

Fátima Pombo o demonstra na produção musical de Schonberg. O sub-jectivo torna-se então objectivo, o pessoal dissipa-se no universal...

Um olhar antropológico e sociológico sobre os nossos temas é-nos oferecido por Henrique Gomes de Araújo, que se interroga sobre a forma como o sacrifício é contextualizado (evitado ou gerido) na sociedade moderna e o problema que a questão da sua legitimidade coloca à racionalidade humana.

Finalmente, a dor é também um exercício de reflexão para o Direito. Perguntas como "quanto vale uma dor?", "como compensá-la?" abrem-nos outros cenários de emergência do sofrimento. Paulo Silva Fernandes guia-nos através de questões desafiantes: "como é que o Direito pune e protege?", "como legislar o suicídio?"

As transformações sociais e políticas recentes na Europa são, também, para lá das suas esperadas vantagens, um factor produtor dum novo tipo de sofredores. A questão da imigração clandestina, os esforços dos legisladores para disciplinar a movimentação demográfica constituem mais uma oportunidade que Vasco Sousa nos abre, para iluminar, sob um outro ângulo, os "mecanismos" de produção do sofrimento na sociedade actual.

Em síntese: a dor, como ingrediente inelutável da vida, interpela o sentido fundacional do "nosso" existir em termos de justificação. Justificação que envolve o saber biológico, psicológico, sociológico, estético, jurídico, ético, metafísico, teológico, numa compreensão cada vez mais penetrante e integrante da complexidade dos seus matizes.

Se é certo que a dor rompe com a evidência da relação do eu consigo mesmo e com o mundo, colocando-o à beira do abismo, num halo de absurdidade, na emergência desesperada do abdicar e do sucumbir, também é certo que a dor – como experiência da perda – é a mais profunda evocação do preço da vida, proporcionando a possibilidade de um redimensionamento da interpelação – distante da rotineira evidência quotidiana –, na abertura a horizontes e a instâncias de sentido da ordem do simbólico, do axiológico, do religioso. E então, a abertura ao mundo e ao outro, fazendo estremecer a quietude da solidão, faculta a metamorfose da passividade impotente: uma reabertura afectiva/volitiva do eu ao eu, ao mundo e aos outros, própria de quem quer – porque vale a pena – prosseguir.

Maria Manuel Araújo Jorge
Maria José Cantista

La Douleur étrangère (einführung und fürsorge)

À la mémoire de Luc

1. Le Contexte de la question: une épistémé dialogique?

Le thème que nous voulons traiter peut se formuler comme une question: quel est le sens et qu'est-ce que cette réalité de la douleur étrangère? Mais comme Heidegger nous l'a appris, une question renvoie à plusieurs dimensions de réalité, et notamment à un horizon sur lequel se découpent le questionnant et le questionné. C'est pourquoi il nous faut commencer notre réflexion en esquissant à grands traits le contexte qui donne une partie de son sens à la question que nous posons. Pour qualifier brièvement ce contexte ou cet horizon, nous prenons le risque d'utiliser l'étiquette post-structuraliste d'épistémé, de façon à souligner les limites historiques de ce contexte mais également pour dire positivement la structuration d'une certaine époque de culture, une certaine configuration de la communauté humaine et du savoir humain sur la nature et sur les hommes. Cette épistémé est constituée par des techniques, des sciences, des arts, de la philosophie. En termes plus phénoménologiques, il s'agit d'évoquer le monde qui est le nôtre, le monde vécu intersubjectivement par nos contemporains, c'est-à-dire des femmes et des hommes qui sont les membres d'une société établie à l'échelle planétaire, tissée de nombreux liens informationnels et outillée d'instruments techniques qui font de nos contemporains des partenaires de la mondialisation. C'est au cœur de ce monde que nous rencontrons, ou pas la douleur étrangère.

1.1. Notre culture technicienne fait aujourd'hui l'objet de nombreux procès. On l'accuse notamment d'empêcher le dialogue ou la rencontre authentiques entre les personnes et les groupes, d'isoler les individus dans des collectivités énormes, et finalement de constituer une immense communauté planétaire sur des structures essentiellement économiques qui détruisent les différenciations culturelles et entretiennent un discours global, commun, où plus personne ne "se retrouve", dans la mesure où

le langage utilisé et les informations transmises ne sont plus à l'échelle des soucis humains traditionnels. Autrement dit, une époque de consommation et de communication interdirait la véritable communication, à cause précisément des techniques disponibles de communication!

Le débat est complexe car il réunit des penseurs animés de convictions diverses: on défend tantôt la dignité unique de l'être humain et tantôt la nécessaire protection de la biosphère et du droit des animaux – sans parler de la protection des identités régionales ou des minorités culturelles. Dans chaque cas, on met en cause les techniques parce qu'elles trahiraient leur finalité explicite, mais il saute aux yeux que les accusateurs et les avocats de la raison technicienne ne se distribuent pas selon des critères idéologiques clairs. Ainsi par exemple, à contre-courant de la pensée "païenne" de Heidegger sur la technique, Lévinas, au nom même de l'éthique et dans le prolongement d'une éthique judaïque revendiquée, reconnaît les mérites et les devoirs de la technique. L'éthique que levinassienne s'opposera donc à certaines pensées écologistes ou para-écologistes qui critiquent, par exemple, les techniques de transmission de l'information. Avec Levinas, en effet, on peut soutenir que le visage de l'autre n'est pas principalement "défiguré" par la technique de transmission et que par conséquent la responsabilité éthique reste entière. Autrement dit, le face-à-face, en tant que scène éthique primordiale, n'est pas affaire de distance ou d'écart spatial, qui devrait se mesurer à l'échelle humaine des proximités corporelles (compatibles avec les possibilités ou les contraintes neurophysiologiques de la vision, par exemple). Par essence, la proximité de l'autre, comme existentiel de l'existence humaine, ne se mesure pas aux contingences spatio-temporelles – même si, empiriquement, la disponibilité ou l'attention fluctuent avec cette variable (la psychologie empirique mesure le niveau d'attention accordé à la communication interpersonnelle en situation de face-à-face concret ou bien dans le cas de l'utilisation d'un appareil téléphonique, par exemple). Ainsi donc, et contre certaines thèses soutenues par divers auteurs – on pense notamment à P. Virilio – la vitesse ou la distance conquises n'entraînent pas par principe une déshumanisation de la situation d'échange. Il n'y a rien à craindre de ces techniques que nous

¹ La question déborde notre sujet, mais on perçoit que dans le prolongement de cette présence modifiée, de cette "présentification" (*Vergegenwärtigung*) de l'autre, se pose le problème de la rencontre "historique" avec l'autre, c'est-à-dire l'antique question de Dilthey sur les conditions de la compréhension historique. Au-delà d'un problème simplement épistémologique des sciences historiques, Dilthey indiquait déjà que l'enjeu est proprement herméneutique et touche à toute la question de la compréhension de la vie de l'autre – vie déjà entendue comme "biographie", comme récit cohérent, comme identité narrative.

appellerons de "rapprochement" (télévision, presse, téléphone, etc.), au moins dans leur principe. Inutile de dire que celui qui pose critiquement la distinction n'est cependant pas condamné à la naïveté... et doit prévenir éthiquement et politiquement les conséquences négatives, inacceptables, mais contingentes, de ces techniques.

1.2. Dans le même sens, on n'est pas forcé, au nom de l'éthique, de donner raison à ceux qui, notamment à la suite de L. Boltanski², font le procès de l'humanitaire parce que celui-ci ne serait qu'un spectacle médiatisé d'une souffrance en fait éloignée de nous, et de plus en plus lointaine à mesure qu'elle entre dans les foyers par les reportages télévisés. Certes, aujourd'hui, sans doute plus que jamais dans l'Histoire, nous sommes dans nos pays confrontés à une masse énorme d'"informations douloureuses", sur nous-mêmes, les nôtres et les autres. Notre quotidien nous plonge dans une immense chronique distribuée par les médias. Après avoir nourri l'imaginaire de quelques générations de lecteurs, la traditionnelle rubrique des faits divers des gazettes locales est aujourd'hui noyée dans la chronique largement intercontinentale des événements. Cette libéralisation de l'information douloureuse est à l'œuvre aussi à d'autres niveaux, assez différents; ainsi, par exemple, au niveau de l'éthique et de la déontologie médicales qui reconnaissent aujourd'hui le "droit à la vérité" des patients, qui doivent ou peuvent compter sur le "devoir de vérité" du médecin, celui-ci ayant désormais le devoir professionnel de dire clairement aux malades quel est leur état, le diagnostic et peut-être le pronostic. D'une façon plus générale, divers tabous sont levés, et la presse à sensation, avec de très bonnes ou d'execrables intentions, s'autorise à publier des photos et des textes d'une rare atrocité. La violence, la douleur, l'agonie, la souffrance et même la mort sont visibles au grand jour, et l'image se vend bien. D'aucuns penseront que cette manifestation est en réalité un refoulement, et il y a bien des raisons de craindre la banalisation et le commerce scandaleux. Mais ces craintes, qui sont justifiées et qui exigent un contrôle public, ne disent pas le dernier mot de la réalité intersubjective de ces douleurs. Nous y revenons.

1.3. Philosophiquement, cet âge de mondialisation et de libéralisation de l'information correspond à ce que J. Greisch a appelé l'"âge herméneutique de la raison" ou ce que G. Vattimo nomme l'époque de la "koinè" herméneutique. La certitude des savoirs univoques a fait place au dialogue incertain, tantôt réussi tantôt manqué, entre les nombreuses disciplines parcellaires et ultra-spécialisées qui se partagent le champ de l'humain (qu'on pense seulement aux disciplines neurobiologiques).

² Voir par exemple *La souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993.

Les leçons de la science sont désormais nombreuses et parfois contradictoires. On a perdu un langage scientifique unique ou unifiant, capable de viser par exemple la personne humaine en totalité. L'interdisciplinaire, de promesse de vérité qu'il était, est devenu difficulté, lieu de confusion, voire d'aliénation et d'incompréhension: l'objet d'étude – l'homme, par exemple – se trouve pulvérisé, disséminé en multiples compartiments ou registres, (souvent définis par les sciences de la nature)³. En outre, le phénomène général de sécularisation a définitivement sorti l'éthique fondamentale "à l'extérieur du temple" – c'est la belle "pro-fanation" –, et ce mouvement culturel, trop vite compris comme une neutralisation de la sphère religieuse, contribue à l'établissement de ce que j'ai appelé une "éthique séculière"⁴, c'est-à-dire une éthique de la vie ordinaire (pour parler comme Ch. Taylor), une éthique qui concerne des valeurs là où on ne les attendait pas (malgré les développements proprement éthiques de la pensée marxienne, par exemple), c'est-à-dire dans le "siècle", dans l'immanence entre les hommes.

Dialogue difficile mais nécessaire entre les langages scientifiques en pleine expansion, sécularisation de l'éthique, voilà deux facteurs qui concourent à l'interprétation (le fin mot de l'herméneutique, après tout) une dimension profondément éthique, quoi qu'en pensent certains pessimistes, nostalgiques d'une éthique des hauteurs. Ce privilège et cette responsabilité de l'interprétation confirment que la révélation de la vérité ne s'offre plus à une vision simple, à une intuition géniale, mais que la vérité se donne à construire dans le lent et incertain processus des interprétations partagées. Comme le suggère P. Ricœur, désormais le sens se donne à lire plutôt qu'à voir, c'est-à-dire que nous vivons une époque où l'on décrypte, où l'on déchiffre tout ce qu'il y a à comprendre – y compris le vécu de l'autre.

1.4. Mais ces déterminations "épocales" seraient par trop unilatérales si nous manquions d'évoquer un courant fondamental de la philosophie de notre siècle, celui du principe dialogique. Est-ce un hasard si des philosophes qui entretiennent un rapport très personnel à cette constellation de penseurs qu'on peut nommer l'existentialisme, ont reconnu

³ C'est certainement ce qui constitue le problème de fond de l'éthique bio-médicale contemporaine. Les questions particulières d'applications locales de techniques (procréation, euthanasie, prothèses, etc.) viennent s'inscrire sur ce "fond" où le patient en tant que personne humaine intégrale est largement gommé pour laisser la place à un "candidat" à telle ou telle intervention. Dans ce contexte, la compréhension de la "douleur" du patient est impossible et est trop vite assimilée à un geste curatif anesthésique.

⁴ M. Dupuis, "Une éthique séculière" in M. Dupuis (éd.), *Lévinas en contrastes*, Bruxelles, De Boeck, 1994, pp. 157-177.

durant la première moitié du siècle la prédominance d'une anthropologie, d'une éthique et même d'une métaphysique du dialogue et de la communication? Non plus seulement d'un point de vue idéaliste, déjà incompatible avec les premiers acquis de la phénoménologie, mais d'un point de vue personneliste, parfois très engagé dans la démarche phénoménologique. Nous pensons d'ailleurs à G. Marcel qu'à E. Mounier en ce sens, mais aussi à K. Jaspers, Rosenzweig et Buber, pour ne pas parler des théologiens. Et même si cette génération "dialogique" a été d'une certaine façon recouverte par le structuralisme, ne doit-on pas admettre que la vague structuraliste fut elle-même éveillée, et peut-être maîtrisée, par l'essor de la linguistique, cette science rationnelle du langage, comme si l'archétype de la structure et de l'analyse structurale trouvait bien son origine dans l'échange interhumain codifié, grammaticalisé? Comme le suggèrent les travaux de F. Jacques ou de M. Frank par exemple, le structuralisme reconduit finalement à la question de l'intersubjectivité articulée, donc à du sens mis en forme. Les maîtres structuralistes du soupçon, ceux que nous appellerons les maîtres de la "deuxième génération" après Marx, Nietzsche et Freud, contribuent très positivement à une nouvelle anthropologie dégagée de la substance inerte et ouverte à l'échange régulé des identités et des vécus.

Voilà, nous semble-t-il, le contexte qui est le nôtre, celui de notre "vie bonne" et de notre vie ordinaire, dans lequel se pose la question phénoménologique et herméneutique de la douleur étrangère. C'est dans ce contexte que l'on espère montrer la dimension éthique de l'herméneutique, et plus précisément de l'empathie interpersonnelle, comme si la vertu cardinale aujourd'hui était herméneutique, comme si l'agapè antique et classique prenait aujourd'hui la forme de l'*Einfühlung* et de la *Fürsorge*.

2. La Douleur étrangère: premières déterminations

Deux concepts fondamentaux nous serviront à déterminer ce qu'il faut entendre par douleur étrangère et la manière dont celle-ci est appréhendée par un sujet humain. Le premier concept appartient à la phénoménologie husserlienne, c'est l'*Einfühlung* ou empathie. Le second concept ressortit à l'analytique existentielle, c'est la *Fürsorge*, la sollicitude, que nous préférons évoquer par un calque malaisé mais traduisant mieux la tournure ou la disposition prépositionnelle: "souci-pour".

2.1. On le sait, l'ancienne question de l'*Einfühlung*, apparue avec le Romantisme et développée par l'esthétique et la psychologie allemandes du XIX^{ème} siècle, retrouve chez Husserl, et par l'intermédiaire de Th. Lipps,

un rôle de premier plan. En 1916, Édith Stein, future assistante de Husserl et future rédactrice d'une bonne partie des *Ideen II*, rédige une thèse de doctorat en philosophie, sous la direction du Maître, sur le problème de l'empathie. La question est essentielle pour la phénoménologie de l'intersubjectivité, et elle est formulée en ces termes: comment la vie de conscience étrangère m'est-elle donnée? C'est bien la qualification d'étranger qui est appliquée à la conscience, aux sentiments, aux intentions de l'autre que j'essaie de comprendre, ou, plus fondamentalement, que je reconnais tout d'abord en tant qu'autre, c'est-à-dire comme être humain habitant, comme moi, un corps vivant, centre d'orientation d'un espace et d'un temps vécus, organe de mouvements volontaires, porteur d'expressions d'une "intériorité" manifestée et, en fin de compte, vulnérable, puisque le modèle de la constitution transcendantale impose mon initiative et qu'en outre, je puis toujours, pour une raison quelconque, nier cette dimension d'humanité que je partage avec cet étranger.

Le terme d'étranger est donc est bien choisi par Husserl et ses élèves, car il insiste sur la communauté dans la distance: à la fois sur la non-appartenance du partenaire à mon groupe et sur son appartenance à un autre groupe, localisé ailleurs que chez moi, mais fondamentalement associé en humanité. L'étranger est, comme la langue allemande peut le dire, un *Mitmenschen*. On voit bien que c'est le pôle de la différence qui est accentué, et avec lui la difficulté de la communication, la non familiarité de son langage, peut-être la nécessité d'une médiation. Reste cependant le lien qui nous associe: l'étranger et moi, en une communauté minimale de reconnaissance. Mais le paradoxe ne faiblit pas: quand on souligne un terme, l'autre terme se rappelle à mon attention: c'est la condition pour que se donne intuitivement l'étranger à moi.⁵

Tirons deux conséquences de ceci. D'abord, la définition de l'altérité de l'autre a un peu progressé, car elle se donne maintenant comme fondamentalement rattachée à moi en tant que je suis, pour l'instant en tout cas, le centre de référence, ou d'orientation qui détermine les territoires et les frontières de communauté. Un étranger est "étranger-pour-moi": l'analyse sémantico-pragmatique de ce prédicat révèle que la détermination de la périphérie ("là", le lieu de l'étranger) est régie par un centre ("ici", le lieu du moi) défini par l'énonciateur ou le responsable de la qualification. De plus, la dialectique permanente de la proximité et de la distance,

⁵ Sans pouvoir développer la chose plus longuement ici, signalons seulement que le caractère d'étrangéité conféré par la description, révèle en lui-même le souci phénoménologique de la description. Pour utiliser une expression de M. Henry (*Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 138), c'est bien l'objet "dans le comment" qui est visé ici: l'autre et sa douleur en donation à moi.

de la communauté et de la distinction, cette correction réciproque permanente modifie fondamentalement la question du propre et de l'impropre, de ce dont on peut s'approprier et de ce qui résiste irréductiblement.

Certains lecteurs de Husserl réagiront de façon très précoce à cette conception du partenaire étranger, qu'ils estimeront trop objective, trop objet en face du sujet, comme n'importe quel étant chosique. Des penseurs comme G. Marcel, K. Jaspers ou M. Buber n'admettront pas la chronologie de la constitution et la secondarité du statut d'étant humain, c'est-à-dire d'existant. Pour eux, le partenaire de communication est toujours déjà un "Toi". Mais ils sont tenus, bien évidemment, de reconnaître que ce statut est conféré par la qualité du regard qui autorise ou non la rencontre avec le "Moi" et le "Toi". On a pu aller jusqu'à penser que la simple présence est d'emblée soumise à la reconnaissance de l'autre en tant que "Toi", c'est-à-dire l'autre en tant qu'il vit une vie humaine de joies et de souffrances. Celui qui n'est qu'un inconnu dans une relation qui n'en est pas une, est traité comme un "répertoire", il est véritablement "absent", insiste Marcel, car il est pris pour un ensemble d'informations (par exemple médicales). Et Ricœur d'ajouter: "Mais que cet inconnu se découvre à moi comme un foyer de vie, de souffrance, de souci, il s'approche de moi, il est présent, il accède du lui au toi".⁶

Si les premiers phénoménologues ont utilisé la catégorie d'étranger, c'est que celle-ci fournit implicitement la complexité des rôles de constitution, même si elle fournit du même coup l'occasion de l'objection du solipsisme transcendantal. Plus simplement, la question retrouve les vieilles interrogations philosophiques sur la compréhension de l'autre, au sens où, par exemple, Schleiermacher posait au départ de l'hérméneutique générale le malentendu dans la tentative de comprendre le discours (*Rede*) étranger, donc une expression du partenaire de communication qui en appelle à ma compréhension.

⁶ P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris, Temps Présent, 1947, p. 166. Ces considérations qu'on pourrait par simplisme rattacher à un point de vue personneliste ou existentialiste peu critique, gardent à mes yeux toute leur valeur: je vais même jusqu'à penser qu'elles trouvent enfin leur sens propre dans le contexte actuel d'une phénoménologie qui redécouvre la centralité d'une description du monde, de la vie ou de l'existence, "en communauté". Malgré E. Lévinas ou M. Henry, c'est-à-dire sans admettre la culpabilité trop simple du "regard" phénoménologique réputé incapable de "sentir" ou de "comprendre", je partage le souci d'une description rigoureuse des "modalités concrètes de notre vie en tant que vie avec l'autre, en tant que pathos avec, que sym-pathie sous toutes ses formes" (M. Henry, *op. cit.*, p. 140).

2.2. La phénoménologie nous fournit l'instrument ou le moyen de la compréhension de la douleur de l'autre, mais le ressort premier, la motivation ou le lancement de cette compréhension, nous le trouvons au cœur de l'être même du sujet humain, à l'intérieur de sa structure ontologique qui recèle, non l'obsession de l'entretien narcissique de soi, mais l'appel à l'entretien de l'autre. Lévinas a suggéré de solliciter l'analytique existentielle – certes pas au point d'en tirer une éthique fondamentale, mais pour y entendre des éléments peu souvent remarqués.⁷ Ainsi, la structure fondamentale du souci d'être révèle la dimension globale de l'existence, où l'ordre du théorétique est relativisé par rapport à la pratique, par rapport à l'être comme événement, comme projet et ouverture de monde. Mais le souci révèle aussi autre chose: ce que Lévinas nomme "l'intrigue humaine" de l'existence entendue comme véritable mode de l'être, est bien plutôt une intrigue "interhumaine". A relire le § 26 de *Sein und Zeit*, on redécouvre la primauté ontologique du *Mitsein*. Le monde nous parle toujours des autres: le champ que nous longeons en promenade appartient à un tel, le bateau que nous reconnaissons dans le port est utilisé par quelqu'un que nous connaissons ou bien par des "étrangers", précise Heidegger, qui ne sont que de passage. Identifié ou pas, autrui est toujours déjà présent dans la structure du sens du monde. Et l'expérience ontique, de fait, de la solitude confirme, par ses conditions particulières (et spécialement par le phénomène du "manque" de l'autre), le caractère fondamental de la coexistence. *Dasein ist wesenhaft Mitsein*, la déclaration est claire (p. 120). C'est ce *Mitsein* qui rend possible la solitude, mais c'est lui aussi qui rend possible la compréhension empathique (terme que Heidegger estime mal choisi), et non l'inverse.

On pourra croire que cette discrète coprésence des existants, quoique de niveau ontologique, reste élémentaire, car associée au monde de l'ustensilité partagée, au monde commun des affaires humaines, mais ne peut-on pas deviner une portée ontologique – voire proto-ontologique – plus décisive? En distinguant le souci-pour (*Fürsorge*) de la préoccupation (*Besorgen*) engagée vers les choses du monde, une dimension spécifique apparaît: celle de la sollicitude qui comprend une large gamme de réalisations variables – depuis l'insolente violation de la vie de l'autre (qu'on voudrait "servir" peut-être malgré lui, en sachant mieux que lui, en vivant peut-être à sa place, etc.) jusqu'à l'authentique prise en charge d'autrui qui le libère sans le décharger de son souci.

⁷ E. Lévinas, "Mourir pour..." in *Entre nous*, Paris, Livre de Poche Biblio-Essais, 1993, pp. 204-214.

Le souci-pour identifie autrui comme un étant susceptible, en tant que sujet, d'être objet de compréhension authentique. À son niveau essentiel de structure de l'existence, il réalise la coexistence comme capacité des compréhensions interhumaines. En inversant les priorités traditionnelles (et selon lui, mal fondées car fondées sur des sujets réputés isolés), Heidegger retrouve la problématique de l'herméneutique, de la compréhension possible de la vie de l'étranger. Cependant, on le voit bien, à la différence des anciennes herméneutiques, la problématique soulevée ici n'est plus simplement celle de la compréhension du discours articulé de l'étranger, même construit dans son propre langage différent du mien. C'est du vécu qu'il s'agit désormais, éventuellement manifeste à même le corps vivant ou dans un système sémiotique élaboré.

Souci-pour et empathie ont ainsi une prétention plus forte que la volonté de comprendre qui est à l'œuvre, par exemple dans l'herméneutique romantique. Ce qui est visé, c'est le vécu et non pas "simplement" les expressions mises en forme, "stylisées" de celui-ci. La question n'est plus tellement de connaître le système expressif de l'autre (comme dans l'exégèse homérique ou biblique), il faut connaître tout d'abord les usages linguistiques et rhétoriques) ni de recourir à l'interprétation "grammaticale" au sens de Schleiermacher (l'interprétation "objective" qui concerne le milieu commun de la communication, communément adopté par rémetteur et le récepteur). C'est plutôt d'interprétation "technique" (toujours au sens où l'entend Schleiermacher) qu'il s'agit, dans la mesure où l'on vise – au-delà ou malgré les médiations, les indices, les signaux ou les signes – la subjectivité ou l'individualité. Pour reprendre un thème fondamental de l'ancienne herméneutique piétiste, c'est l'affect qui est en cause.⁸

⁸ Johann Jacob Rambach (*Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1723) a longuement traité de cet aspect nodal de la compréhension, même textuelle. L'Affect, est l'*anima sermoris*, c'est-à-dire ce qui donne vie au discours et au texte. C'est le "cœur de la parole", "la source des pensées et des mots". Faute de saisir cet affect de base, on sera parfaitement incapable de comprendre ce dont il s'agit. Mais la chose va plus loin: tout à fait en accord avec la tradition de l'herméneutique critique des 17^{ème} et 18^{ème} siècles, Rambach rappelle l'importance de la *subtilitas applicandi*, qui permet à l'auditeur ou au lecteur d'appliquer à soi l'émotion visée par l'écriture. On ne peut pas développer ici l'analyse de la question et de ses implications; qu'il suffise de rappeler la dimension essentielle de la compréhension du *sensus moralis* dans l'exégèse médiévale et de ses prolongements dans l'herméneutique ricœurienne (la "refiguration" du soi du lecteur par la saisie du monde du texte). La compréhension de l'affect est bien une praxis, qui engage l'identité de chacun des partenaires dans une intersubjectivité pathique.

3. Comprendre la douleur étrangère

Ainsi donc, l'affect n'est pas un texte, mais c'est lui qui, le cas échéant, peut motiver une expression codifiée et systématique: la rédaction d'un texte ou l'émission de paroles. Certes, la *Stimmung* douloureuse — sentiment ou tonalité — représente un cas tout à fait particulier de vécu qui peut parfois se manifester dans un comportement expressif motivé (c'est-à-dire non complètement arbitraire), qui fonctionne comme un indice ou un signal: dans un cri que je peux entendre, dans une mimique que je peux interpréter. L'affaire a toujours intéressé les philosophes, en particulier dans leur recherche de l'origine du langage et de la socialité. La philosophie moderne par exemple, a développé, au sein de son anthropologie, une espèce de proto-sémiologie à partir des expressions faciales, des mimiques, et la phénoménologie a repris le thème dans la question du corps vivant, en visant aussi les attitudes, les postures ou les rythmes des mouvements humains.⁹ Parallèlement, la science a très tôt analysé la douleur en termes de possibilités expressives. En effet, entendue d'une façon un peu élémentaire par un biologiste utilitariste et finaliste, la douleur peut être conçue comme l'expression alarmante d'un état intérieur déficient. Le "symptôme" douloureux est un indice à interpréter. Parfois (le plus souvent?), la clinique établit une corrélation étio-logique entre le signal et sa cause. Dans cette sémiologie médicale, la signification n'est pas arbitraire: il y a bien une "motivation" causale entre l'expression et le contenu. Une souffrance neurologique par exemple due à une compression rachidienne locale se manifeste (peut-on dire qu'elle s'exprime?) par des paresthésies douloureuses localisées dans le métamère anatomiquement associé. Mais cette "lecture", qu'on peut appeler "clinique", de la douleur ne dit rien de l'essence vécue de celle-ci, et l'on ne saurait identifier le diagnostic neurologique qui consiste en une corrélation anatomo-clinique avec une compréhension de la douleur du patient. On parlera sans doute d'une explication causale qui par essence est indifférente au "porteur" de la douleur; le fait qu'il s'agisse d'un même individu ou pas, qui vit et qui explique la douleur n'y change rien (sinon en précision du diagnostic, et encore).

Cependant, la douleur que nous visons ici est la douleur "muette", non médiatisée par une expression langagière. Une fois qu'on a quitté le registre des expressions intentionnelles, pourtant déjà fort complexes, et que l'on aborde des répertoires comportementaux et tout l'ordre des vécus perceptifs, esthétiques ou affectifs, la difficulté change de niveau et

⁹ Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche développe une véritable sémiologie des signes expressifs et de la communication par "contagion" des affects et des défauts.

devient intrinsèque à l'objet. Dans le cas de la douleur étrangère perçue, la difficulté de la compréhension tient pour partie importante de la structure même de la douleur.

Vue en elle-même, la douleur n'est pas un processus expressif, un mécanisme d'exposition qui s'adresserait à l'autre. C'est bien plutôt un mouvement de "langage intérieur", subi, un dialogue controversé de soi à soi, ou l'autre ou le tiers n'ont en principe aucun accès. J'ai mal, ça me fait mal; le processus est foncièrement égo-centré, quelle que soit la cause, parfois très extérieure, de la douleur. L'anthropologie de l'âge classique développe cette idée en termes intellectualistes mais qu'il faut discuter phénoménologiquement: "Personne ne peut sentir ma propre douleur: tout homme peut voir la vérité que je contemple. C'est donc que ma douleur est une modification de ma propre substance, et que la vérité est un bien commun à tous les esprits".¹⁰

Cette déclaration qui appartient au tout début d'un traité de morale renvoie effectivement aux fondements de l'intersubjectivité malebranchiste: les hommes, incapables de communication immanente ou simplement interpersonnelle, sont liés les uns aux autres par la médiation de Dieu, de la raison, de l'ordre divin, de l'intelligence. Le monde affectif des sentiments, en particulier la douleur, appartient à l'obscurité des vécus individuels, non raisonnables, condamnés à la solitude de la chair, incapables d'expression véritable. Malebranche accepte, en effet un modèle augustinien de l'intersubjectivité: la communication interpersonnelle exige le détour par la Personne par excellence, par le tiers plus intime aux hommes qu'eux-mêmes, par le Dieu-Raison, ordre et mesure des hommes. Comme "toute créature est un être particulier", insiste Malebranche, il n'y aura de société que "spirituelle". Intellectualiste, le modèle est d'abord dualiste: l'ordre des corps créés est aveugle et muet. La douleur appartient à cet ordre des vécus corporels, à l'ordre des sentiments confus. On comprend que ma douleur soit essentiellement à moi, et que la douleur de l'autre soit fondamentalement étrangère à moi. Diverses conséquences découlent de cette réalité "introvertie" de la douleur étrangère.

Contrairement à la plupart des choses à connaître, la douleur de l'autre ne se donne pas à moi en tant que je suis centre et centre d'orientation de mon monde propre. Comment comprendre ceci, qui pourrait passer pour une absurdité phénoménologique? Par le mouvement herméneutique de la compréhension ou de l'empathie. Vu de plus près, le mécanisme est le suivant: foncièrement, en tant que moi-même sujet de ma vie, je reste bien le centre d'orientation de mon monde, et je décide de

¹⁰ Malebranche, "Traité de morale" in *Oeuvres II*, Paris, 1992, p. 425.

mes mouvements conscients. Mais à partir de là, je m'accorde la possibilité du décentrement; par la grâce de l'attention et du souci pour l'autre, je me donne les moyens de la transposition imaginative en un autre centre. C'est dire qu'à ce moment je vis distendu et balancé entre deux équilibres: le premier toujours centré en moi, et m'éloignant de moi-même, le second, satellisé par l'autre, où je ne suis plus que son "là-bas", je tire mon orientation de son centre à lui. Le jeu entre ces deux équilibres permet le "beau déséquilibre", la relative déstructuration de mon monde, qui autorisent la saisie du vécu interne de l'autre. Cette esquisse phénoménologique reçoit une qualification plus forte dans le *Journal Métaphysique* de Marcel: "L'amour, c'est la vie qui se décentre, qui change de centre."¹¹ Et pour le dire encore autrement: la compréhension de la douleur étrangère ne se réalise que dans ce qu'on peut appeler une rencontre d'existants, et elle est de l'ordre du génie s'il est vrai que, comme l'écrivit un jour Ch. Du Bos, "à un bien portant, pour comprendre un malade, il faut presque du génie".¹² La philosophie herméneutique a créé une image pour tenter d'exprimer cette réalité, et J. Greisch l'a commentée à plusieurs reprises: la subjectivité n'est plus un cercle centré en un point, mais une ellipse à deux foyers: un foyer de centration sur soi (hestiologique) et un foyer de départ de soi (herméneutique). Oscillant entre ces deux pôles, inspiré à la fois par Hestia et par Hermès, le sujet possède cette capacité au décentrement orienté.

Concrètement, divers paramètres phénoménologiques sont à prendre en compte dans la saisie compréhensive de la douleur étrangère. La temporalité vécue du patient est certainement l'un de ces paramètres les mieux explicités par les littérateurs et les "praticiens" de la compréhension. La douleur qui fixe l'existant dans l'instant présent, sans espoir d'ek-stase ou de sortie, exige de la part de celui qui cherche à comprendre, une aptitude à "quitter" son propre flux temporel (et pas seulement son propre rythme existentiel) pour se laisser absorber, avec le patient, dans ce présent immobile où vibre seulement la douleur, pour se laisser river à ce présent sans passé ni avenir, à cette immobilité dépourvue de sens et de direction. Phénoménologiquement, il ne s'agit pas seulement d'accorder des flux temporels différenciés, mais bien d'accorder le flux du comprenant au flux altéré de l'autre dont la douleur fige le temps. Des psychiatres comme L. Binswanger ou E. Minkowski, ont pensé cette compréhension du monde pathologique en montrant qu'elle exige une véri-

¹¹ G. Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 217.

¹² Ch. Du Bos, "De la souffrance physique", repris dans *Positions et Propositions*. Le texte continue: "comme à un malade, pour toujours être doux avec les bien portants, il faut presque de la sainteté".

table synchronisation des flux individuels, ce que Minkowski appelle un "synchronisme vécu" dans la sympathie¹³, mais cette qualification est trop élémentaire en regard des distorsions temporelles qu'il faut saisir, car peut-on parler d'un synchronisme avec la stase ou la fixation? Peut-être grâce aux ressources d'une imagination compréhensive.

La compréhension n'est pas moins exigeante en ce qui concerne l'espace vécu ou la dimension spatiale de l'existence. Si phénoménologiquement, le souffrant est toujours en état d'humiliation, d'abaissement et de repli, la compréhension demande une espèce de courageuse "pluie", une authentique condescendance entendue strictement comme le mouvement de la "clinique" (du grec, *klinein*) et sans aucune connotation vulgaire de complaisance ou de paternalisme. Ce qu'est le vécu de cette condescendance, voilà qui reste à investiguer – ce sera l'objet d'une autre recherche. Mais la spatialité du patient est à saisir non seulement dans son abaissement ou son effondrement, mais dans sa structure plus générale de repli ou de retrait. Comprendre la douleur, c'est également saisir la "restriction" de l'espace, le rétrécissement de l'espace ouvert pour le déploiement des projets d'existence. La fixation temporelle trouve ici son correspondant spatial: le patient est cloué sur place. La double réduction, temporelle et spatiale, correspond à son tour (comme cause ou bien comme effet) à une altération du mouvement et du "style" d'être-au-monde.

On peut multiplier l'analyse des paramètres pertinents: la compréhension de la douleur étrangère est d'essence paradoxale. En effet, si toute mon attention est requise pour comprendre la "pathologie", le "logos" de ce "pathéin", l'autre face de cette attention offerte est une profonde passivité, une passion: un silence hospitalier.¹⁴ J'ai à faire le vide pour ouvrir l'espace à cette douleur. Mais ce vide n'est que de moi et il exige ma présence en retrait, ma retraite. C'est bien le paradoxe du silence, si l'on veut, qu'il exige, non un vide impersonnel, de détachement ou de distraction (extraction) mais un vide personnel, une épaisseur d'attachement à l'autre que soi. C'est toute l'énergie contenue dans le "laisser faire" de l'offrande. Cette qualité particulière de l'attention qui authentifie le vécu de l'autre nous ramène à l'analyse de la *Fürsorge*. Quand il s'agit de (re)vivre le vécu de l'autre, ou de (re)sentir le senti de l'autre, on se heurte en effet à l'objection du "point de vue externe", à la dépossession inauthentique du plus intime. On comprend les réserves

¹³ E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Paris, Aubier, 1936, p. 105; *Le temps vécu*, rééd. PUF/Quadrige, 1995, ch. 3.

¹⁴ Voir J.-L. Chrétien, "L'hospitalité du silence" in *L'Arche de la parole*, Paris, PUF, 1998, pp. 55-104.

que mettait Heidegger à reconnaître la possibilité d'un souci-pour authentique, mais on doit obéir à la loi des phénomènes et tenir compte de cette impression irréductible (et largement reconnue par bien des philosophes) produite par la mort de l'autre, et déjà seulement par sa douleur. Sur ce point, on est loin d'avoir épuisé les analyses de Heidegger, de Sartre, de Lévinas et de Henry.¹⁵ Quelque méfiance qu'on ait ajustée titre envers la philanthropie des dames de charité, une analytique existentielle, une description ontologique de l'existant humain, ne saurait faire l'économie de cette vertu ambiguë, de ce risque permanent de la compréhension, qui oscille entre la dépossession (on viole, on vole, on méconnaît la douleur étrangère en occupant la place de l'autre), et l'affranchissement partagé, en même temps qu'elle réalise une possibilité radicale d'identification de moi à moi (au sens d'une capacité de "sens commun").¹⁶ La question exige qu'on prolonge et qu'on corrige les principaux acquis de l'analytique existentielle, et cela peut-être en des termes levinassiens et ricœurriens. Les processus d'identification une fois reconnus dans leur dynamique, il doit être possible de repenser les mouvements de saisie ou de compréhension du vécu douloureux de l'autre, qui est tenu, soutenu à distance. Et de penser philosophiquement le jeu des mondes partagés ou entretenus – ce que le poète P. Celan peut suggérer: *Die Welt ist fort, Ich muss dich tragen...*¹⁷ L'enjeu "thérapeutique" de la compréhension est peut-être finalement l'ouverture d'un monde nouveau, au sortir de la stase douloureuse. Et la vertu à l'œuvre pourrait s'appeler cette fois l'espérance, au sens de l'énergie ontologique nouvelle, capable d'un projet de monde qui surmonte, sans l'annuler, le monde vécu pathologique et qui déploie un monde redevenu commun et mobile. Nous passons de l'éthique à l'ontologie.

4. Vers quelle ontologie?

En effet, le dernier mot, en forme d'espoir exprimé, devrait être ontologique. Ricœur a souvent évoqué cette Terre promise de l'ontologie qui donne sens et direction à ses travaux, d'abord anthropologiques,

¹⁵ Pour une bonne position des problèmes à poursuivre, voir D. Giovannangeli, *La passion de l'origine*, Paris, Gallée, 1996.

¹⁶ À la suite des esquisses husserliennes, on doit étudier phénoménologiquement comment la possibilité de la compréhension de la douleur étrangère est une condition transcendante de "normalité" du soi.

¹⁷ P. Celan, "Atemwende" in *Gesammelte Werke II*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 97.

ensuite éthiques. Terre promise comme foyer et comme origine en avant de nous, au terme de notre cheminement intellectuel, Terre promise comme sol ou *Grund* assuré de l'être, mais peut-être aussi Terre promise comme réalité annoncée mais pas entièrement réalisée. Cette ontologie devra dégager, sans neutraliser leur caractère éthique, les structures générales de l'être, de l'être-homme, de l'être-hommes-ensemble. C'est seulement à ce niveau ontologique que l'on pourra justifier des associations, voire des synonymies qui, en deçà de ce niveau, sont des scandales pour la raison philosophique. Ainsi par exemple, la synonymie entre l'amour et la connaissance, entre l'amour et la communication, ou bien entre l'amour et la compréhension. C'est aussi à ce niveau ontologique qu'on peut "reprendre" les éléments culturels signalés en commençant cette analyse, et peut-être dégager en eux ce qui promet un avenir positif pour notre époque, dans le dépassement de ce qui est ambigu ou franchement négatif. Cette "reprise" critique de l'époque nous semble une condition essentielle du travail philosophique dans sa construction d'une éthique fondamentale toujours située et toujours adressée à des hommes concrets.

Nous voudrions suggérer pour terminer – au-delà il est vrai des audaces autorisées par la philosophie contemporaine qui fait aujourd'hui autorité – qu'une telle ontologie peut être qualifiée de trinitaire. Naturellement, cette suggestion se heurte au schématisme théologique chrétien qui peut faire obstacle s'il est compris comme un dogmatisme extra-philosophique, comme un argument d'autorité extrinsèque et par conséquent sans pertinence phénoménologique, sans valeur argumentative philosophique. Mais si l'on veut bien faire l'hypothèse avec nous d'une structure ontologique générale, historiquement associée aux contenus théologiques chrétiens, mais discutable plus largement et notamment en philosophie, on videra alors une ontologie non des substances mais des processus et des relations.¹⁸

Entendue en ces termes relationnels et procéduraux, l'ontologie trinitaire permettra peut-être de modéliser les mécanismes d'identification plutôt que des stases d'identité, des processus d'aliénation-appropriation, plutôt que des résultats de propriété ou d'impropriété; autrement dit, un registre d'ipséité plutôt qu'un registre de mêmété. C'est dans ce cadre ontologique que l'on pourra revenir à l'anthropologie et à l'éthique fondamentales et penser une identité kénotique, par exemple dans

¹⁸ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln, 1976; notre traduction française, précédée d'une introduction est sous presse, Genève, Ad Solem.

l'éthique de Lévinas¹⁹, ou bien une identité herméneutique définie par son mouvement de compassion qui fait en sorte que – et nous transformons radicalement la formule heideggerienne – dans l'être de l'un, il en va de la douleur de l'autre.

L'ontologie, en tant que discours rationnel, viendra sans doute tous jours après-coup, après l'épreuve ou l'expérience de l'être se faisant, s'il est vrai que l'essence – ou l'essence – est ce mouvement en cours de réalisation, ce dynamisme engagé par l'appel saisi de la douleur étrangère. La philosophie première porte mal son nom: son sens et sa justification tiennent au jaillissement de l'existence qui la précède, à la compréhension des êtres, à l'être comme compréhension.

Devant nous, la Terre promise? Oui sans doute mais en un sens finalement accessoire. Elle est bien plutôt toujours déjà sous nos pieds, établie à l'exacte mesure de nos communications ou de nos partages. Distant et proche, nôtre mais encore à venir, comme la douleur étrangère dans sa donation paradoxale, à la fois appel et réponse à mon beau souci de compréhension.

Michel Dupuis

Universidade Católica de Lovaina

Le Principe de raison insuffisant

Mal, souffrance et philosophie *

"Que le monde est mauvais, c'est là une plainte aussi ancienne que l'histoire et même que la poésie plus vieille encore", "aussi ancienne que le plus vieux de tous les poèmes, la religion des prêtres". Quand naît la philosophie, depuis longtemps cette plainte s'est répandue sur la terre et il n'est pas absurde d'imaginer qu'elle a été spécialement conçue pour y répondre. Les plus lointains hymnes orphiques appellent l'homme à contempler avec toute la force intelligente de son âme le "verbe divin" et à comprendre que toutes choses sont nées de lui, le jour comme la nuit, le ciel comme la terre, le bonheur comme "la guerre, la peste et les douleurs affligeantes"². Que cette compréhension puisse, par elle-même, reconcilier l'homme avec le monde et avec lui-même, c'est ce que supposent de concert le stoïcisme et l'épicurisme: la philosophie est "l'activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse"; si elle élabore une physique et une logique, c'est pour mieux fonder une éthique: la violence et la souffrance sont infiniment plus importants pour elle que la théorie du syllogisme et les détours qu'elle s'impose sont à la mesure du problème à résoudre. Et pourtant...

"La philosophie me tue, que le diable l'emporte!": plus qu'une boutade adressée par l'homme de foi à celui qui met la sienne dans la raison et les principes, la déclaration déabusée de Dmitri Karamazov accuse les difficultés qui attendent celui qui s'affronte conceptuellement

* Cet article reprend, avec quelque modifications, l'Introduction d'un livre paru sous le titre *Le Mal. Homme coupable, homme souffrant*, Paris, Armand Colin, 2000. Nous remercions les éditions Armand Colin d'avoir autorisé sa publication en revue.

¹⁹ Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, tr. fr. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1979, p. 37.

² D'après Eusèbe, *Penseurs grecs avant Socrate*, tr. et pr. par J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, *passim*.

¹⁹ M. Dupuis, R. Gély, B. Lobet, "Les figures lévinassiennes de la kénose. Philosophie et théologie", in N. Frogneux, F. Mies (éd.), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Paris, Cerf, 1998, pp. 357-365.