

"SE TRANSPORTER DANS L'AUTRE" :
UNE THÉORIE WEILIENNE DE L'EMPATHIE ?

Blandine Delanoy (Bordeaux)

"TO TRANSPORT ONESELF INTO THE OTHER":
A WEILIAN THEORY OF EMPATHY?

Abstract

Defined as the ability to understand and share others' feelings and suffering, empathy seems to come naturally to mind when we consider Simone Weil's life and works. If this concept doesn't explicitly appear in her writings, "pity", "sympathy" and "compassion" are pervasive: the purpose of this paper is to demonstrate how these notions converge on the contemporary understanding of "empathy". Since the turn of the century, this concept has known such a development that it has become difficult to clearly identify its object, and to appreciate its ethical value. To study Simone Weil's works from the angle of empathy offers both a new approach of the concept, and a very relevant point of view to put in light the great continuity between all the fields of the philosopher's thought. Our main hypothesis is that the weilian theory of empathy is based on the idea of "transposition", a process that allows someone to transport himself into another person, and from the natural to the supernatural dimension. It is in this last dimension that Simone Weil can found intersubjectivity, and solve the ethical problem of empathy: the right distance between the Self and the Other.

Keywords: empathy, sympathy, ethics, intersubjectivity, supernatural

Introduction

La notion d'empathie, communément définie comme la capacité à se mettre à la place d'autrui et à percevoir ce qu'il ressent, semble venir naturellement à l'esprit lorsque l'on considère la vie et l'œuvre de Simone Weil. Le travail aux champs et en usine, ou encore les privations qu'elle s'inflige pendant la guerre en soutien aux plus démunis, témoignent de son souci constant de comprendre et de partager le sort des plus malheureux : "Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres et entré dans ma chair et dans mon âme" (Weil 1999, 770). Cette disposition empathique répond aussi bien à l'exigence philosophique de mettre la théorie à l'épreuve de la pratique, au

besoin anthropologique de faire travailler de concert le corps et l'esprit, qu'au désir mystique d'identification au Christ dans sa Passion.

Force est pourtant de reconnaître que si la philosophe fait la part belle au malheur et à l'attention aux autres dans ses écrits, le vocable d'empathie n'y apparaît nulle part. Et pour cause, celui-ci n'entre dans le lexique français que dans les années 1950, via la traduction anglaise "*empathy*" du concept d'*Einfühlung* forgé dans l'esthétique et la psychologie allemandes à partir de la fin du XIX^e siècle (Hochmann, 2012). Il semble donc légitime d'interroger l'opérabilité du concept d'empathie dans les études weiliennes : y a-t-il chez la philosophe une empathie qui ne dit pas son nom, de même qu'il y eut une histoire de l'empathie avant l'apparition du concept ? Que peut apporter à la compréhension de l'œuvre d'une part, à celle du concept d'autre part, une lecture de Simone Weil à l'aune de l'empathie ?

Qu'elle s'applique à des objets inertes chez Robert Vischer (*Sur le sentiment optique de la forme*, 1873), ou qu'elle soit étendue aux personnes humaines, (Theodor Lipps, *Esthétique. Psychologie du beau et de l'art*, 1903), l'empathie consiste toujours peu ou prou à se transporter par l'imagination dans une forme, afin de la percevoir de l'intérieur. Le concept d'empathie a acquis depuis une extension telle, qu'il semble parfois difficile de cerner les contours de l'objet qu'il désigne. Son développement, conjoint ces dernières années avec celui des théories du soin (*care*), s'accompagne d'une extension de son champ d'application – de la sphère de l'intime à l'espace public – si bien que l'empathie est aujourd'hui érigée en impératif moral. Cela n'est pas sans susciter un certain nombre d'interrogations, notamment sur le plan épistémologique : à vouloir à tout prix étendre le concept d'empathie, ne risque-t-on pas de le priver de sa substance au point de le rendre inopérant ? De plus, si apparaît aujourd'hui une forme de devoir empathique comme modèle de tout lien social, médical ou pédagogique, la valeur éthique de l'empathie n'a pas toujours été une évidence. L'empathie est d'abord née en esthétique, puis en psychologie, pour désigner une faculté cognitive et perceptive sans dimension éthique particulière. Cette dernière n'apparaît que dans la mesure où le concept d'empathie hérite de notions déjà élaborées de longue date par la philosophie morale et politique, et que le concept a intégrées à son histoire jusqu'à les subsumer en partie.

Aussi les théories savantes ne s'accordent-elles pas toujours sur la définition à donner aux notions voisines de "sympathie", "compassion" ou encore "pitié", et surtout sur les distinctions à opérer entre elles. Comme l'empathie, la sympathie a aussi pu désigner une affection pour autrui, une connaissance intuitive des objets du monde, ou même un principe de cohésion sociale à la base de

l'édifice moral et politique (Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, 1759). Née dans le latin chrétien, la compassion désigne essentiellement le partage de la souffrance d'autrui et la disposition à le secourir, mais a pu également s'appliquer au Moyen Âge à toute contagion émotionnelle, qu'il s'agisse du rire, des larmes ou de l'envie de bâiller (Delaurenti, 2016). Plus équivoque, la pitié définit l'émotion prise à la souffrance d'autrui. Parfois suspecte de condescendance ou de jouissance malsaine, elle a néanmoins acquis des lettres de noblesse philosophiques grâce à des penseurs comme Rousseau. Comprendre dans quelle mesure l'empathie hérite aussi des notions contiguës de "pitié", "compassion" ou encore "sympathie" doit donc nous amener à retrouver la profondeur sémantique de ce concept relativement récent.

Sur le plan éthique, cette approche génétique souligne et interroge la valeur de l'empathie, moins évidente qu'il n'y paraît au premier abord. On tend aujourd'hui à en faire un critère de bonne santé psychologique : les personnalités "hyper empathiques" d'un côté, "narcissiques" de l'autre, sont ainsi renvoyées dos-à-dos, les unes pêchant par défaut, les autres par excès, dans une même incapacité à faire au moi et à autrui leur juste place. Cette question de la juste distance entre le même et l'autre est sans doute le plus grand défi lancé à l'empathie et à ses avatars : comment ménager ouverture à l'altérité et préservation de l'identité ? Comment faire en sorte d'intéresser le moi à l'autre sans que le désir de transparence ne verse dans l'atteinte à la pudeur et la négation de l'autre ? Comment faire droit à l'appel de l'autre sans que celui-ci ne soit une assignation menant à l'oubli délétaire de soi ?

Chez Simone Weil, les nombreuses occurrences des termes de "pitié", "compassion" ou encore "sympathie" justifient déjà que l'on se penche sur la question de l'opérabilité du concept d'empathie dans les études weilliennes. Dans quelle mesure ces notions forment-elles un réseau lexical et sémantique suffisamment cohérent pour converger vers le concept d'empathie tel qu'on le conçoit aujourd'hui ? Appliquer le prisme de l'empathie à l'œuvre de Simone Weil présente d'abord un intérêt pour la compréhension du concept. Sur le plan épistémologique, les distinctions conceptuelles opérées à partir du réseau lexical de l'empathie permettent de préciser les contours de cette notion. Sur le plan éthique, il s'agira d'interroger comment Simone Weil s'attelle au problème éthique et métaphysique de l'empathie, à savoir celui de la juste distance entre le même et l'autre. Lire les écrits de Simone Weil à l'aune de l'empathie, c'est donc aussi rentrer dans une intelligence nouvelle de l'œuvre, en se rendant sensible à son extrême cohérence, des dimensions politique, éthique et métaphysique, jusqu'au surnaturel.

Si la notion de "compassion" prédomine largement dans les écrits de la philosophe, c'est davantage par la sympathie que nous pouvons entrer dans le mouvement empathique propre à Simone Weil. La sympathie reçoit en effet une puissance conceptuelle nouvelle à partir du moment où elle est définie comme faculté à se "transporter dans". Comme l'*Einfühlung*, ce mouvement de translation du *je* s'applique à des réalités aussi diverses qu'une culture, une époque historique, une religion ou une personne humaine. Il a donc d'abord une dimension noétique, en ce qu'il ouvre à une compréhension fine et pénétrante du monde extérieur. Mais lorsqu'il s'agit plus spécifiquement de "se transporter" dans un malheureux, la sympathie dispose au geste de compassion et permet de poser le problème éthique de l'empathie avec une acuité particulière. Dans un cas comme dans l'autre, la sympathie est en quelque sorte un véhicule, une médiation qui mène soit au seuil de l'éthique, soit au seuil du noétique. En quoi ce mouvement sympathique de transposition du *je* dans la réalité qu'il cherche à connaître, ou dans le prochain qu'il cherche à secourir, est-il conçu comme une médiation nécessaire ?

Lecture de l'autre et appel à la sympathie

Chez Simone Weil toute perception – et partant tout jugement sur le monde extérieur – est comprise à partir du modèle de la lecture. Les lettres noires inscrites sur le papier produisent des sensations visuelles appelées à prendre sens à mesure qu'elles sont déchiffrées. Une fois mise au jour, la signification des mots engendre à son tour des sensations à l'épaisseur nouvelle : la description d'un événement heureux engendre la joie, celle d'un malheur, la tristesse, celle d'un danger, la peur, etc. C'est ainsi que notre rapport au monde extérieur, qu'il s'agisse d'autrui ou de n'importe quel objet de l'univers, s'élabore à partir d'un centre qui est le moi percevant et interprétant. Or pour Simone Weil, cette position centrale du moi est purement imaginaire. C'est une fiction consentie par Dieu qui, lors de la Création, se retire par amour pour laisser quelque chose subsister en-dehors de lui. À la créature revient de répondre à l'amour divin en renonçant à l'imaginaire du moi comme centre du monde, opération que la philosophe nomme "décréation".

Il s'agira alors d'admettre ici-bas une multiplicité de centres et partant, une pluralité de lectures, car il y a autant de centres que de moi percevant : c'est là un moyen d'atteindre à l'universel, non par abstraction ni induction, mais par une attitude perceptive disposée à admettre le point de vue de n'importe qui d'autre. La pensée weilienne se rapproche ici de la notion de "sensibilité universelle" élaborée par Kant. Refuser la pluralité des lectures, ou rabattre une lecture sur une

autre serait tout autant un déni de réalité qu'une injustice, dans la mesure où le moi usurperait une position surplombante qui ne lui appartient pas. La décréation est donc aussi une opération de décentrement :

Se vider de sa fausse divinité, se nier soi-même, renoncer à être en imagination le centre du monde, discerner tous les points du monde comme étant des centres au même titre et le véritable centre comme étant hors du monde, c'est consentir au règne de la nécessité mécanique dans la matière et du libre choix au centre de chaque âme. Ce consentement est amour. (Weil 2008, 300).

Seules des lectures multiples peuvent faire pressentir au moi que pour accéder à une réalité qui ne soit pas teintée d'imaginaire, il lui faut reconnaître que le réel excède de beaucoup la perception qu'il en a, et que son centre se situe ultimement au-delà du visible, dans une dimension à laquelle il n'a pas immédiatement accès. C'est déjà entrevoir la structure du réel comme superposition de plans à la fois distincts et conjoints. Passer de l'un à l'autre de ces plans suppose de trouver des intermédiaires pour en franchir les limites, en opérant un mouvement de translation que la philosophe associera à la sympathie.

Dès lors qu'on applique ce modèle de la lecture à la perception d'autrui, la question est encore plus complexe, car elle induit une lecture mutuelle de deux moi qui ont chacun prétention à être centre. La lecture est donc réciproque mais nécessairement dissymétrique : "On lit, mais aussi on *est lu* par autrui. Interférences de ces lectures. Forcer quelqu'un à se lire soi-même comme on le lit (esclavage). Forcer les autres à vous lire comme on se lit soi-même (conquête)" (Weil 1994, 319). La position du *je* lisant est inaliénable, si bien que l'écart entre l'idée de l'un et l'idée de l'autre ne peut que se creuser : je ne peux lire autrui tel qu'il se lit lui-même, autrui ne peut me lire tel que je me lis moi-même. La capacité à se lire soi-même et par suite à se raconter, c'est-à-dire à se poser auprès de l'autre ou face à lui comme une identité narrative (Ricœur, 2004) fait partie de la constitution même du sujet et alimente une âpre lutte pour la reconnaissance. Que l'on parte du pôle moi vers le pôle autrui (la lecture que je fais d'autrui), ou du pôle autrui vers le pôle moi (la lecture qu'autrui fait de moi), la dissymétrie entre le même et l'autre est irréductible : toute tentative de réduire cette distance originnaire rejoue à sa manière la dialectique du maître et de l'esclave. L'esclavage qui nie l'altérité du plus faible, l'impérialisme conquérant qui impose celle du plus fort, sont deux manières de mettre hors-jeu le libre espace de la relation. Dès lors, comment penser l'exposition au regard de l'autre en dehors du rapport de domination ? Une nouvelle méthode de lecture apparaît désormais nécessaire, qui devra faire droit à une inadéquation consciente entre autrui et la manière dont il est lu, c'est-à-dire perçu et compris :

Justice. Être continuellement prêt à admettre qu'un autre est autre chose que ce qu'on lit quand il est là (ou qu'on pense à lui). Ou plutôt : lire, en lui, aussi (et continuellement) qu'il est certainement autre chose, peut-être tout autre chose que ce qu'on y lit. [...] Chaque être crie en silence pour être lu autrement. Ne pas être sourd à ces cris. (Weil 1994, 319).

Le *je* est invité à intégrer à sa lecture d'autrui une lecture alternative, sur le mode du possible : autrui peut être "tout autre chose que ce qu'on y lit". Reconnaître la part manquante de toute connaissance d'autrui fait entrer la relation dans une dimension nouvelle : elle est envisagée comme la réponse à un appel qui est toujours déjà demande de grâce ("Chaque être crie en silence pour être lu autrement. Ne pas être sourd à ces cris"), préfigurant ainsi le passage du noétique à l'éthique, de l'intelligence à l'amour. La nécessité de cette lecture bivalente est aussi une manière de reconnaître que la personne de l'autre excède toujours la perception que j'en ai. Elle laisse deviner une constitution de l'âme humaine sous forme de strates superposées dont les racines plongent au-delà du visible, dans le domaine du surnaturel. Dans le prolongement des conceptions antiques de l'homme comme microcosme, cette constitution analogique de l'âme humaine et de l'univers justifie que l'on puisse penser la relation au monde et aux autres à partir du même modèle perceptif, celui d'une lecture infléchie puis enrichie par la sympathie.

La sympathie comme mouvement de transposition

Renoncer à occuper une situation centrale imaginaire dispose le moi à une lecture renouvelée du monde extérieur : "une transformation s'opère alors à la racine même de la sensibilité, dans la manière immédiate de recevoir les impressions sensibles et les impressions psychologiques" (Weil 2008, 300). Cette modification de la perception qui rend apte à intégrer une pluralité de points de vue prend chez Simone Weil le nom de "vertu miraculeuse de sympathie" (Weil 1994, 316). Le concept de sympathie a dans la tradition philosophique comme chez la philosophe, une épaisseur qu'il ne nous est pas toujours aisé de percevoir aujourd'hui. Née dans la médecine grecque comme principe de contagion et de communication d'un organe à un autre, la sympathie a acquis chez les Stoïciens une valeur à la fois morale et politique en devenant le support d'une harmonie cosmique entre les hommes et la nature. Elle est peu à peu reconnue comme une remarquable faculté d'intuition : *L'Encyclopédie* la définit comme "une vive intelligence des cours communiquée" (Belleguic 2007, 199). Elle va jusqu'à devenir pour Bergson la faculté par excellence du philosophe, permettant de passer de la

connaissance relative et symbolique à la connaissance absolue. En "[sympathisant] avec les états [...] par un effort d'imagination", Bergson revendique pour le philosophe la possibilité d'être "dans l'objet-même", de le connaître "du dedans" et non à partir d'un point de vue particulier (Bergson 2009, 178).

Cette connaissance du "dedans" qui annonce déjà l'empathie est aussi celle que Simone Weil envisage pour saisir l'intelligence non seulement des personnes, mais aussi à plus grande échelle, celle des langues, cultures ou autres religions. Sur le plan épistémique, la sympathie apparaît ainsi comme un mouvement de décentrement profitable à l'historien : à lui de "se transporter tout entier, avec un oubli total de soi, dans les événements évoqués" (Weil 2013, 291). Cette faculté de décentrement doit lui permettre de "lire entre les lignes" pour remplir les blancs du texte et sortir de la perspective des vainqueurs dont émanent bien souvent les documents qui servent de matière à la constitution du récit historique. La sympathie permet alors comme chez Bergson de s'affranchir du "relatif" et de la tyrannie du concept, qui part de lui-même pour ramener la réalité dans son giron. La connaissance sympathique s'applique de manière privilégiée aux religions et aux cultures passées ou lointaines :

On peut dans une certaine mesure connaître les hommes si en même temps qu'on les observe du dehors on transporte en eux pour un temps sa propre âme à force de sympathie. De même l'étude de différentes religions ne conduit à une connaissance que si on se transporte pour un temps, par la foi, au centre même de celle qu'on étudie. Par la foi au sens le plus fort du mot. (Weil 2008, 316)

Les interrogations de Simone Weil rejoignent ici celles de Herder, un des précurseurs de l'*Einfühlung* en ce qu'il invite à "sentir de l'intérieur" (*hineinfühlen*) l'altérité et la diversité des langues et cultures pour les comprendre sans les ramener toujours à soi (Pagès 2019, 235). La philosophe établit une analogie entre la connaissance d'une religion par la foi, et la connaissance des hommes par la sympathie : c'est presque déjà ériger cette dernière au rang de faculté surnaturelle. De plus, Simone Weil semble croire si fort aux vertus de la sympathie qu'elle l'estime apte à transporter "toute l'âme" en autrui. Il n'est pour autant pas question d'un complet décentrement ni d'une abdication totale du moi dans la mesure où l'on ne renonce pas à l'observation "du dehors", et que cette transposition n'est possible que "pour un temps". Il s'agit d'enrichir le point de vue extérieur par une perception intime qui abolit la distance superbe du jugement de valeur, tout en évitant une confusion du même et de l'autre qui mettrait à mal aussi bien l'altérité que l'identité personnelle, sapant dès lors les fondements de toute connaissance, et de toute relation éthique.

Parce qu'elle s'applique de manière analogue aux personnes et aux réalités culturelles vivantes, la sympathie apparaît ainsi comme cette faculté limitrophe qui vient manifester la coalescence entre connaissance empathique et disposition éthique. En effet, celles-ci procèdent toutes deux d'un mouvement de transposition qui va du même à l'autre. Cela est particulièrement frappant dans le domaine de l'éducation et de la transmission du savoir. Simone Weil replace la *philia* au cœur du jeu social en faisant de cette dernière une condition à la recherche commune de la vérité : comment communiquer une vérité qui ne peut apparaître que dans l'esprit d'un être humain en particulier ? Intéresser quelqu'un à la vérité relève de la gageure dans la mesure où pour l'aimer, il faut d'abord l'avoir reconnue pour vraie. Chez celui qui découvre une vérité après l'avoir longuement cherchée, la joie et l'amour éprouvés fonctionnent comme indice du vrai. Transmettre une vérité suppose de reconduire ce mouvement qui va de l'amour pour le vrai à sa reconnaissance, ce à quoi dispose la sympathie réciproque du maître et de ses élèves : "l'amitié, l'admiration, la sympathie, ou tout autre sentiment bienveillant les disposerait naturellement à un certain degré d'attention. Un homme qui a quelque chose de nouveau à dire [...] ne peut être d'abord écouté que de ceux qui l'aiment" (Weil 2013, 277).

Transmettre une vérité suppose donc d'adopter à l'égard de cette dernière une sympathie semblable à celle que l'on porte au prochain : "il faut s'être placé au centre d'une vérité, l'avoir possédée dans sa nudité, derrière la forme sous laquelle elle se trouve par hasard exposée" (Weil 2013, 165). La façon dont la vérité se manifeste convoque déjà de manière saisissante la figure du malheureux : connaître la vérité est en soi une expérience éthique, de même que réciproquement la rencontre du malheureux est déjà une épreuve de vérité. Défendant la nécessité d'une culture accessible à la sensibilité du monde ouvrier, Simone Weil invite non pas à une vulgarisation de la culture savante, mais à une "traduction" qui puisse rendre les idées sensibles au cœur, à la manière pascalienne. La valeur épistémique de la sympathie s'avère alors considérable, car il n'est pas seulement ici question de pédagogie. La capacité à transposer une vérité pour la rendre accessible à d'autres fonctionne comme une épreuve de validité : "la transposition est un critérium pour une vérité. Ce qui ne peut être transposé n'est pas une vérité" (Weil 2013, 165). Ainsi se trouvent confirmées dans un même mouvement les valeurs éthique et noétique de la sympathie, qui dispose à la fois à la rencontre et à la connaissance d'autrui.

C'est donc toujours comme moyen et non comme fin qu'est envisagée la sympathie. Plus que l'espace même de la connaissance et de la rencontre, elle est

toujours pensée de manière dynamique comme un mouvement de transfert menant au-delà d'elle. Si la sympathie entendue comme aptitude à transposer une vérité fonctionne comme critère de validité, la logique des transpositions successives veut qu'elle connaisse aussi son épreuve de vérité, par sa métamorphose en amour de compassion.

De la sympathie à la compassion

La signification et le mécanisme du décentrement opéré par la sympathie sont ainsi particulièrement bien mis en lumière lors de la rencontre avec un malheureux.

En effet, le face à face avec celui qui souffre semble creuser encore l'asymétrie originare entre le *je* et l'autre. Car le malheur peut aliéner à ce point un individu qu'il en vient à perdre sa dignité de personne et à trouver normale la condition d'esclave où il se trouve plongé : c'est ce dont témoigne Simone Weil dans son *Journal d'usine* (Weil 1991). La sympathie est dans ce cas le *modus operandi*, ou plutôt la prémisses, d'un acte de reconnaissance qui doit rétablir le malheureux dans sa dignité et son existence personnelles : "vouloir l'existence de l'autre, c'est se transporter en lui, par sympathie, et par suite avoir part à l'état de matière inerte où il se trouve" (Weil 2008, 291-292). La sympathie pour le malheureux consiste donc à se mettre non pas tout à fait à la place d'autrui, mais à la même place que lui, pourvu que l'on accepte d'avoir en partage une même misère. La sympathie est ici définie comme une faculté naturelle, une inclination spontanée qui ne relève pas pleinement de l'éthique en ce qu'elle n'engage pas d'elle-même la volonté : "La sympathie du fort pour la faible est naturelle, car le faible en se transportant dans l'autre acquiert une force imaginaire. La sympathie du faible pour le fort, étant l'opération inverse, est contre nature" (Weil 2008, 292). La sympathie telle que la philosophe l'analyse ici relève d'abord d'une forme d'instinct de conservation : il ne s'agit pas d'un intérêt pris à l'autre, mais d'une commune attitude de rejet vis-à-vis de la souffrance que l'un cherche à fuir, l'autre à éviter. Cette transposition imaginaire de l'un dans l'autre n'opère donc pas encore le décentrement dont il a été question plus haut, dans la mesure où elle n'est un gain que pour l'imagination, sans avoir d'effet extérieur : le rapport de force, ni plus que l'enferment du malheureux et l'égoïsme du généreux, ne se trouvent réellement brisés.

L'imagination prise seulement comme sa propre fin ne peut donc servir de support à la transposition véritable. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle n'ait

pas son rôle à jouer, ni qu'elle doive être envisagée uniquement sous l'angle du négatif. On l'a vu, la sympathie reste une affaire de juste distance entre le même et l'autre : dès lors qu'elle maintient un point de vue extérieur, même partiel, la transposition n'est pas dissolution de l'un dans l'autre. Or l'imagination semble fonctionner comme un paramètre modulant la distance entre le *je* et autrui. C'est ainsi le "manque d'imagination" qui, inhibant le processus d'identification, maintient loin [du malheureux]" (Weil 2006, 124) : l'imagination peut donc accroître la proximité entre le généreux et le malheureux. À l'inverse, l'imagination peut favoriser une plus grande mise à distance que dans la vie réelle. Cela est particulièrement manifeste dans l'élan de sympathie que suscitent les personnages de théâtre. Simone Weil s'étonne de ce que nous soyons plus facilement émus de leur sort que de celui des personnes réelles. La capacité à compatir semble au théâtre devenir universelle, même chez des cœurs endurcis :

Il n'est pas d'homme, si dur de cœur soit-il, qui n'ait compassion des malheurs qu'il voit représentés au théâtre. Car ne cherchant rien, n'essayant pas de rien se procurer, n'ayant non plus aucun danger ni aucune crainte, il se transporte dans les personnages.

Il laisse libre cours à sa compassion parce qu'il sait que ce n'est pas de la réalité. Si c'était de la réalité, il deviendrait froid comme glace (Weil 2006, 222).

La fiction théâtrale fonctionne comme un écran inhibant le second temps du mécanisme d'identification : l'intérêt porté à l'autre n'est pas suivi d'un retour à soi, si bien que le mouvement de translation est complet (le spectateur "se transporte dans les personnages"). Néanmoins ce mouvement de compassion, bien que pur et spontané, reste inachevé dans la mesure où il ne peut être qu'unilatéral, la compassion du spectateur pour le personnage n'appelant aucune réponse de ce dernier – à moins d'être programmée par l'auteur dans un dispositif énonciatif particulier. Retenons cependant que dans ce cas précis, l'imagination à laquelle a trait la représentation théâtrale destitue le *je* de sa position de surplomb en l'intéressant au sort d'autrui, figuré par le personnage de théâtre. Cette transposition – partielle et temporaire – peut avoir une valeur pédagogique. L'artifice théâtral vient en effet paradoxalement révéler la compassion comme un élan naturel qui retrouve son libre-cours dès lors que sont levés les obstacles opposés par le moi, à savoir la concupiscence et la crainte. L'imagination est donc intégrée à la transposition sympathique, pourvu qu'elle ne prétende à rien d'autre qu'au rôle d'intermédiaire, et se refuse à l'idolâtrie. La sympathie nous fait alors en quelque sorte contempler la face éthique de l'imagination.

La sympathie qui sert de support à la transposition n'entre cependant pas d'elle-même et de plein pied dans la relation éthique : elle en constitue plutôt le seuil. On l'a vu précédemment, la sympathie répond à l'impératif éthique du décentrement, qui est un des enjeux de la décréation. Imitant Dieu qui, en créant l'univers, renonce à commander partout où il en a le pouvoir, la créature renonce à sa position centrale imaginaire. Cela revient à consentir pleinement au réel et à la nécessité, et c'est là faire usage d'une vraie liberté. Or toute relation à autrui qui prétend échapper au rapport de force et honorer la dignité des personnes, repose sur la reconnaissance chez l'autre de cette faculté de consentement :

Vouloir l'existence de cette faculté de libre consentement chez un autre homme qui en a été privé par le malheur, c'est se transporter dans l'autre, c'est consentir soi-même au malheur, c'est-à-dire à la destruction de soi-même. C'est se nier soi-même (Weil 2008, 292).

Le mouvement de transposition en l'autre se défait ici des pièges de l'imagination en prenant pour finalité l'existence d'autrui et non la conservation de soi. Mais sa pureté doit encore dépendre de la réponse qu'y apporte le malheureux, car toute relation intersubjective véritablement éthique engage deux libertés. Or pour la philosophe, "la sympathie du faible pour le fort est pure seulement si elle a pour unique objet la sympathie de l'autre pour lui, au cas où l'autre est vraiment généreux" (Weil 2008, 292). La sympathie est présentée comme pure à deux conditions : il faut en premier lieu qu'elle découle d'une authentique générosité de la part du plus fort, et en second lieu, que la sympathie du plus faible n'aille pas directement à la personne du plus fort, mais à la sympathie qu'il reçoit de lui. Il s'agit donc de reconnaître moins le donateur que le don lui-même – qui est un mouvement de toute la personne – et ainsi de remonter au Bien, au-delà du bien-fait et du bienfaiteur :

C'est là la gratitude surnaturelle, qui consiste à être heureux d'être l'objet d'une compassion surnaturelle. [...] Le malheureux et son bienfaiteur, entre qui la diversité de la fortune met une distance infinie, sont un dans ce consentement. Il y a une amitié entre eux au sens des Pythagoriciens, harmonie miraculeuse et égalité (Weil 2008, 292).

Pour la philosophe, c'est une manière de concilier reconnaissance de la dissymétrie inéluctable entre le malheureux et le généreux, et nécessité de la réciprocité pour sortir du rapport de force.

La reconnaissance n'est d'ailleurs plus ici un assentiment à ma propre misère perçue dans celle d'autrui, ni inversement un rétablissement d'autrui dans sa condition de personne, mais une affaire de gratitude. C'est ce mouvement de retour qui

accomplit le moment éthique dans sa plénitude et ouvre à une dimension nouvelle, celle de l'amour surnaturel.

De la compassion à l'amour surnaturel

À ce stade, s'opère un glissement lexical significatif : le mouvement de sympathie qui consiste à se transporter dans l'autre prend le nom de "compassion" quand il atteint sa pleine finalité éthique. Le fait que la philosophe utilise parfois indifféremment l'un et l'autre terme ne doit pas nous rendre moins sensibles à leur emploi et aux nuances de sens qu'elle leur confère. La sympathie apparaît comme un mouvement de transposition encore inachevé car il demeure unilatéral. Il est nécessairement asymétrique puisque comme on l'a vu plus haut, si la sympathie du généreux peut directement aller au malheureux, celle du malheureux ne peut prendre pour objet que la sympathie reçue du généreux. Ce constat ne vise pas tant à mettre en échec la réciprocité de la rencontre, qu'à la situer dans une autre dimension. C'est ainsi que compassion et gratitude sont qualifiées de "surnaturelles", là où la sympathie était considérée comme "naturelle". Si la "compassion" est presque toujours assortie chez Simone Weil du qualificatif "surnaturelle", ce n'est jamais le cas pour la "sympathie", signe que l'une et l'autre ne se situent pas tout à fait sur le même plan. Si la sympathie permet un décentrement du moi vers l'autre, la compassion accomplit une transposition d'un autre ordre qui ouvre au surnaturel. Lorsqu'elle est pure, c'est-à-dire lorsqu'elle trouve sa réponse dans la gratitude de l'autre, elle devient ainsi elle-même un "*metaxu*, un intermédiaire" (Weil 1997, 393).

L'échange de compassion-gratitude rend le plus faible comme le plus fort participants d'un même mouvement de décentrement : il ne s'agit plus de reconnaître la possibilité pour l'un comme pour l'autre d'être au centre, mais d'exhausser le centre de la rencontre au-delà de l'un et de l'autre, "au-dessus des cieux" (Weil 2008, 331). Ce double mouvement de compassion et de gratitude entre parfaitement en résonance avec l'échange empathique tel qu'il est décrit par Gérard Jorland et Bérangère Thirioux (Jorland et Thirioux 2008, 280) :

Le sujet, en prenant la perspective d'autrui, rapporte en lui, dans un mouvement de retour, le sentiment éprouvé à la place de l'autre. En sorte qu'il ne s'agit ni tout à fait du sentiment de l'alter ego, ni du sentiment propre originaire, mais d'un sentiment créé par le rapport des deux. Cet échange est donc un processus créateur d'un espace commun qui n'existerait pas sans cela. Il devient alors possible de décrypter la constitution de l'intersubjectivité à la lumière de ce processus dynamique.

À la lumière de cette description, le recours au vocable d'empathie chez Simone Weil se révèle parfaitement justifié – si ce n'est que la rencontre qui s'opère dans la compassion surnaturelle décrite par la philosophe va au-delà de l'affect et du sentiment de soi et de l'autre. Ce qui est significatif en revanche, c'est que l'échange de compassion-gratitude ouvre bien selon Simone Weil un nouvel espace, qui est à la fois celui de l'intersubjectivité et du surnaturel. Pour le dire autrement, la rencontre authentique avec autrui ne trouve son point d'équilibre que dans le surnaturel. Et inversement, toute rencontre véritable, toute transposition de soi dans l'autre, se situe déjà dans le surnaturel : "Dès lors on transporte aussi dans l'autre le surnaturel à titre de possibilité, puisqu'on y transporte par la pensée son propre être" (Weil 1997, 398).

Élaborer une théorie weilienne de l'empathie suppose donc d'y intégrer la dimension du surnaturel, car c'est là seulement que la relation au prochain trouve son juste point, dans une proximité qui ne soit ni fusion irresponsable, ni distance indifférente. Cela, Simone Weil le peut en envisageant l'âme humaine comme structurée autour de deux parties, une partie charnelle et une partie spirituelle : "Pour éprouver la compassion devant un malheureux, il faut que l'âme soit divisée en deux. Une partie absolument préservée de toute contagion, de tout danger de contagion. Une partie contaminée jusqu'à l'identification" (Weil 2002, 124). L'équilibre ne se fait donc pas tant dans la médiocrité du juste milieu que dans la tension entre deux extrêmes : l'identification totale au malheureux d'une part, la transposition complète de l'âme en Dieu d'autre part. Car que la partie spirituelle de l'âme puisse être préservée de tout risque de contagion suppose pour la philosophe qu'elle ait "émigré en Dieu" (Weil 2002, 122), ultime mouvement de transposition dans l'absolu, qui permet de se donner à l'autre absolument. L'expérience de la compassion est donc aussi une épreuve de déchirement, où l'on éprouve dans le désir de se rapprocher de l'autre, la distance de soi à soi : "Rendre justice à l'être différent de soi, c'est se mettre à sa place. Car on admet son existence comme personne, non comme chose. Écartèlement ; dépouillement. Se concevoir soi-même comme soi-même *et* autre" (Weil 1997, 404). Tout se passe comme si l'expérience d'autrui comme semblable allait de pair avec l'expérience du moi comme étranger à lui-même. Cette béance au cœur de l'être est ouverture au surnaturel ; elle est appelée à être assumée plutôt que comblée, dans la mesure où la Passion du Christ qui sert de modèle à toute compassion est "ce phénomène en Dieu" (Weil 2006, 124).

La dimension surnaturelle permet ainsi de fonder la possibilité d'une rencontre interpersonnelle, de même qu'elle réintroduit l'idée d'une connaissance de

soi à l'occasion de l'autre. Celle-ci semblait pourtant mise à mal par le constat d'une inévitable divergence des lectures du prochain par soi et de soi-même par le prochain. La possibilité d'une connaissance réciproque est pourtant réintroduite dans la pensée de Simone Weil grâce au commandement biblique "aime ton prochain comme toi-même" (Lv 19,18 et Mc 12,31). "Le prochain est pour nous un miroir où nous trouvons la connaissance de nous-mêmes si nous l'aimons comme nous-mêmes", écrit la philosophe (Weil 1997, 392). L'image réflexive du miroir suggère bien la possibilité d'une connaissance de soi par le biais de l'autre, qui m'offre un point de vue auquel seul, je n'ai pas accès. Cette connaissance de soi est à deux conditions : elle présuppose d'aimer le prochain, et de l'aimer comme nous nous aimons nous-mêmes. La philautie, l'amour de soi pour soi, apparaît donc comme la condition première d'une connaissance de soi au regard de l'autre. S'instaure ici un double rapport proportionnel qui construit un espace à trois dimensions : la connaissance est à la mesure de l'amour, de même que l'amour pour l'autre est à la mesure de l'amour de soi.

Ce parcours, qui par une série de transpositions va du décentrement à une nouvelle connaissance de soi, semble bien redessiner à sa manière les contours du concept d'empathie. On retrouve ainsi chez Simone Weil les trois degrés de l'empathie tels qu'ils sont identifiés par le psychanalyste Serge Tisseron (Tisseron 2015). La décréation weilienne, qui permet au moi de se défaire de sa position centrale imaginaire pour intégrer d'autres points de vue possibles, renvoie bien à l'*empathie directe*, définie comme une capacité à changer de point de vue sans s'y perdre. Chez Simone Weil, la sympathie est une faculté de transposition qui permet de "se mettre à la place de l'autre" : c'est ainsi que Serge Tisseron décrit l'*empathie réciproque*, deuxième degré de l'empathie où s'origine sa dimension morale. Enfin, l'*intersubjectivité*, stade ultime de l'empathie qui implique de reconnaître à l'autre la possibilité de m'éclairer sur des aspects de moi-même que j'ignore, est envisagée par Simone Weil à partir du commandement biblique de l'amour du prochain.

Intégrer le surnaturel : permanence de la transposition

Le concept d'empathie appliqué à l'œuvre de Simone Weil ne peut donc prendre sa pleine mesure que si l'on y intègre la dimension surnaturelle. Refuser cette dernière serait vider la pensée weilienne de sa substance et surtout, passer à côté de la réponse qu'offre la philosophe au défi de la juste distance entre le même et l'autre.

Pour autant, ce n'est pas parce que l'empathie weilienne n'atteint sa pleine mesure que par et dans la dimension surnaturelle de l'être, que sont rendues insignifiantes les autres aspects de la vie humaine. Au contraire, ce serait le propre de l'expérience empathique que de manifester que le passage d'un plan à l'autre est aussi nécessaire que la séparation radicale entre le réel et le surnaturel, ou entre le même et l'autre. Les mouvements de transposition accomplis par la sympathie et la compassion opèrent comme des intermédiaires, des *metaxu*, qui supposent toujours la distinction des plans et des points de vue. C'est ainsi que la compassion véritable vient mettre en relief et honorer une distance : elle se place toujours dans la conscience d'un écart entre la condition présente du malheureux et sa dignité perdue. De ce fait, la compassion n'est pas étrangère à la joie, qui en constitue comme la doublure ou le revers :

Ainsi la souffrance dans le malheur et la compassion pour autrui sont d'autant plus pures et plus intenses qu'on conçoit mieux la plénitude de la joie. De quoi est-ce que la souffrance prive celui qui est sans joie ?

Et si on conçoit la plénitude de la joie, la souffrance est encore un rapport à la joie comme la faim à la nourriture. (Weil 1997, 402).

Ici la souffrance, et secondairement la compassion qu'elle suscite, ne sont pas tout à fait du même ordre que la joie : l'adjectif "intenses" suggère que la souffrance relève plutôt de l'affect, tandis que le verbe "concevoir" placerait la joie du côté de l'intelligence. Cette distinction justifie qu'on puisse éprouver simultanément de la joie et une compassion authentique devant un malheureux. Non pas jouissance perverse devant sa souffrance, mais joie à l'idée de la dignité bien réelle qu'il possède, et qui s'offre violemment à notre regard sous le signe de la perte. Le problème est qu'éprouver la souffrance, tout en continuant de concevoir la joie qui en est le revers, est chose impossible pour le malheureux, à qui la douleur physique ôte toute faculté réflexive. Seule la compassion authentique peut rendre au malheureux la capacité à mettre à distance son malheur et à sortir de soi, premier pas vers la gratitude et la transposition vers le surnaturel. Une telle compassion vient alors manifester la souffrance comme désir frustré de la joie : "la souffrance est encore un rapport à la joie comme la faim à la nourriture".

Éveiller le désir derrière la souffrance, telle est la puissance de la compassion, qui suppose la reconnaissance d'une double distance. Cela implique d'une part le refus d'identifier le malheureux à son malheur, d'autre part le respect du désir d'autrui :

Se mettre à la place d'autrui, c'est désirer davantage pour lui le soulagement matériel que le progrès spirituel : si la hiérarchie des désirs est telle en lui.

Cependant on ne doit pas se mettre à la place d'un autre dans la mesure où il désire léser le prochain.

Mais désirer le progrès spirituel d'un être qui lui-même n'a pas ce désir, c'est autre chose que com-patir.

La compassion peut peut-être faire davantage pour le faire progresser. (Weil 2006, 233).

"Se mettre à la place d'autrui" ne signifie en aucun cas le destituer de sa place mais au contraire, mettre au jour en lui un lieu inaliénable, qui est celui de son désir. Désirer le bien de l'autre ne doit donc pas être au mépris de sa responsabilité ni de sa capacité à désirer lui-même son propre bien. Aussi la véritable compassion respecte-t-elle la hiérarchie des désirs d'autrui, car c'est de l'authenticité du désir que dépend la valeur morale de toute action, de tout élan vers autrui ou vers le bien. Ce même principe appliqué au généreux suppose d'ailleurs que ce dernier ne porte secours au malheureux que s'il y est poussé par une forte inclination : "Faire seulement ce qu'on ne peut pas ne pas faire. Action non agissante" (Weil 1997, 87). Il lui revient en revanche de favoriser cette inclination naturelle en éduquant son désir, c'est-à-dire en se défaisant de son moi imaginaire par un mouvement de décréation. C'est cette même capacité à se dépouiller de son moi (pour cela, encore faut-il se posséder soi-même...) que le généreux doit désirer chez l'autre. Il peut tout au plus susciter chez lui ce désir, par son geste de compassion : "la compassion peut faire davantage pour le faire progresser". Toujours est-il qu'en refusant de subsumer immédiatement les besoins matériels sous les biens spirituels, Simone Weil réaffirme la nécessaire distinction entre les plans naturel et surnaturel. Par la compassion est ravivée la conscience de cette distance, dans la mesure où elle se situe toujours dans l'écart creusé entre plénitude et manque, joie et souffrance.

Cette distinction des plans rend possible une transposition originale : le modèle de la compassion pour le prochain est étendu de la sphère intime à l'espace public, des relations interpersonnelles au domaine social et politique. Dans *L'Enracinement*, Simone Weil établit en effet une analogie entre le sentiment patriotique et l'amour de compassion : "un amour parfaitement pur de la patrie a [...] une affinité avec les sentiments qu'inspirent à un homme ses jeunes enfants, ses vieux parents, une femme aimée" (Weil 2013, 251). En filigrane, la philosophe réactive ici le sens étymologique de la *pietas* (en français, elle a donné "pitié" aussi bien que "piété", liant intimement la prière à la demande de grâce) : elle

désigne dans le monde latin le sentiment de déférence que les Romains portent autant aux dieux qu'à leurs parents ou à la patrie – réalités naturelles et surnaturelles se trouvent alors intimement mêlées. Plus concrètement, c'est à partir de ce principe de compassion pour la patrie que Simone Weil envisage la réponse à apporter aux malheurs de la France plongée dans l'Occupation :

Aider la France à trouver au fond de son malheur une inspiration conforme à son génie et aux besoins actuels des hommes en détresse. [...] Ce qui est indispensable pour cette tâche, c'est un intérêt passionné pour les êtres humains, quels qu'ils soient, et pour leur âme, une capacité de se mettre à leur place et de faire attention aux signes des pensées non exprimées, un certain sens intuitif de l'histoire en cours d'accomplissement, et la faculté d'exprimer par écrit des nuances délicates et des relations complexes. (Weil 2013, 270).

La démarche de la philosophe apparaît ici comparable à celle que suggère Socrate à Adimante pour définir la justice, au début du livre II de la *République* (Platon, *République* 368d) : il est plus aisé de lire des lettres tracées en gros caractères que des lettres écrites en petits caractères. Or la justice étant autant un attribut de la cité que de l'individu, il sera plus facile d'en envisager la définition à grande échelle (celle du politique) qu'à petite échelle (celle de l'individu). Simone Weil opère elle aussi un changement d'échelle qui agit comme un effet loupe sur les transpositions envisagées jusqu'ici. En effet, cette transposition sur le plan politique met en relief certains traits de ce que nous pouvons désormais appeler la "conception weilienne de l'empathie" : la capacité à "se mettre à la place" des êtres humains (au-delà de leur identité nationale) est assimilée à une "attention aux signes de pensées non exprimées", à un "sens intuitif" ou encore à une capacité à "exprimer des nuances délicates", autant d'aspects affectifs, cognitifs et éthiques que l'on retrouve dans les définitions contemporaines de l'empathie. Il est aussi significatif que le secours apporté à la nation soit fonction de l'attention prêtée à "l'âme" de chaque individu qui la compose, "quel qu'il soit". La transposition de la compassion de la sphère intime à l'espace public, ne relègue pas au second plan l'attention portée au prochain, mais l'assume et l'intègre pleinement. Il en va de même lorsqu'il s'agit de transposer sympathie et compassion au plan surnaturel. Car il ne s'agit pas de nier les besoins inhérents à toute vie individuelle ou collective d'ici-bas : "l'expérience et le désir des joies surnaturelles ne détruisent pas dans l'âme l'aspiration au bonheur naturel, mais lui confèrent une plénitude de signification". Il s'agit donc de les rendre participants d'une quête commune du bien et du vrai par un permanent mouvement de transposition : "la tâche propre du législateur est de susciter dans toute la mesure du possible dans la vie sociale les images naturelles des vertus surnaturelles" (Weil 2009, 274). Cette

permanence de la transposition, motivée par le surnaturel, honore la distance en cherchant des intermédiaires non pour la réduire, mais pour la franchir – tel est aussi le défi que se propose toujours de relever l'empathie.

Conclusion

Une lecture des écrits de Simone Weil à l'aune de l'empathie sert donc autant l'intelligence d'un concept aux contours encore mouvants, que la compréhension de l'œuvre weilienne dans ses multiples dimensions. L'emploi du vocable d'empathie, qui n'appartient pas encore au lexique français au moment où écrit la philosophe, est ainsi justifié à plus d'un titre. Les termes de "compassion", "pitié" ou encore "sympathie" qui saturent les écrits de Simone Weil appartiennent aussi à l'histoire de l'empathie, dès lors qu'ils en façonnent les différentes dimensions affective, cognitive, éthique et même politique. Chacune de ces facettes trouve sa place dans la pensée weilienne, dessinant un espace empathique très large allant de l'intime au domaine public, du social au surnaturel. Ce n'est que dans la mesure où elle atteint cette dimension surnaturelle que l'empathie répond au défi qui lui est proposé, celui de la juste distance entre le même et l'autre. L'échange de compassion-gratitude, qui permet de sortir du rapport asymétrique entre le généreux et le malheureux, ouvre en effet conjointement l'espace de l'intersubjectivité et celui du surnaturel. C'est ce dernier qui fonde et légitime chacune des dimensions de l'empathie sans jamais les nier, car il est avant tout épreuve de la distance. Cette distance ménage l'espace nécessaire à l'appel et à la réponse, à un échange fait d'altérité et de réciprocité : à partir de là s'élabore une véritable économie empathique.

*Blandine Delanoy, PhD Cand., Université Bordeaux Montaigne,
blandine.delanoy[at]u-bordeaux-montaigne.fr*

Références

- Belleguic, Thierry, Van der Schueren, Éric et Vervacke, Sabrina, ed. 2007. *Les Discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l'âge classique à la modernité*. Laval : Presses Universitaires.
- Bergson, Henri. 2009. *La Pensée et le mouvant*. Paris : PUF.

Delarenti, Béatrice. 2016. *La Contagion des émotions. Compassio, une énigme médiévale*. Paris : Classiques Garnier.

Hochmann, Jacques. 2012. *Une histoire de l'empathie*. Paris : Odile Jacob.

Jorland, Gérard et Thirioux, Bérangère. 2008. "Note sur l'origine de l'empathie". *Revue de Métaphysique et de Morale*, no 58: 269-280.

Pagès, Claire. 2019. "Diversité, langue et sympathie : le problème de la connaissance des individualités éthiques et historiques chez Herder". Dans *Les Paradoxes de l'empathie. Philosophie, psychanalyse, sciences sociales*, édité par Attigui, Patricia et Culier, Alexis, 235-252. Paris : CNRS Éditions.

Platon. *La République*. 1993. Paris : Gallimard.

Ricœur, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock.

Tisseron, Serge. 2015. "L'empathie au cœur du jeu social". Dans *L'empathie. Au carrefour des sciences et de la clinique*, édité par Botbol, Michel, Garret-Gloaneac, Nicole et Besse, Antoine, 193-202. Paris : Doin.

Weil, Simone, 1999. *Œuvres*. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1991. *Œuvres Complètes*, t. II, vol. 2. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2008. *Œuvres Complètes*, t. IV, vol. 1. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2009. *Œuvres Complètes*, t. IV, vol. 2. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2013. *Œuvres Complètes*, t. V, vol. 2. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1994. *Œuvres Complètes*, t. VI, vol. 1. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1997. *Œuvres Complètes*, t. VI, vol. 2. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2002. *Œuvres Complètes*, t. VI, vol. 3. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2006. *Œuvres Complètes*, t. VI, vol. 4. Paris : Gallimard.