans une mesure beaucoup plus grande que chez l'homme moyen d'une civilisation avancée (...) Nos représentations relatives au "développement" de la vie universelle, depuis les premiers commencements jusqu'à l'homme, et au "développement" de l'homme, depuis la préhistoire jusqu'à la civilisation actuelle, ont subi une profonde modification (...) l'homme a perdu, au profit de l'"entendement", la faculté de fusion affective de l'animal et beaucoup de ses "instincts".¹²²

On notera la manière dont Scheler critique implicitement la "civilisation actuelle" qui a fait perdre à l'homme une partie de ses instincts et sa capacité de fusion affective au profit d'un hyper-développement des facultés "spirituelles". Scheler va s'attacher ainsi à retrouver cet

¹²² *Id.*, p. 48.

équilibre à l'intérieur de l'individu et de l'humanité en mettant en valeur la maternité, l'enfance, l'érotisme mais aussi les conceptions cosmogoniques de la nature.

Le problème est surtout que Scheler, en concevant la vie de l'individu de façon évolutive comme l'émergence progressive d'un moi séparé du monde et des autres (conscience de soi propre, mise à distance du monde et d'autrui), doit postuler au fondement un "flux indifférent de vécus". Puisque l'individu ne vit de sa vie propre que de façon progressive (exercice de l'entendement), sa vie n'est au commencement ni propre ni étrangère mais indifférenciée. C'est cette indifférenciation du vivre de l'individu qui rend possible la fusion affective avec les autres (sa mère, le milieu dans lequel il vit). Ses vécus ne se distinguent pas de ceux de son entourage qui agit sur lui.

Stein critique donc le fait que Scheler ignore le Moi pur. Le Moi pur est le je pur, le moi comme sujet qui se donne à lui-même comme ispéité ou soi propre. L'existence de ce Moi pur ne peut être posée qu'à partir d'une analyse phénoménologique qui interroge la donation elle-même du moi du monde dont on fait l'expérience. Stein n'ignore pas ce moi empirique dont on fait l'expérience et qui apparaît dans le monde avec ses qualités, sa vie et son développement. Elle n'ignore pas le fait que le moi empirique évolue et que c'est aux sciences "positives" d'établir les relations de causalité qui expliquent l'émergence progressive des facultés psychiques du moi ainsi que leur interaction.

Mais la condition même du moi empirique est le moi pur. Pour que quelque chose comme le moi empirique soit donné dans le monde, apparaisse comme donné sous telle ou telle condition de son vivre, il faut que le Moi pur soit donné à lui-même comme sujet de son vivre, comme sujet s'auto-affectant, faisant l'épreuve de ses propres pouvoirs. Pour que quelque chose soit vécu en tant que tel, il faut poser l'existence du Moi qui vit ce vécu de façon originaire, qui s'éprouve comme sujet de ce vécu. La vie de l'individu psychique n'a de sens que par ce qu'elle est éprouvée en propre, de façon originaire, par un Moi pur. C'est pourquoi la différence entre le propre et l'étranger n'apparaît pas avec le développement de l'individu (exercice de l'entendement) mais doit être posée à l'origine même de l'existence de tout individu en tant que tel. Même si les vécus spirituels (activités de la connaissance et de la volonté) n'apparaissent que progressivement et leur exercice est conditionné par le développement d'autres facultés, tout vécu en tant que tel, qu'il soit somatique - vie végétative

ou autre - présuppose l'existence même du Moi pur qui vit ses vécus de façon propre et originaire.

Le vécu en tant que tel désigne l'épreuve (*Erlebnisse*) que le Moi fait de son vivre. Que ce vécu soit celui de la sensibilité, de la sensation, de la volonté ou d'un sentir spirituel de la valeur, il présuppose toujours le sujet du vivre. A l'intérieur des vécus il y a certes des vécus intentionnels (les actes comme la réflexion ou la volonté) qui font que le Moi se donne comme un Je à part entière, mais tout vécu de l'âme (qui a sens plus large que le Je) se donne sur le fond d'une auto-donation du Moi.

Il convient même de distinguer entre le flux de vécus par lequel le Moi se constitue dans son individualité propre (le flux est toujours celui d'un sujet) et la loi du développement psycho-physique d'un individu. Les sciences "positives" considèrent le développement de l'individu psycho-physique suivant l'apparition des différentes facultés physiques et psychologiques qui conditionnent l'exercice de la vie de cet individu. La phénoménologie considère non l'individu psycho-physique mais le Moi tel qu'il se vit dans l'immanence de son intériorité :

Tout ce monde de la perception interne, notre individu et tous les autres, nous les avons mis hors-circuit, tout comme le monde extérieur, hors du champ de nos recherches; ils n'appartiennent pas à la sphère de l'être-donné absolu, à la conscience pure mais ils lui sont transcendants. Or, dans cette sphère, le "Moi" a une autre signification, il n'est rien d'autre que le sujet du vivre, vivant dans le vivre.¹²³

Scheler, parce qu'il ignore l'existence du Moi pur, pose donc l'existence d'un flux indifférent de vécus qui n'appartiennent pas à un sujet donné mais qui se différencient à mesure que le moi individuel se distingue des autres par un processus dont Scheler établit la loi. Scheler ne connaît pas le moi pur mais seulement le moi empirique. Or le moi pur est ce qui est présupposé pour tout vécu, car il n'y a pas de vécus sans sujet, sans quelqu'un qui vit. L'analyse phénoménologique permet à Stein de retrouver la notion latine de subsistance (*suppositum*) qui désigne l'existence d'un sujet en tant qu'il exerce en acte sa vie donnée en puissance.

Il y a donc bien chez Scheler une approche empiriste de l'individu qui l'empêche de penser le phénomène de l'empathie comme l'acte d'un sujet ou d'un moi pur qui se donne comme objet de sa visée le vivre étranger d'un autre sujet.

¹²³ STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 6, p. 61.

5.2 Perception interne et réflexion

Il est intéressant de voir la manière dont Stein distingue la perception interne tel que l'entend Scheler de la réflexion au sens de Husserl.

Scheler critique comme Stein les théories qui confondent l'empathie avec ce que nous avons appelé l'isolation: je ne peux connaître l'autre qu'à partir de mes propres expériences, j'attribue à autrui des vécus par ce que je reconnais dans la manifestation visible de ces vécus une ressemblance avec celle de mes propres vécus. Or pour Scheler une telle théorie présuppose comme donnée première l'existence d'un moi qui s'aperçoit lui-même dans ses vécus et celle d'un toi dont le moi peut percevoir les vécus qui lui sont propres. Scheler écrit ainsi :

Il se produit tout d'abord un courant d'expériences psychiques indifférentes, sans rapport avec le toi et avec le moi, un courant dans lequel sont intimement mêlées les expériences qui sont à moi, et celles qui sont à autrui; dans ce courant se forment d'abord, peu à peu, des tourbillons ayant une forme définie; ces tourbillons attirent lentement dans leur sphère des éléments de plus en plus nombreux du courant et sont rattachés successivement et très progressivement à des individus différents.¹²⁴

La perception interne est précisément l'acte par lequel une expérience psychique d'abord indifférente devient celle d'un moi ou d'un toi. Comment l'individu reconnaît-il comme siennes une expérience psychique d'abord indifférente ? Scheler doit bien admettre l'existence d'individus qui n'ont pas d'abord conscience de leur individualité mais sont comme absorbés dans le courant de la vie. Quand l'individu, à la suite de son développement psychique, exerce cette faculté de la perception, il prend progressivement conscience des expériences qui font de lui un moi individuel. Il prend aussi conscience des expériences psychiques qui ne sont pas les siennes et qu'il attribue alors à autrui. C'est à cette condition seulement qu'il perçoit les ressemblances et les différences entre ses vécus et ceux d'autrui par cet acte de compréhension qui à son tour rend possible la sympathie.

Cependant, une telle perception interne ressemble davantage à un acte du souvenir par laquelle le moi prend conscience d'un vécu passé et le perçoit comme constituant son moi individuel. La perception interne rend conscient, actuel, mien ou tien un vécu d'abord indifférent et inconscient.

¹²⁴ SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, III,3, p. 335.

Or Stein va critiquer cette approche en raison même de la méthode phénoménologique :

A voir les choses ainsi, la question de savoir si un vécu est "mien" ou celui d'un autre n'a aucun sens. Ce que je sens -ce que je sens originellement- c'est précisément moi qui le sens, peu importe quel rôle ce sentiment joue dans l'ensemble de ma vie individuelle et de quelle façon il est apparu (par contagion de sentiment, par exemple, ou non). Ces vécus propres -les vécus purs du moi pur- me sont donnés dans la réflexion, dans le retour sur soi, où le moi, se détournant de l'objet, porte son regard sur le vivre de l'objet.¹²⁵

Stein remet en question l'idée même d'un flux indifférent de vécus sur lequel viendraient progressivement se différencier les individus. La perception interne ou conscience de soi viendrait introduire une scission à l'intérieur même de la totalité de ces flux constituant une unité indifférenciée. L'individu comme moi n'apparaîtrait que dans une opposition de la conscience à une totalité dans laquelle il commence par se fondre (fusion affective). Or cette approche ne peut avoir de sens pour la phénoménologie qui pose le Moi pur comme condition de possibilité de toute donation comme telle: un vécu ne m'est donné que parce que le Moi s'y éprouve comme sujet de ce vécu, se réfléchit dans ce vécu. Au sens phénoménologique la réflexion du Moi désigne la conscience que le sujet pur a de son propre vivre, elle est ici l'épreuve immanente que le sujet fait de lui-même comme Je peux.

Réfléchir ne signifie pas porter attention à l'objet visé par un acte intentionnel de la conscience mais "porter son regard sur le vivre de l'objet", c'est-à-dire sur le vécu lui-même que constitue l'acte même de visée l'objet. La perception interne, telle que la conçoit Scheler, a le sens d'une compréhension de ses propres vécus ainsi que de ceux d'un autre moi. Elle présuppose elle-même la réflexion du Moi qui se vit comme sujet de cet acte de percevoir, s'éprouve comme un Je qui peux percevoir, c'est-à-dire connaître le contenu de ses vécus ainsi que de ceux d'autrui :

Or qu'est ce qui distingue la réflexion de la perception interne - plus exactement de la perception interne de soi ? La réflexion est toujours une orientation actuelle vers son vivre actuel, tandis que la perception interne elle-même peut être inactuelle et, par principe, embrasse aussi le domaine des inactualités qui forment, avec ce vivre actuel, ma vie présente.¹²⁶

Dans la réflexion je suis présent à moi-même, je suis donné à moi-même comme sujet vivant de mon vivre. Je ne m'oriente pas de façon intentionnelle vers un objet extérieur à moi, ce

¹²⁵ STEIN, *Le problème de l'empathie*, II, § 6, p. 61.

¹²⁶ *Id.*, p. 62.

retour sur soi n'est pas une connaissance de soi qui suppose un acte cognitif de la perception interne de soi qui unifie le flux des vécus autour d'un Moi individuel. La perception interne de la multiplicité des vécus (actes de souvenir, de pensée, de volonté) suppose une certaine unité d'un Moi qui se présente comme totalité constituée de cette multiplicité des vécus. L'unité de ce Moi individuel repose sur la perception interne de ses qualités ou propriétés que manifestent ses vécus :

Il y a par ailleurs un regard porté sur mes vécus, dans lequel je ne les considère plus en tant que tels, mais comme les manifestations d'un terme transcendant mon individu et ses propriétés.

La conscience que le Moi peut avoir de sa propre individualité repose sur la perception interne de sa propre manifestation dans le monde (transcendance), manifestation par laquelle quelque chose comme un individu est donné avec ses qualités et ses propriétés. Mais l'unité même de ce Moi individuel (donné dans le monde) n'est possible que parce que le Moi pur se donne à lui-même comme sujet de son vivre, éprouvant ses propres pouvoirs qui ouvrent un monde dans lequel la vie même du Moi se manifeste de façon visible, transcendante.

Chez Scheler, l'unité du moi individuel repose sur une double perception de soi: la perception externe et la perception interne: la perception externe du corps est celle par laquelle mon corps se sépare des autres corps, se manifeste comme ce corps qui est mien ; la perception interne est celle par laquelle le psychisme se manifeste comme mien, distinct de celui des autres.

En réalité, la perception interne, telle que l'entend Scheler, ne donne qu'un complexe de vécus et non un moi véritable. Je ne perçois le complexe de vécus comme mien que parce que je m'y reconnais comme sujet de ces vécus. Ce n'est pas la perception interne qui donne accès au moi, mais la réflexion du moi pur qui permet de percevoir les vécus comme ceux d'un moi individuel. La perception externe, telle que l'entend Scheler, ne donne accès qu'au corps objet (*Körper*) qui ne peut être perçu comme mien que si le Moi pur l'éprouve comme corps propre, c'est-à-dire comme corps vivant (*Leib*).

On comprend pourquoi Stein écrit que ce Moi individuel (tel que le conçoit Scheler)

Est fondamentalement différente du Moi pur, du sujet du vivre actuel, comme les unités qui se constituent dans la perception interne le sont de l'unité d'un processus de vécu; et de même que la perception interne qui nous donne ces complexes de vécus, l'est de la réflexion dans laquelle nous saisissons l'être absolu d'un vivre actuel.¹²⁷

Stein confirme la nécessité de distinguer entre la perception interne et la réflexion à partir de certaines illusions :

Quand je me trompe sur mes sentiments envers une autre personne, cela ne veut pas dire que je saisis réflexivement un acte d'amour qui, en réalité, n'existe pas. Il n'y a pas d'"illusion réflexive" de ce genre. Si je saisis dans la réflexion un mouvement d'amour en acte, j'ai alors un absolu, qu'aucune interprétation ne peut éliminer. Il est possible que je me fasse illusion quant à l'objet de mon amour, c'est-à-dire que la personne, telle que je pensais la saisir dans cet acte, soit autre en vérité, et que j'aie aimé un fantôme¹²⁸

Stein montre clairement que l'illusion au sujet d'un sentiment amoureux ne vient pas de la réflexion, c'est-à-dire du vécu du sentiment tel qu'il se donne à vivre au sujet. L'illusion vient précisément de la perception des motifs de ce vécu, des raisons qui font naître le sentiment amoureux. Alors que le vécu du sentiment se donne comme absolu au Moi qui le vit, les motifs provoquant ce sentiment dépendent de la perception que je peux en avoir. Je peux en outre me tromper sur ce que je crois être le motif d'un sentiment alors qu'il ne correspond pas à la réalité : si je ressens bien de la haine, si je me vis comme haineux, je peux me tromper sur ce que je crois être l'objet qui motive par haine, ou par ignorance, ou par une éducation qui oriente ma haine sur tel ou tel objet :

Quand j'ai appris de mon entourage la haine et le mépris envers ceux qui appartiennent à une race ou un parti déterminés (...) c'est là une haine tout à fait authentique et sincère, à ceci près qu'elle s'édifie sur une évaluation empathisée, au lieu d'une évaluation originaire.¹²⁹

Si l'empathie me donne accès, dans le processus d'éducation, au jugement de mon entourage, j'aurais tendance, non par empathie mais par confiance et amour de mes proches, à croire comme vraie cette évaluation sans connaître la réalité dont il est question. C'est pourquoi le vécu de la haine sera bien sincère (vécu pleinement comme mien), mais le jugement sur les motifs de ce vécu sera source d'illusions. L'empathie apparaît ainsi de nouveau comme nécessaire pour corriger les erreurs d'évaluation, puisqu'elle seule me donne accès au vécu des autres: une connaissance de ceux que je hais, parce que je les crois haïssables d'après l'opinion de mon entourage peut provoquer un nouveau vécu si s'effacent les motifs de la haine.

¹²⁷ *Id.*, p. 63.

¹²⁸ *Id.*, p. 64.

¹²⁹ *Id.*, p. 65.

5.3 Le vitalisme de Scheler

L'approche schelérienne de la vie affective du moi repose sur un "vitalisme" qui peut se caractériser par une adhésion paradoxale à une forme de panthéisme qui conduit en réalité à une sorte d'activisme de l'homme.

Scheler insiste d'abord sur l'idée d'une évolution à l'intérieur de l'individu et de l'humanité :

On peut donc dire, en se plaçant au point de vue de l'évolution affective, qu'il s'agisse de l'évolution qui, de l'enfant, aboutit à l'homme adulte ou de celle qui aboutit de l'animal à l'homme ou de l'homme primitif au civilisé, que les états les moins évolués sont caractérisés principalement par la fusion affective, tandis que dans les états plus évolués c'est la reproduction affective qui domine.¹³⁰

Par reproduction affective, Scheler entend la capacité à ressentir des vécus de façon distante sous la forme d'états ou qualités que l'individu rapporte à soi comme siens.

Il semble qu'au commencement le moi est comme absorbé dans la nature conçue comme unitotalité. Que ce soit l'enfant ou l'homme primitif, il semble que la fin idéale de l'activité humaine soit l'absorption du moi dans la nature; celle-ci se présente ainsi comme le refuge final et le moi ne travaille qu'à sa propre extinction, à sa fusion terminale avec la nature indifférenciée. C'est ce qui a lieu dans la morale hindoue qui repose sur la compassion (distincte de la sympathie qui suppose la possession de l'individualité) qui s'étend à toute la nature :

La fusion affective cosmique n'est possible que pour autant que le monde est conçu comme une "totalité", comme un organisme universel, animé d'une seule vie.¹³¹

Pourtant, dans l'histoire de l'humanité, apparaît progressivement une déchirure à l'intérieur même de la Nature avec l'apparition de la conscience qui rend possible l'existence du moi spirituel qui s'oppose à la nature et cette dernière perd toute vitalité pour devenir "mécanique". La philosophie grecque, appuyée par le judéo-christianisme, postule

¹³⁰ SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, I,6, p. 139.

¹³¹ *Id.*, I,5, p. 119.

Une nature dépourvue de vie et d'âme (...) l'homme, considéré comme un esprit individuel, appelé à dominer, maîtriser la "nature".¹³²

Scheler voit bien que la nature embarrasse car elle ne donne pas la possibilité de la conscience. Quand il y a conscience, la nature n'est pas atteinte, elle est le négatif de l'esprit qui ne devient lui-même que par la négation de cette nature dont il prend possession. Et quand il y a immersion dans la nature, la conscience s'efface, disparaît dans une fusion affective de type panthéiste : le moi s'anéantit à mesure qu'il pénètre la nature.

Pour résoudre cette contradiction, Scheler conçoit de façon évolutive l'émergence de la conscience à partir du mouvement même de la nature comme si la nature portait en elle sa propre contradiction. Ainsi la vie est-elle originellement une mais l'homme, c'est-à-dire la conscience spirituelle, y introduit la discorde et brise l'harmonie de cette unité spontanée. L'homme s'oppose à la nature qui devient sa servante grâce aux produits de l'esprit que sont la science et la technique. Mais cet activisme de l'homme sur la nature dénature l'homme lui-même car il anéantit la conscience vitale qui le rattache à la nature prise comme unitotalité. La Modernité se caractérise ainsi par l'activisme de l'esprit et par l'extinction de la nature en l'homme. C'est pourquoi Scheler en appelle à retrouver cette unité perdue à partir de la conscience même de cette perte. L'homme ne peut reconstruire cette unité perdue que par une harmonisation de l'esprit et de la nature. C'est pourquoi l'homme, dans une forme d'activisme "post-moderne", doit revendiquer les droits de la nature :

Nous devons réapprendre à nous plonger dans la nature (...) comme dans l'âme d'un ami et à reconnaître dans la conception "scientifique", formellement mécanique de la nature, conception qui est certainement de la plus grande nécessité pour les besoins de la technique et de l'industrie, un attribut inhérent à l'attitude "artificielle", spécialisée, du physicien, du chimiste, etc. (...) C'est pourquoi nous devons nous appliquer (...) en premier lieu, à stimuler de nouveau le développement de la fusion cosmo-vitale (...) il s'agit d'établir lentement et progressivement un équilibre entre l'éthos asiatique (et particulièrement hindou) et l'éthos occidental.¹³³

On comprend pourquoi Stein ne peut souscrire à une telle approche. En partant de la Nature comme unitotalité indifférenciée, Scheler est pris dans une contradiction (apparition de l'esprit qui s'oppose à la nature) qu'il ne peut résoudre que par une idée d'harmonisation artificielle entre l'esprit et la nature. Stein, en posant l'existence du Moi pur, peut non seulement penser l'unité du sujet dans la réflexion de ses propres vécus, mais penser la relation de ce sujet à la nature, non dans un rapport d'opposition, mais d'empathie. L'empathie est précisément l'acte

¹³² *Id.*, I,5, p. 123.

¹³³ *Id.*, I,7, p. 151.

par lequel un sujet aperçoit la présence d'autres sujets vivants (animaux et plantes) et apprend à les connaître en profondeur tout en maintenant leur altérité.

Loin d'isoler le sujet humain de la nature et des autres, la phénoménologie rend donc possible l'idée d'une communauté de sujets vivants dont l'existence ne repose pas sur la fusion affective mais sur l'empathie.

Dans l'épreuve de soi, le moi prend ainsi conscience au sens de sa propre vitalité, qu'elle soit organique, psychique ou spirituelle. Il est doté d'énergies vitales issues de la nature qu'il assume dans l'unité d'un vivre intérieur propre. Cette unité intérieure du Moi pur s'oppose à une approche purement évolutive de la personne (moi spirituel) qui émerge au cours d'un développement des différentes facultés que Scheler répartit en trois centres: la conscience vitale, la conscience de mon corps et celle de mon esprit. Stein ne nie pas le développement des facultés du moi individuel dont l'existence est conditionnée par celle du corps, mais elle maintient l'existence du Moi pur comme sujet de ses facultés. Dans son rapport à un autre sujet, le Moi aperçoit la présence d'un autre Moi vivant dont le vivre se donne à "voir" dans l'acte d'empathie.

Puisque le Moi est présent dans chacun de ses vécus, l'empathie reste possible à tous les moments de son existence. L'empathie ne se confond pas avec la sympathie qui n'apparaît pour Scheler que lorsque l'individu prend possession de sa personnalité, mais est présente dès l'enfance, même si elle n'est pas d'emblée spirituelle mais d'abord sensible.

Pour comprendre la différence entre Scheler et Stein sur ce point on peut appliquer les résultats de l'approche phénoménologique de l'empathie à la relation de l'enfant à la mère. Pour Scheler, "la vie psychique de l'enfant (...) présente (...) des fusions affectives"¹³⁴.

Du point de vue de Stein, on peut dire que l'enfant est un sujet qui se vit comme vivant et se donne essentiellement dans des vécus de sensations ou d'émotion : sensation de plaisir ou amour ressenti au contact de sa mère. Est-il absorbé au point de s'identifier avec sa mère ? Non ! il reste la conscience distincte de cet autre qu'est la mère ; il y a empathie chez l'enfant, même si elle est peut-être plus proche de l'engénéralité ; il reconnaît sa mère à travers sa figure,

¹³⁴ *Id.*, I,2, p. 38.

il empathise sa présence et lui est donné par empathie l'amour qu'elle lui porte. Peut-on réduire l'amour maternel à de l'instinct ? Peut-on dire que l'amour s'est développé sur la base de l'instinct ? Peut-on ainsi affirmer que la conscience d'un moi spirituel s'est faite sur le fond d'un détachement de la fusion cosmovitale avec le tout ?

Non ! Que ce soit un vécu organique (le Moi ressent la force de certaines pulsions ou énergies somatiques) ou un vécu spirituel, ils ont pour condition le Moi pur. De même l'empathie ne relève pas de quelque sphère particulière que ce soit. l'empathie peut être d'ordre sensible (empathiser la douleur de l'autre), émotive, spirituelle. L'empathie est un acte spécifique du sujet compris de façon phénoménologique comme sujet qui se vit comme vivant.

L'approche évolutive de la personne humaine empêche donc de penser son unité puisque les différentes sphères se manifestent de façon progressive, l'une effaçant l'autre. Il n'est alors d'autre solution, pour unifier la personne, que de retrouver un équilibre des sphères en développant de nouveau la sphère vitale qui s'est effacée derrière la sphère spirituelle. Scheler est en réalité incapable de penser de façon rigoureuse la personne humaine ainsi que le phénomène de l'empathie par lequel le vivre d'un sujet étranger est donné.

Pour Scheler, Stein n'aurait pas compris le phénomène d'unipathie (fusion affective). Or ce que Scheler appelle le partage immédiat directe de la souffrance d'autrui ne rend pas même compte du phénomène qu'il prétend exposer. Le père et la mère ont certes une souffrance commune mais chacun se rapporte à la mort de l'enfant d'une façon qui lui est propre : ce n'est pas la même souffrance même si elle partagée puisqu'elle porte sur le même événement. De plus, cette souffrance n'est pas partagée de façon immédiate et directe; le partage de cette souffrance suppose un acte d'empathie par lequel chacun reconnaît que l'autre souffre du même événement. Parce que je saisis par empathie la souffrance de l'autre comme étant la souffrance au sujet de l'événement pour lequel j'éprouve moi aussi de la souffrance, je peux partager ma souffrance avec la sienne, nous pouvons former une communauté souffrante autour de l'enfant décédé. Il n'y a de partage de la souffrance de quelqu'un que par la médiation de l'empathie.

La critique de Scheler occulte les acquis de la réduction phénoménologique et s'empêche de penser l'empathie. Elle se réduit ainsi à une description des modalités affectives des rapports

entre des individus psychophysiques. Cette description se veut génétique et causale : Scheler tente de ressaisir de façon causale et génétique l'émergence d'un moi distinct de l'autre à partir d'une causalité unique cosmovitale qu'est le mouvement même de la vie.

Il attribue à l'hindouisme et au bouddhisme la capacité d'élargir la pitié et la compassion à l'égard de tous les êtres vivants (fusion avec le tout) et prône un retour à cette conception de la nature comme unitotalité. Or Stein montre que l'empathie peut porter sur d'autres sujets que les hommes sans que cette empathie avec les animaux et les plantes annule la différence et l'altérité des sujets. Au contraire, la possibilité d'une communauté de vivants et d'un monde commun à ces vivants se fonde sur le phénomène de l'empathie et non sur une prétendue fusion avec la Nature conçue comme la déesse mère se substituant à l'idée d'une Transcendance créatrice d'une pluralité de vivants.

Pour conclure, nous avons cherché à montrer que la thèse de Stein est aussi un dialogue entre la pensée de son maître Husserl, dont elle se veut la disciple, et de Scheler. La critique qu'elle fait de la théorie schelérienne de la sympathie n'est pas secondaire dans le développement de sa thèse, bien qu'elle ne soit explicite que dans le chapitre 6 de la deuxième partie. Aussi bien dans la critique qu'elle fait de Lipps que dans l'analyse qu'elle fait de la personne, Stein se démarque de Scheler par une approche phénoménologique qui évite l'écueil d'un empirisme vitaliste.

6. Questions annexes

Dans ces questions annexes, nous avons cherché à analyser de façon plus approfondie certaines questions posées au cours du mémoire. Ces questions constituent selon nous de possibles axes de recherche. Ainsi, la question de l'empathie par rapport à des animaux ou des plantes nous semble intéressante car elle permet d'entrevoir une certaine idée du rapport de l'homme à la nature que Stein va développer dans son cours sur la personne humaine dans les années 30. La question des illusions de l'empathie permet aussi de comprendre comment Stein ouvre à la psychologie un champ de recherche qui lui est propre. Enfin, la question de la connaissance de Dieu par empathie permet de comprendre comme Stein, alors agnostique lorsqu'elle rédige sa thèse, interroge la possibilité phénoménologique de Dieu et celle de l'empathie par rapport à des croyants (en particulier Hedwige Conrad-Martius, protestante et disciple de Husserl, que Stein fréquente dans le cercle de Gottigen).

6.1 Qu'en est-il de l'empathie par rapport à des animaux voire des plantes ?

On a montré que l'empathie est une connaissance entre sujets et que le sujet se manifeste d'abord comme un corps vivant et non comme une personne. Le sujet humain est bien une personne au sens où il possède en son âme des facultés spirituelles qui font de lui un Moi conscient au sens de l'intentionnalité du vouloir et du connaître.

Mais la notion de sujet est bien plus large que celle de personne et c'est pourquoi ces sujets peuvent être des animaux, des plantes, des anges ou même de Dieu.

De plus Stein a montré que l'empathie suppose, pour être remplie, une analogie de type entre le corps de celui qui empathise et le corps de celui est connu par empathie. Or il existe un type commun entre l'homme et les plantes (sentiment de vitalité organique) qui fait que jeux, en observant leur croissance, me représenter de façon adéquate, comprendre sur le mode d'un sentir empathique la vitalité ou non d'une plante:

C'est ainsi que nous 'voyons', rien qu'à la démarche et au maintien, à chaque mouvement d'un homme, sa 'manière de se sentir', sa tonicité, sa lassitude, et ainsi de suite, et nous amenons au remplissement ce vivre étranger co-intentionné [*mitintendierte*] en le co-effectuant dans l'empathie. Or, nous voyons cette vigueur et

cette lassitude non seulement chez les hommes et les animaux, mais aussi chez les plantes. Et ici aussi nous avons la possibilité d'un remplissement empathique.¹³⁵

De même, je peux empathiser au niveau sensible les vécus de sensation de l'animal ainsi que ceux des sentiments dont l'origine est corporelle puisqu'il existe un type commun entre le corps de l'animal (Körper) et celui de l'homme.

Il y a donc plusieurs niveaux d'empathie :

- 1) le niveau sensible: je vois un animal blessé, une plante qui s'ouvre au printemps ;
- 2) le niveau psychique: je vois le plaisir que prend l'animal à manger sa gamelle ou le plaisir que l'enfant prend à manger une glace ;
- 3) le niveau spirituel: je vois la générosité d'une personne qui fait preuve de charité.

Bien sûr il y a illusion de chercher à empathiser la pensée de l'animal car son corps (Körper) ne manifeste aucun mouvement de réflexion; je peux en revanche empathiser la blessure de la patte d'un chien comme celle d'un enfant. Si je vois la main blessée, j'empathise la douleur ; je peux le faire pour une main d'enfant ou d'adulte car il y a une similitude de type de main. De même je peux empathiser la blessure du chien car il y a une similitude de sensibilité. Pour empathiser les vécus de l'animal il faut quelque chose de commun et ce niveau commun est la sensibilité. En revanche je ne peux empathiser de façon adéquate la douleur d'un chien qui entend des sons que je ne perçois pas : il y a bien saisie de la douleur mais la représentation que j'ai de cette douleur demeure vide, non remplie car la sensibilité du chien n'est pas la même que celle de l'homme. Je peux seulement imaginer ce que peut être une telle douleur mais sans pouvoir la vivre.

De même il y a quelque chose d'analogue entre l'homme et les plantes, à savoir les sentiments vitaux, purement organiques: on peut empathiser ainsi la fraîcheur d'une plante mais ni la pensée ni la vie sensible consciente qui sont absentes des possibilités de la vie d'une plante. Il y a illusion évidemment quand on croit empathiser la douleur de l'arbre car il n'a pas de vie sensible.

¹³⁵ *Id.*, III, § 5, pp. 119-120.

6.2 Les illusions dans l'empathie

Stein insiste sur les illusions dans l'empathie qui peuvent devenir selon elle l'objet de la psychologie car elles trouvent leur causes dans une mauvaise compréhension des phénomènes visibles du corps (*Körper*) :

La concordance de l'empathie dans l'unité d'un sens rend possible aussi la compréhension de phénomènes d'expression qui me sont inconnus à partir de mon vécu propre et dont je ne peux éventuellement faire, dans ma propre vie, l'expérience. Une explosion de colère, c'est un tout de sens compréhensible, dont tous les moments singuliers qu'elle comporte me deviennent compréhensibles, y compris ceux qui m'étaient inconnus jusqu'alors, par exemple un rire sarcastique. C'est ainsi que même le battement de la queue du chien devient pour moi expression compréhensible de la joie, si son regard et son attitude générale trahissent de tels sentiments, et que sa situation le justifie.¹³⁶

Pour que l'empathie soit adéquate il faut plus qu'une saisie immédiate du vécu de l'autre sujet. Il faut une compréhension de ce que l'autre exprime par son corps (*Körper*) par une saisie du contexte, d'autres moments, d'autres vécus qui sont en connexion étroite avec le vécu empathisé. Ainsi il devint nécessaire de s'aider du contexte pour comprendre que le rire de cet homme est sarcastique, que le vécu en arrière-fond de ce rire est celui de la colère. J'empathise ainsi deux vécus distincts pour comprendre de façon adéquate ce que l'autre vit.

De même quand je vois le chien remuer la queue : j'empathise sa joie de façon adéquate non par un simple regard du mouvement de la queue, mais par la compréhension du contexte qui explique sa joie. Je comprend la joie du chien grâce au contexte, à la situation dans laquelle il se trouve et qui explique le phénomène de sa joie vécue par lui et devenue visible dans le mouvement de sa queue. Sans le contexte, l'empathie demeure vide car il n'y a pas de réelle similitude entre l'homme et le chien par rapport à la manière dont s'exprime la joie.

L'empathie ne devient une connaissance claire et adéquate de l'autre que par un apprentissage à connaître les réactions, les attitudes des autres. C'est en ce sens que la psychologie comme science est nécessaire car elle donne à connaître les liaisons causales qui existent entre les phénomènes visibles (attitudes, mouvements de réactions, expressions corporelles) à même le corps (*Körper*) du sujet qui se vit comme corps vivant.

¹³⁶ *Id.*, p. 144.

Si le savoir que le sujet vivant a de lui-même est indubitable, le savoir qu'un autre sujet peut avoir de son vivre demeure susceptible d'illusions. Dieu seul peut cerner le mystère de l'homme car sa connaissance de l'être de l'homme n'est pas limitée par le corps physique. Dieu connaît ainsi mieux l'homme qu'il ne se connaît. Pour l'homme la perception intérieure est toujours limitée et la connaissance de soi l'est aussi ; je me découvre sans cesse dans une nouvelle profondeur, je me découvre ainsi colérique par rapport à une situation et autrui peut révéler en moi certaines capacités que j'ignorais :

Le monde dans lequel je vis n'est pas qu'un monde de corps physiques, il y a aussi en lui, en plus de moi, des sujets vivants, et je sais quelque chose de ce vivre. Ce savoir n'est pas indubitable, nous sommes susceptibles justement ici de multiples illusions, au point que nous serions tentés de douter en général de la possibilité d'une connaissance dans ce domaine – mais le phénomène de la vie psychique étrangère [*des fremden Seelenlebens*] est là, et indubitable, et c'est cela que nous voulons maintenant approcher d'un peu plus près.¹³⁷

L'empathie n'ouvre pas le secret d'une personne, on reste mystérieux ou relativement opaques les uns aux autres ; il y a empathie parfaite chez Dieu qui ne se trompe pas sur le vécu des hommes. Les hommes se font au contraire illusion les uns sur les autres.

« Comme dans n'importe quelle expérience, ici aussi des illusions sont possibles ; mais, comme partout, ici aussi les illusions ne peuvent être démasquées que par des actes d'expérience du même type, ou le cas échéant, par des raisonnements qui reconduisent, en définitive, à de tels actes comme à leur fondement. De quelles sources peuvent provenir de telles illusions, c'est ce que nous avons déjà vu à plusieurs reprises : si dans l'empathie, nous nous basons sur notre constitution individuelle plutôt que sur notre type, nous arrivons à des résultats faux. Ainsi, lorsque nous attribuons au daltonien nos impressions de couleur, à l'enfant notre capacité de jugement, au sauvage notre sensibilité esthétique. »¹³⁸

Les illusions ont plusieurs causes :

- 1) il y a d'abord un phénomène de simulation chez les autres : je peux dissimuler un échec à un examen, faisant croire par une attitude simulée, ma réussite. Seul quelqu'un qui a une empathie plus exercée peut voir qu'il y a quelque chose d'artificiel qui cache une tristesse réelle. De même, la culture peut refuser l'expression corporelle de certains sentiments, rendant difficile la compréhension par l'autre du vécu d'un sujet. Notre culture a ainsi tendance à considérer qu'il n'est pas convenable de pleurer pour un homme, ce qui le contraint à cacher sa douleur et rend difficile pour un autre une empathie adéquate de cette douleur qui se cache.
- 2) on ne peut pas non plus être toujours authentique, exprimer ses premiers mouvements. La société exige que l'on cache certains sentiments sous les apparences de la politesse

¹³⁷ *Id.*, II, § 1, p.21.

¹³⁸ *Id.*, III, § 5, p. 145.

et de la civilité. Je dois ainsi m'efforcer d'être affable avec une personne même si elle m'est antipathique. Je ne dois pas faire sentir cette antipathie et simuler une affabilité purement conventionnelle. La simulation est nécessaire pour la vie en société qui exige que l'on joue un rôle, ce qui rend difficile l'empathie.

- 3) l'empathie est une capacité naturelle qui doit s'exercer comme n'importe quelle capacité. Cette capacité est quelque chose d'individuel que l'on possède plus ou moins avant même que l'on exerce cette capacité en acte. Pour Stein les femmes ont ainsi, naturellement, une empathie en moyenne plus importante que les hommes, et ce en raison même de la spécificité de la nature féminine. En plus de cette capacité naturelle et individuelle, il faut exercer ce don d'empathie. Plus une personne exerce ce don d'empathie, plus elle est à même de ne pas tomber dans les illusions d'une empathie qui saisit de façon confuse les vécus des autres. Dans toutes nos facultés nous avons des aptitudes à agir plus facilement: si je vois toujours le même type d'arbre, cela me facilite la perception (l'habitus est cette disposition stable qui facilite l'agir).

De même plus je connais par analogie les types d'être auxquelles j'ai affaire, plus je saisis ce qu'il y a de commun entre eux mais aussi les différences individuelles qui font varier le type.

Pour finir, il convient de distinguer ces illusions de la difficulté déjà vue précédemment d'empathiser de façon adéquate le vécu d'un autre. L'empathie peut rester vide de représentation si elle ne correspond à aucune expérience de mon propre vécu. Je peux comprendre ce que vit autrui sans pour autant que cette compréhension soit remplie par une expérience similaire. Normalement, en empathisant j'apprends quelque chose de moi-même, je grandis par les relations. L'empathie peut offrir une nouvelle connaissance de moi-même. J'empathise l'angoisse de quelqu'un, et si moi-même je n'éprouve pas à cet instant d'angoisse cela renvoie à quelque chose de réel, au fond de moi-même, à mes propres angoisses. Je peux aussi empathiser la générosité de quelqu'un et je découvre en moi une capacité de générosité non encore manifestée. La vie communautaire est donc nécessaire car l'empathie révèle quelque chose de nous-mêmes, elle rend possible la connaissance de soi.

Mais il y a une limite de l'empathie par notre propre horizon, et c'est pourquoi Stein distingue entre la représentation vide et le remplissement de l'acte. Stein empathise ainsi des personnes ayant la foi qui leur donne cette valeur d'être capables de tout laisser pour Dieu et pour les autres. Cette valeur n'est pas encore accessible à Stein, ce vécu n'est pas accessible. Elle croit

même qu'elle ne découvrira jamais ce vécu de croyant. On peut donc empathiser comme représentation vide le vécu d'un autre ; il doit y avoir là une valeur qui existe mais il y a quelque chose ici qui entre en conflit avec ma structure personnelle. Ainsi je ne peux pas comprendre de façon adéquate, je ne reçois pas ce que j'empathise.

Enfin comment se prémunir contre les illusions de l'empathie ?

Pour se prémunir contre de telles erreurs et illusions, il faut que l'empathie soit constamment guidée par la perception externe – la constitution de l'individu étranger est de part en part fondée sur la constitution du corps. Que soit donné un corps d'une facture déterminée dans la perception externe, telle est la condition que présuppose l'état de donné d'un individu psychophysique ; d'autre part, par la perception externe seule, nous ne dépassons pas d'un seul pas le corps physique : l'individu en tant que tel se constitue, comme nous l'avons vu, totalement et absolument, dans des actes d'empathie. C'est grâce à cette fondation de l'âme sur le corps vivant que l'empathie en des individus psychophysiques n'est possible que pour un sujet du même type.¹³⁹

Pour Stein, c'est à la psychologie que revient la tâche d'élucider les illusions. On peut repérer ainsi deux types fréquents d'illusions :

- l'illusion manifeste : je rencontre un aveugle et j'empathise sa vision d'un coucher de soleil; cette illusion ne peut être dissipée que si je me rends compte qu'il est aveugle: l'empathie ne peut être corrigée que par un autre acte d'empathie qui nécessite une observation plus fine du corps de l'autre (*Körper*).
- L'illusion sur la saisie du sens des expressions : un sourire manifeste quelque chose d'intérieur mais l'expression peut tromper si le sourire est simulé; on peut jouer un sourire et l'expression extérieure peut rester alors que le vécu intérieur a cessé.

Pour corriger les illusions de l'empathie il faut donc l'empathie elle-même. On a vu que pour empathiser il faut quelque chose de commun; on ne peut empathiser avec ce qui nous différencie ; nous sommes de même type: il y a des types spécifiques: il faut un certain niveau de généralité pour empathiser. Mais il faut aussi une observation des différences individuelles pour éviter les erreurs de jugement sur autrui. Par exemple, j'écoute avec quelqu'un de la musique et je me dis que l'autre jouit comme moi de cette musique ; or il ne l'apprécie pas. Je vois son ennui, qu'elle est ennuyée par la musique. L'observation sensible peut donc ajuster empathie, l'observation fine de l'extérieur permet de mieux saisir l'intérieur.

¹³⁹ *Id.*, p. 146.

On voit ici l'importance de la médiation du corps (*Körper*) dont la perception externe est nécessaire pour éviter les illusions de l'empathie. Par exemple, je n'empathise pas la joie de l'enfant si je ne vois pas son sourire). Cette unité du corps et de l'âme fait de l'homme un esprit incarné, ce qui explique que dans l'empathie humaine le passage par le corps est nécessaire. Il y a toujours une perception externe, quelque chose de corporel qui médiatise. Pour Dieu et les anges il n'y a pas de médiation corporelle alors que la vie spirituelle de l'homme n'est pas déconnectée du corps.

L'empathie est donc une capacité naturelle qui peut s'exercer par une purification intérieure pour éviter les illusions dues aux tendances qui empêchent le bon exercice de l'empathie :

- Le fait d'être absorbé par moi-même, de tourner autour de soi-même. Ainsi je ne suis pas ouvert à d'autres personnes car préoccupé par les soucis, je ne fais plus attention aux autres.
- Les préjugés : je crois savoir ce qu'est une personne mais je n'ai pas de connaissance en profondeur.
- Le jugement des autres à partir de nous-mêmes: je ne laisse pas la personne comme elle est, je ne suis pas ouverte à elle.

6.3. Dieu nous connaît-il par empathie ? Peut-on le connaître par empathie ?

A plusieurs reprises dans cette thèse Stein évoque la question de Dieu. La fin du paragraphe 2 est à ce titre significative: bien qu'elle ne soit pas encore convertie, elle évoque la possibilité de l'existence de Dieu qui peut-être déduite d'une analyse purement phénoménologique :

[C]e n'est pas autrement [si ce n'est par l'empathie] que Dieu peut saisir sa vie [celle du croyant]. En tant qu'il possède une connaissance parfaite, Dieu ne se trompera pas sur les vécus des hommes, comme les hommes se font illusion entre eux à propos de leurs vécus. Mais pas davantage pour lui, leurs vécus ne deviennent les siens propres, ni n'adoptent la même manière d'être donnés. »¹⁴⁰

Stein parle de Dieu mais ne croit pas, elle parle de Dieu comme d'un possible de l'analyse phénoménologique; Edith Stein rencontre des personnes croyantes dans le cercle des disciples de Husserl, lui-même s'étant converti au protestantisme. Pour Stein, l'expérience de la foi ne peut être que l'objet d'une empathie qui reste sur le mode de la représentation. Le vécu

¹⁴⁰ *Id.*, II, § 2, p.32.

empathisé n'est pas rempli : elle saisit bien ce que peut être la croyance de ceux qu'elle fréquente mais cela ne renvoie à rien de son expérience propre; il n'y a pas de similitude possible, l'expérience de l'autre reste une possibilité non remplie par son expérience propre, elle reste une simple représentation. Dieu est donc envisagé ici comme une simple possibilité éidétique, il est l'objet d'un acte de l'intelligence qui interroge la notion de Dieu.

Ainsi, si Dieu existe à titre de possibilité comme pur esprit, il peut connaître l'homme par empathie de façon parfaite: comme l'affirme la Bible Dieu "sonde les reins et les cœurs".¹⁴¹

La connaissance de Dieu est parfaite car Dieu qui est pur esprit saisit directement le vivre du sujet sans médiation corporelle. Les hommes ne peuvent empathiser que par la médiation des corps, que par une manifestation sensible. L'empathie ne s'accomplit qu'en même temps que la perception externe. Je ne saisis la douleur de l'autre que dans la mine triste qu'il me montre. La douleur est saisie par empathie comme celle d'un corps vivant mais cette douleur se manifeste en même temps dans ce corps de chair et de sang (*Körper*). Le corps qu'autrui est le corps tel qu'il se constitue dans les actes du vécu : le sujet s'incarne, se vit et se constitue comme personne dans une âme et un corps qui le manifeste. Par l'empathie, l'homme connaît l'autre à travers sa personnalité psychique et physique. Autrui se constitue librement comme sujet : le sujet s'enfante librement comme personne, se crée la personne qu'il est dans une temporalité qui est celle du flux de ses vécus.

La connaissance de l'autre est celle d'un ensemble de propriétés (physiques et psychiques) qui manifestent les facultés qui sont communes aux hommes mais qui s'actualisent de façon propre, personnelle. La connaissance de l'autre passe par la reconnaissance d'une nature commune (analogie possible) et d'une singularité (subsistence du sujet) comme manifestation hypostatique de cette nature (*ousia*). La structure ontique de la personne (son être constitué) est la manifestation ontico-personnelle de l'être d'un sujet humain.

Dieu connaît l'homme par empathie, il saisit directement le vivre du sujet dans les vécus immanents qui lui sont propre puisqu'il leur donne l'être. Le sujet ne se vit comme vivant que parce qu'il est donné à lui-même comme être vivant ; ses vécus ne reçoivent leur être que de cette Vie de Dieu qui donne au sujet d'être donné à lui-même comme vivant. La connaissance de Dieu est parfaite puisqu'est donnée à Dieu la saisie directe de l'être du sujet. C'est cette

¹⁴¹ Bible, Jérémie 11,20.

connaissance de Dieu qui maintient les sujets : Dieu connaît l'homme dans ses possibilités, son origine, il connaît notre mystère sans fusionner avec nous. Ce que nous vivons n'est pas vécu par Dieu mais Dieu connaît notre vie (pas de vécus originaire).

L'homme peut se tromper sur l'autre car il ne le saisit que comme individu psycho-physique. Il ne se trompe pas sur le vécu tel qu'il surgit immédiatement dans l'acte d'empathie (l'autre sourit) mais sur ce qui s'explicite dans ce sourire (joie ou simulation de joie). L'explicitation du vécu empathisé n'est possible que par une similitude : plus je ressens une similitude avec l'autre, plus mon vécu se remplit, s'explicite (je saisis très bien la joie qu'il ressent), la connaissance devient plus complète. L'acte d'empathie est donc un acte spécifique du sentir qui ne renvoie pas à la sensibilité mais à la manière propre d'être affecté par la présence d'autrui - sentir quelque chose en lui). L'acte d'empathie est bien un acte cognitif, et cette connaissance de l'autre se fonde sur le phénomène de l'affection qu'est l'empathie, phénomène immanent au sujet.

L'homme peut empathiser les vécus de Dieu au sens où par l'esprit il peut sentir la colère ou l'amour de Dieu. Ce sentir est purement spirituel puisque les vécus de Dieu sont ceux d'un sujet spirituel dont le vivre ne s'incarne pas mais manifeste la perfection et la plénitude de la Vie comme source donatrice de toute donation. L'homme ne peut empathiser la Vie elle-même, connaître Dieu lui-même en son essence, mais à travers ce qu'il sent de la manière dont il vit cette vie qu'il lui est donné de vivre de façon originaire. La colère de Dieu est ainsi explicitée à travers le sentiment d'un être-mal qui qualifie de façon éthique une vie dont les décisions sont contraires à la vie elle-même ; l'amour de Dieu qualifie de façon éthique une vie dont les décisions accomplissent la vie elle-même.

Il y a donc la possibilité d'un commerce spirituel entre Dieu et l'homme ou entre l'homme et les anges (purs esprits) même si cette expérience est d'ordre surnaturel puisqu'elle dépasse les limites naturelles de l'empathie humaine qui suppose la médiation du corps. Même si l'homme ne peut empathiser sans médiation du corps, l'expérience d'une empathie purement spirituelle et donc d'une connaissance entre sujets spirituels est possible. Stein donne ainsi l'expérience de quelqu'un transformé par la grâce divine et évoque le commerce de Socrate avec son daimon. En 1917, Stein fait elle-même l'expérience d'un repos en Dieu. Elle pense alors possible l'expérience d'un autre esprit sans médiation du corps :

Mais qu'en est-il à présent des personnes purement spirituelles, dont la représentation n'implique bien aucune contradiction ? Ne peut-on concevoir entre elles aucun commerce ? Il y a eu des hommes qui ont pensé expérimenter, dans un soudain changement de leur personne, l'action de la grâce divine, d'autres qui se sentaient guidés dans leur conduite, par un esprit tutélaire (...) La possibilité eidétique d'une telle authentique expérience en ce domaine n'est-elle pas aussi déjà donnée? En tout cas, l'étude de la conscience religieuse me semble être le moyen le plus approprié pour répondre à notre question.¹⁴²

Après sa conversion, Stein fera l'expérience de Dieu et parlera, ayant fait expérience de Dieu, d'une expérience mystique vécue donnée. L'expérience mystique permet une connaissance de Dieu par une forme d'empathie. L'expérience de Dieu est ici un p^âtir Dieu, un sentir surnaturel de l'esprit. Cette connaissance de Dieu par empathie est distincte à la fois de la connaissance naturelle de Dieu par la raison et de la connaissance surnaturelle par la foi.

Pour conclure sur ces questions annexes on peut remarquer que la phénoménologie permet à Stein de retrouver, sans qu'elle en ait été elle-même consciente, certaines intuitions de l'anthropologie biblique. Dans la Bible l'homme se définit par ses deux composantes, la "*Nefesh*" -le moi vivant et profond- et le "*Basar*" - la personne en relation par le relais de la chair -. La phénoménologie permet à Stein de mettre en évidence la notion de corps vivant qui correspond au *Nefesh*, au corps que je suis et non au corps que j'ai (le corps objectif). De même l'analyse de l'empathie permet à Stein de montrer comment le sujet vivant qu'est l'homme se constitue à travers sa relation aux autres, comment le corps qu'il est croît de ses relations aux autres pour former un corps communautaire.

Nous voudrions terminer ce mémoire par ce texte de Pierre Bockel qui exprime de manière personnelle ce que peut-être l'expérience du *Leib* et de l'empathie :

Le corps que l'on a et le corps que l'on est... J'observe la nature: la chenille laisse à la terre ce corps qu'elle a, pour retrouver celui qu'elle est devenue. Etre la mort de l'un est la condition de la vie de l'autre (...) Je ris en pensant que j'ai cru longtemps que je ne suis que le corps que j'ai, alors que toute ma vie n'est que permanente incorporation. Par le relais de mes sens - qui sont pour l'heure mes moyens de communication -, j'emmagasine l'univers, je me laisse pénétrer par le monde du prochain, par l'innombrable foule de mes amis que j'accueille au fond de moi. Et dès lors que, par cette force de l'amour qui m'habite, je m'efforce de passer de la simple communication à la communion, j'ai le sentiment quasiment physique d'acquérir une dimension qui déborde infiniment l'espace que j'occupe. Le corps que je suis est alors sans commune mesure avec celui qui me sert de soutien et de relais. Non seulement j'ai la perception de l'infinité que je porte, mais encore je devine ma présence au cœur d'une infinité de personnes. Et cette réciprocité me conduit à éprouver une sorte d'immense unité corporelle dans la solidaire diversité des membres.¹⁴³

¹⁴² *Id.*, IV, § 9, p. 188.

¹⁴³ BOCKEL, Pierre, *L'Enfant du rire*, Paris, Grasset, 1973, pp. 152-153.

7. Conclusion

Ce travail de mémoire nous a permis de mieux faire connaissance avec la pensée de Stein et de mettre en évidence ce qu'elle entend par empathie.

Bien que dans la suite de son œuvre elle ne fasse que rarement référence à l'empathie, il demeure certain que cette notion est implicite dans sa réflexion sur la communauté étatique. Elle définit ainsi la communauté (*Gemeinschaft*) comme un être spécifique

fondé en esprit et caractérisé par ce qui manque à la masse: (...) les individus y vivent en commun, "les uns avec les autres" au sens strict du terme; aucun ne coïncide totalement - comme c'est le cas des individus vivant en masse - avec le vécu collectif.¹⁴⁴

Dans cette définition de la communauté on retrouve les acquis de la thèse sur l'empathie : la communauté se fonde sur une relation entre individus qui demeurent séparés les uns des autres, comme sujets de leur vivre propre, et en même temps vivant en commun par leur capacité d'empathie.

Parce qu'ils sont capables de se comprendre réciproquement dans ce qu'ils ont de propre, les individus peuvent vivre en communauté, soit en partageant un même type de vécu (co-sentir), ou un vécu analogue au sujet d'un même objet (unipathie). La communauté institue donc une relation dans laquelle les individus se reconnaissent dans ce qu'ils ont de commun (le type de vécu ou l'objet du vécu) et de propre (le vécu lui-même).

La critique de la notion de fusion affective permettra aussi à Stein de détacher l'idée de communauté de celle de masse, dans laquelle les individus coïncident avec le vécu collectif. On comprend mieux qu'elle pourra être la méfiance que Stein éprouvera à l'égard du nazisme et son exaltation de la masse qui, selon elle, n'a "aucune fonction spirituelle".¹⁴⁵

Enfin, la notion d'empathie permettra à Stein de se détacher de la thèse contractualiste de l'Etat,

¹⁴⁴ STEIN, *De l'Etat*, trad. par P. Secretan, Cerf, Paris, 1989, I,1, p.38.

¹⁴⁵ *Ibid.*

C'est-à-dire la thèse qui considère que l'Etat a pour fondement le contrat entre des individus, qui alors en deviennent les citoyens.¹⁴⁶

Parce que l'individu humain se trouve toujours déjà exposé à l'autre dans le phénomène de l'empathie, une théorie juste de la communauté étatique ne peut partir de l'individu considéré de façon abstraite comme unité 'naturelle' (le moi empirique). Seule une pensée de l'individu comme sujet de son vivre (le moi pur) et capable d'empathie (appréhension du vivre d'un sujet étranger) permet de penser l'Etat comme une communauté de vie dans laquelle les individus se reconnaissent comme personnes (sujets spirituels).

Sur la base de ce mémoire il est donc possible de comprendre comment la méthode phénoménologique va permettre à Stein de penser l'Etat et les rapports entre l'individu et les différentes communautés auxquelles il appartient.

Nous reconnaissons cependant les insuffisances de ce travail de mémoire en raison de deux difficultés que nous avons rencontrées :

- le peu de littérature secondaire traitant directement de la question de l'empathie ;
- le manque de temps pour discuter de façon plus approfondie les rapports entre les travaux de Husserl sur l'intersubjectivité et la thèse de Stein.

Nous espérons pouvoir pallier ce manque dans le cadre de la thèse à venir qui interrogera la possibilité d'une phénoménologie du politique rendant possible la compréhension du siècle des totalitarismes.

¹⁴⁶ *Id.*, p. 39.

Bibliographie

1. Littérature primaire

1.1 Sources :

- STEIN Edith, *Le problème de l'empathie*, traduction par Michel Dupuis et Jean-François Lavigne, Paris, Cerf-Carmel-Ad Solem, 2012
- STEIN Edith, *Vie d'une famille juive*, trad. par Cécile et Jacqueline Rastoin, Paris, Ad Solem-Cerf, 2001.
- STEIN Edith, *L'être fini et l'Etre éternel*, trad. par G. Casella et F.A. Viallet, Nauwelaerts, Beauvechain, 1998
- STEIN Edith, *De l'Etat*, trad. par Phillipe Secretan, Cerf, Paris, 1989
- STEIN Edith, *De la personne humaine*, trad. par Flurin M. Spescha, Ad Solem-Cerf-Carmel, Paris, 2012

1.2 Sources d'Edith Stein :

- HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction par P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1998
- HUSSERL Edmund, *Sur l'intersubjectivité* (tome 1), trad. par N. Depraz, PUF, Paris, 2001
- HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes*, trad. par G. Peiffer et E. Lévinas, Vrin, Paris, 1996
- SCHELER Max, *Natures et formes de la sympathie*, traduction par M. Lefebvre, Payot, 1971

2. Littérature secondaire :

2.1 Sur Stein

- DE RUS Eric, *Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein*, éd Cerf, Paris, 2006

- DE RUS Eric, *La personne humaine en question*, éd Cerf-Carmel-Ad Solem, Paris, 2011

2.2 Sur Husserl

- DASTUR Françoise, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, éd PUF, Paris, 1999
- DE MURALT André, *L'Idée de la phénoménologie: L'exemplarisme Husserlien*, PUF, Paris, 1958
- DE MURALT André, *La métaphysique du phénomène, les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, Vrin, Paris, 1985

2.3 Sur l'empathie en sciences

- ATTIGUI Patricia , CUKIER Alexis, *Les paradoxes de l'empathie*, CNRS, Paris, 2011

Plan du mémoire

1. Introduction générale	pp. 1-6
2. La méthode phénoménologique	
2.1 L'utilité de la méthode	pp. 7-11
2.2 La distinction Moi pur/moi empirique	pp. 11-16
2.3 Phénoménologie et psychologie	pp. 16-20
2.4 L'empathie dans les neurosciences	pp. 20-29
2.5 L'empathie dans la psychologie	pp. 29-32
2.6 Les limites d'une approche psychologique de l'empathie	pp. 33-34
3. Qu'est-ce que l'empathie selon Edith Stein ?	
3.1 L'acte d'empathie et la perception externe	pp. 35-38
3.2 L'acte d'empathie : originarité et non-originarité ?	pp. 38-40
3.3 La comparaison avec d'autres actes	pp. 40-43
3.4 Les différents degrés de l'empathie	pp. 43-59
4. L'empathie dans la constitution de la personne humaine	
4.1 Quels sont les éléments constitutifs d'une personne humaine ?	pp. 60-64
4.2 L'âme et le corps	pp. 64-75
4.3 L'esprit et la vie spirituelle	pp. 75-82
4.4 L'empathie de la personne d'autrui	pp. 82-84
4.5 Histoire et compréhension des personnes spirituelles	pp. 85-87
5. Empathie steinienne et sympathie schélérienne	
5.1 La critique de l'empirisme schélérien	pp. 88-98
5.2 Perception interne et réflexion	pp. 99-102
5.3 Le vitalisme de Scheler	pp. 103-107
6. Questions annexes	
6.1 Qu'en est-il de l'empathie par rapport à des animaux voire des plantes ?	pp. 108-109
6.2 Les illusions dans l'empathie	pp. 110-114
6.3 Dieu nous connaît-il par empathie ?	pp. 114-117
7. Conclusion	pp. 118-119