

NOUVEAUX CAHIERS D'ETHOS

n°1

Éthique et empathie

Regards croisés dans une perspective transdisciplinaire

Ethos
UQAR
Université du Québec
à Rimouski

2015

Nouveaux Cahiers d’Ethos

Les *Nouveaux cahiers d’Ethos* prennent le relais des *Cahiers d’Ethos* qui, de 1987 à 1997, ont assuré la diffusion des travaux de recherche des membres du Groupe de recherche Ethos. Près de 20 ans après la parution du dernier numéro des *Cahiers d’Ethos*, le besoin d’un outil de diffusion se fait à nouveau sentir pour publier dans des délais raisonnables les travaux des membres du Groupe de recherche Ethos et les faire connaître. Par ailleurs, en tant que chercheurs en éthique, il nous est apparu important de contribuer au mouvement *Science ouverte* qui favorise la diffusion et l’accès les plus larges possibles de la recherche universitaire. Les *Nouveaux Cahiers d’Ethos* sont donc des cahiers de recherche, sans périodicité fixe, accessibles en ligne sur Sémaphore, le dépôt numérique de l’UQAR (<http://semaphore.uqar.ca/>). Ils prendront autant la forme de numéros varia rassemblant un ensemble d’articles sur des sujets différents, que de numéros thématiques ou d’actes de colloques.

Une publication du Groupe de recherche Ethos
Université du Québec à Rimouski
300 Allée des Ursulines, Rimouski (Québec), Canada, G5L 3A1

ISSN 3111-2870

N° 1 / 2015

Conception graphique de la page couverture : Géraldine Rondeau
Mise en page : Louise Amyot

Éthique et empathie. Regards croisés dans une perspective transdisciplinaire

Numéro coordonné par
Diane Léger et Thuy Aurélie Nguyen

Ce premier numéro rassemble huit des textes qui ont fait l'objet d'une communication lors du colloque « Éthique et Empathie : Regards croisés dans une perspective transdisciplinaire » qui s'est tenu à l'Université du Québec à Rimouski le 17 octobre 2014. À l'occasion de ce colloque, le Groupe de recherche Ethos a réuni des chercheurs et des formateurs de différentes disciplines et professions afin qu'ils réfléchissent aux liens entre éthique et empathie et qu'ils explorent un espace de dialogue transdisciplinaire entre théorie, pratique et expérience.

Pourquoi « éthique et empathie »? D'abord parce que la découverte relativement récente des théories du *care* dans l'espace philosophique francophone a remis à l'ordre du jour la question de la place des sentiments en éthique. Ensuite, en raison de l'aspect contre intuitif du couple éthique et empathie. En effet, l'éthique est habituellement pensée comme une affaire de raison qui suppose la mise à distance des sentiments et des passions, jugés inconstants, biaisés et partiels. À titre d'exemple, les formations en éthique professionnelle ont le plus souvent recours à des approches procédurales qui mettent à distance les émotions. Paul Bloom, un éminent chercheur et professeur de psychologie à l'Université Yale, dans un article provoquant intitulé « Contre l'empathie », estime que plus nous nous appuyons sur l'empathie pour guider notre action, plus nous sommes vulnérables aux préjugés sentimentaux. Il pense donc que l'empathie nous empêche de raisonner correctement et que les enjeux de l'heure commandent un raisonnement non pas empathique, mais rationnel et cognitif.

Est-ce que Paul Bloom a raison? C'était la question à l'origine du colloque. Mais comme celui-ci ne s'est pas limité au domaine de la philosophie morale, qu'il a voulu se situer d'emblée sur le territoire de la transdisciplinarité et convoquer une diversité de regards - ceux de la psychologie cognitive et clinique, des neurosciences, de l'histoire des idées, de la littérature, de l'intervention psychosociale et de l'anthropologie -, les questions se sont multipliées. Qu'est-ce que l'empathie? De quelle nature, quand ils existent, les liens entre éthique, altruisme, bienveillance, sollicitude, compassion, souci et empathie sont-ils? Quelle est la place de l'empathie dans l'histoire de la pensée et quelles formes y prend-elle? Existe-t-il quelque chose comme la « dés empathie »? Comment engendre-t-on les bourreaux? Peut-on les rééduquer à l'empathie? Comment penser l'humanité et la solidarité sans faire l'effort de se mettre à la place de l'autre? Si l'éthique surgit dès qu'il y a l'autre, peut-on penser l'agir humain sans l'empathie? D'ailleurs, celle-ci ne serait-elle pas la solution au problème de la motivation en éthique? Quels sont les mécanismes, les esthétiques ou les modes de narration qui contribuent à générer une plus

grande empathie et, éventuellement, à susciter des comportements altruistes? La littérature rend-elle plus sage? Plus humain? Enfin, l'empathie est-elle une compétence relationnelle observable? Est-elle éduicable ? Le rapport au corps pourrait-il servir d'appui pour éduquer à l'empathie? Ce sont les réflexions suscitées par ces questions qui sont présentées dans ce premier numéro des *Nouveaux cahiers d'Ethos*.

TABLE DES MATIÈRES

Dany Rondeau

L'empathie a-t-elle une place en éthique? 1

André Mineau

L'éthique et l'empathie : la Shoah et l'art des survivants..... 24

Louis Hébert

La compassion en général et dans le bouddhisme en particulier.
Définitions et typologies 35

Kateri Lemmens

Dans la peau des autres : de l'imagination narrative à l'imagination morale... 51

Thuy Aurélie Nguyen

Éthique et empathie à l'épreuve du bain dans Riz noir d'Anna Moï 70

Diane Léger

L'éducation à la sensibilité éthique : Un pont entre empathie, amour et
souci éthique dans les pratiques psychosociales 82

Jeanne-Marie Rugira et Myra-Chantal Faber

Phénoménologie du corps et du lien au carrefour de l'éthique et de l'empathie en
formation et en accompagnement : théorie et pratique 97

Georges Goma-Gakissa

Empathie et intersubjectivité dans les processus psychosociaux du care
auprès des vieillards 127

Notices biographiques des auteurs 149

L'empathie a-t-elle une place en éthique ?

Dany Rondeau, Ph.D
Professeure au Département des lettres et humanités
Université du Québec à Rimouski

Si la morale doit être autre chose qu'un simple rêve (...) si elle prétend nous engager, proposer des buts ou des obligations que nous devrions assumer, alors elle a le devoir d'être 'réaliste' (...).

Charles Taylor

La question posée par le titre de cet article est éminemment complexe car pour y répondre, il faudrait refaire l'histoire de la philosophie morale en étant davantage attentif aux questions précises auxquelles tentent de répondre la diversité des théories morales; alors que ces théories sont souvent placées sur un continuum historique comme si les plus récentes se trouvaient de fait à répondre aux précédentes et à pallier leurs insuffisances. En réalité, il y a plusieurs questions fondamentales qui concernent l'éthique et chacune mérite à elle seule sa propre ligne de temps. Seulement, selon les époques, certaines questions sont apparues et sont devenues plus importantes que d'autres. Ainsi les questions « Qu'est-ce qu'une vie réussie? » et « Qu'est-ce qu'une bonne personne? » concernent la vie morale individuelle, alors que la question « Comment faut-il agir? » concerne les relations humaines et la vie en société. Cette dernière question peut être abordée soit sous l'angle des relations interpersonnelles, et alors la bienfaisance et le souci à l'égard d'autrui occuperont une place d'importance, soit sous l'angle des normes du vivre ensemble qui accordera plutôt un rôle prépondérant à la justice dans la détermination de ce qu'il convient de faire. Tout aussi importante en éthique, la question « Qu'est-ce qui nous pousse à faire le bien? » concerne la motivation morale et relève de la psychologie morale davantage que de l'éthique normative.

Différente du discours prescriptif de la morale, l'éthique constitue d'abord une réflexion *philosophique* sur l'agir humain. Comme le dit Thomas Nagel, une des tâches les plus difficiles de la philosophie consiste à penser et à exprimer à l'aide du langage des problèmes perçus

intuitivement (1993, p. 16). Pour ce faire, la philosophie abstrait le nécessaire et l'universel du contingent, de l'individuel, du singulier et du différent, et l'exprime dans un langage objectif qui vise le Vrai, un vrai qui ne relève pas des faits, mais des concepts. L'éthique, en tant que réflexion philosophique, cherche aussi à dire quelque chose de l'agir qui soit vrai en un sens objectif, c'est-à-dire qui puisse s'appliquer comme une règle générale, et non pas dire ce qui peut parfois, mais non pas toujours, autrement dit le contingent des situations particulières.

Ces remarques préliminaires aident à comprendre ce qu'il y a de contre intuitif dans le couple « éthique et empathie », l'éthique étant pensée comme une affaire de la raison qui suppose la mise à distance des sentiments ou la capacité de les transcender. À titre d'exemple, c'est pour cette raison que les formations en éthique appliquée – en éthique professionnelle, notamment – ont le plus souvent recours à des approches procédurales dans lesquelles on ne s'intéresse aux émotions que pour les repérer et s'assurer qu'elles n'interviennent pas directement dans la prise de décision.

Le philosophe du 18^e siècle Emmanuel Kant avait insisté sur le fait que les sentiments sont inconstants; qu'ils changent selon nos humeurs, qu'ils sont biaisés et partiaux et qu'ils éclairent rarement ce qu'il est bien ou juste de faire. Plus près de nous, Paul Bloom, un éminent chercheur et professeur de psychologie à l'Université Yale, écrit dans un article intitulé « Against Empathy » (2014) que plus nous nous appuyons sur l'empathie pour guider nos actions, plus nous sommes vulnérables aux préjugés et aux biais sentimentaux. Par exemple, nous éprouvons davantage d'empathie pour nos proches ou pour les personnes attirantes que pour des personnes lointaines ou peu avenantes. Nous nous soucions davantage d'un seul enfant disparu au Québec que des milliers de victimes de nos comportements de consommation ou du réchauffement planétaire. Il affirme que l'empathie nous empêche de raisonner correctement et que les enjeux de l'heure commandent un raisonnement non pas empathique, mais rationnel et cognitif.

Kant et Bloom ont-ils raison? Oui et non. Ça dépend de la question ou du problème en cause, comme je l'ai indiqué au tout début. Ils ont raison de penser que les sentiments ne sont pas de bons guides pour établir l'agir raisonnable. Ceci dit, il n'est pas certain qu'ils n'aient absolument aucun rôle à jouer en éthique et que l'empathie ne puisse pas intervenir ou contribuer

à la réflexion rationnelle – procédurale même - en éthique. C'est ce que je tenterai de montrer. Mon argumentation sera structurée ainsi :

- 1) Rappeler le contentieux philosophique qui oppose sentiments et éthique depuis la modernité. L'empathie étant un sentiment moral, pour comprendre les problèmes qu'elle pose à l'éthique, il faut remonter à l'analyse des sentiments moraux en éthique.
- 2) La réflexion des philosophes moraux du 18^e siècle débouche sur la notion de point de vue moral dont les exigences excluent le recours au sentiment. Il s'agira de voir ce qui constitue le point de vue moral en philosophie morale de même qu'en psychologie morale.
- 3) Par ailleurs, contrairement à d'autres sentiments moraux, l'empathie suppose une décentration qui est également requise des théories rationalistes de la justice. Sur cette base, il sera possible de montrer qu'elle se présente comme une compétence non seulement utile, mais nécessaire à l'éthique.

L'empathie en philosophie morale et en éthique

La discussion sur le rôle et la place des sentiments en éthique advient avec le tournant épistémologique du 18^e siècle centré sur la question de l'origine des connaissances et sur l'opposition entre la raison et les sens. Il s'agit « de savoir si nous recevons les idées morales (idées sensibles) ou si nous les avons en nous (concepts innés ou obtenus par construction) » (Baertschi, 2001, p. 1454). Dans cette controverse, les penseurs des Lumières britanniques que sont Lord Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume et Adam Smith, considèrent que l'origine du sens moral¹ est dans l'affect. Ils s'opposent à l'humanisme rationaliste des utilitaristes anglais et de Kant qui soutiennent que « le sentiment et la passion ne peuvent jouer de rôle fondateur dans l'éthique rationaliste et sont pensés comme obstacles à l'exercice de la vertu » (Wotling, 2001, p. 1460).

¹ La notion de « sens moral » correspond à la « capacité grâce à laquelle des êtres doués de raison perçoivent ou connaissent le bien et le mal, ce qui leur permet tant d'évaluer et de diriger leurs conduites que de se juger eux-mêmes » (Baertschi, 2001, p.1452). Il est souvent pris pour la même chose que la conscience morale, alors que lorsqu'on l'en distingue c'est pour attribuer au sens moral la capacité de percevoir et à la conscience morale celle de connaître.

Pour Shaftesbury, le sens moral ne se situe ni du côté de la raison, ni du côté de l'affect; il est constitué de deux niveaux qui agissent en complémentarité : la sensibilité qui produit les représentations et la raison qui réfléchit ces représentations; il est donc une capacité rationnelle adossée à la sensibilité (Nurock, 2011, p. 150-153). Francis Hutcheson, pour sa part, le situe plus clairement du côté de la sensibilité. Le sens moral est « une détermination de notre esprit » à percevoir la valeur des actions humaines ; une sorte de juge intérieur qui les approuve ou les condamne et qui prend appui sur un sentiment qu'il appelle « bienveillance », un sentiment de peine ou de joie, spontané, désintéressé et universel (Baertschi, 2001, p. 1454-1456; Terestchenko, 2007, p. 49-55). Comme l'indique Terestchenko, « Hutcheson prend appui sur ce que nous appelons aujourd'hui le sens moral commun, et qui désigne la façon immédiate, et précédant toute réflexion, dont se forment, dans la vie de tous les jours, nos évaluations en termes de bien et de mal » (Terestchenko, 2007, p. 50).

David Hume adhère aussi à cette conception du sens moral, mais pour lui si les êtres humains éprouvent naturellement de la sympathie pour autrui, c'est parce qu'ils sont capables d'imaginer ce qu'est la douleur et la peine d'autrui comme si elle était la leur. Même s'il utilise le terme « sympathie », il l'entend davantage au sens de l'empathie. Adoptant toutefois une position non cognitiviste, il préfère parler de « sentiment moral » plutôt que de « sens moral » parce que, selon lui, le sentiment moral n'exerce aucune fonction cognitive. Les vices et les vertus ne sont ni dans les actions, ni dans les personnes; ce sont plutôt des sentiments que nous éprouvons et que nous projetons dans les choses (Baertschi, 2001, p. 1456). Pour Hume, d'ailleurs, seuls les sentiments motivent l'action ; la raison n'a qu'un rôle instrumental, celui de fournir des stratégies pour réaliser ce qui est visé par les désirs et les sentiments (Métayer, 1997, p. 58).

Adam Smith aussi passe de la sympathie à l'empathie : « Il est donc évident que la source de notre sensibilité pour les souffrances des autres est dans la faculté que nous avons de nous mettre par l'imagination à leur place, faculté qui nous rend capable de concevoir ce qu'ils sentent et d'en être affectés » (*Théorie des sentiments moraux*, cité par Wotling, 2001, p. 1461). Cependant, tout comme Hume et Hutcheson, il voit bien les problèmes que pose « la distance sociale » – le fait que le sentiment tend à décroître au fur et à mesure que la distance entre les

individus s'accroît² – à une morale fondée sur un sentiment d'empathie : la partialité du sentiment, son inconstance et son manque de clairvoyance dans l'évaluation. « Nous nous soucions davantage du bris d'un miroir quand il a lieu chez nous que de l'incendie d'une maison située à quelques cent lieues de là, écrit Hume (*Traité de la nature humaine*, cité par Tronto, 2009, p. 77); et nous sommes plus bouleversés à l'idée de perdre l'extrémité d'un doigt que par la mort de milliers de Chinois, dira Smith (*Théorie des sentiments moraux*, dans Tronto, 2009, p. 79). D'où la nécessité, pour une théorie morale, de dépasser la subjectivité.

La notion de morale implique un sentiment, commun à tous les hommes, qui recommande le même objet à l'approbation générale et fait que tous les hommes, ou la plupart d'entre eux, se rejoignent dans la même opinion ou dans la même décision à ce sujet. Elle implique aussi un sentiment si universel et si général qu'il s'étende à toute l'humanité et fasse des actions et de la conduite des personnes, même les plus éloignées, un objet d'approbation ou de condamnation selon qu'elles sont ou non en accord avec cette règle de droit établie. (Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, cité par Métayer, 1997, p. 63)

Hume et Smith proposent tous deux la notion de « point de vue d'un spectateur impartial » pour penser cette sortie de la subjectivité. Pour Hume, ce point de vue est celui d'un « individu qui prend du recul par rapport au spectacle des affaires humaines, qui est animé par un souci de porter des jugements bien informés et qui se montre capable de faire preuve d'une réelle *impartialité* » (Métayer, 1997, p. 66). Pour Smith, ce spectateur impartial ne peut pas uniquement compter sur les sentiments moraux qui approuvent ou désapprouvent les actions; il doit aussi se demander s'il agit ou non conformément à ce que lui dit le sens moral. Il en appelle à une « conscience réflexive » qui s'approche de la raison pratique kantienne (Baertschi, 2001, p. 1457).

Kant d'ailleurs, et contrairement à ce qu'on pense communément, n'a pas totalement exclu les sentiments de l'éthique. Le sentiment moral « est quelque chose de simplement subjectif, qui ne procure aucune connaissance » (Kant, 1980, p. 71). Il n'est donc pas en mesure

² Dans le chapitre 2 de *Un monde vulnérable*, Joan Tronto (2009) décrit la transformation des formes de vie au 18^e siècle qui marque le passage de communautés morales plus fermées sur elles-mêmes à un monde plus étendu géographiquement, caractérisé par la « distance sociale ». Selon elle, c'est cette transformation qui sonne le glas des sentiments moraux.

de dire ce qui est droit, de dire la loi morale, le bien et le mal pour tous les êtres humains. Mais il peut jouer une fonction dans la motivation à se conformer à la loi morale. D'ailleurs, pour Kant, si une personne manquait de ce sentiment, « elle serait moralement parlant morte » (Kant, 1980, p. 71). L'éthique kantienne propose en la raison un principe de la moralité qui, par rapport aux sentiments, est constant, impartial, universel; qui ne décroît pas à mesure que s'accroît la distance entre les personnes; qui pallie la nature inconstante de la sympathie naturelle.

La conception de la vie éthique proposée par Kant a établi les frontières (...) de la morale comme sphère autonome de la vie humaine. Ces frontières posent l'exigence que la morale soit tirée de la raison humaine, sous la forme de principes universels, abstraits et formels. (...) Et elles imposent qu'elle reflète ce que les philosophes ont appelé le « point de vue moral » : la morale consiste en un ensemble de principes universalisables, objectifs, décrivant ce qui est juste. Bien que les utilitaristes ne partagent pas la représentation kantienne selon laquelle la morale se rapporte au juste plutôt qu'au bon, ils admettent qu'elle consiste en des principes destinés à porter des jugements moraux qui sont des règles impartiales, universalisables. (Tronto, 2009, p. 57)

La notion de point de vue moral est centrale. C'est la capacité d'une théorie à en rendre compte qui en fait une théorie valable et recevable. C'est leur incapacité à définir ce que serait un point de vue moral qui invalide les théories fondées sur les sentiments.

La notion de point de vue moral

La notion de point de vue moral est *grosso modo* l'équivalent d'un principe d'universalisation. Il constitue un élément central de l'éthique de la discussion habermassienne et structure la procédure du voile d'ignorance dans la *Théorie de la justice* de Rawls. En éthique appliquée, les modèles délibératifs visent précisément à amener les délibérants à adopter un tel point de vue moral. Pour ces théories, l'idée d'un « point de vue moral » décontextualisé et, par conséquent, impartial s'est imposée. L'impartialité « permet en effet de donner des réponses satisfaisantes à ce type de question : comment juger équitablement de la valeur des actions des uns et des autres? Comment distribuer les richesses? Comment être soi-même traité équitablement? » (Gibert et Paris, 2010, p. 55).

a. La théorie de Kohlberg

La définition formelle du point de vue moral a reçu une confirmation empirique avec les travaux d'un des théoriciens les plus célèbres dans le domaine du développement du jugement moral : le psychologue américain Lawrence Kohlberg. Kohlberg fait un *a priori* du point de vue moral. Pour lui, un jugement moral mature est un jugement qui rencontre les critères du point de vue moral universalisable par définition : impartialité, exemplarité, réciprocité et primauté des principes moraux universels sur les lois et contrats existants. Cet apriorisme sera critiqué par ses pairs psychologues. On lui reprochera en effet de postuler une définition du jugement moral tirée d'une théorie philosophique plutôt que d'établir sa nature et les critères de son exercice à partir de l'expérimentation, comme le veut toute méthodologie scientifique. N'empêche que « sa théorie des stades du développement moral continue d'être représentée dans presque tous les manuels de psychologie développementale contemporaine » (Gibbs *et al.*, 2007, p. 444) et qu'en philosophie morale, ses travaux sont reconnus comme fournissant un fondement empirique aux théories normatives d'une éthique de justice.

Pour apprécier son importance, il convient de dire quelques mots de sa théorie du développement moral. Celle-ci situe le développement du raisonnement moral sur une échelle comptant six stades répartis en trois niveaux successifs et irréversibles : le niveau pré conventionnel, le niveau conventionnel et le niveau post conventionnel. La notion de « raisonnement moral » renvoie à l'ordre des justifications, c'est-à-dire aux raisons invoquées pour justifier ce qui est « juste ». Le modèle expérimental de Kohlberg établit que ce qui est juste sera déterminé par rapport à soi, par rapport aux règles en vigueur ou par rapport aux principes. C'est ce qui caractérise les trois niveaux, comme le montre le tableau suivant³.

³ Ce tableau est tiré, et légèrement adapté, de Sophie-Jan Arrien, 1995, p. 136-138.

	Ce qui est juste	Justification	Point de vue socio-moral
Niveau pré conventionnel	Stade 1: Stade de la punition et de l'obéissance		
	Obéir à une autorité en mesure de punir.	Souci d'éviter la punition	Égocentrisme
	Stade 2: Stade du projet instrumental individuel et de l'échange		
	Etre équitable envers autrui pour qu'autrui le soit en retour (donnant-donnant) / Respecter les règles quand elles rencontrent l'intérêt individuel / Satisfaire ses besoins tout en laissant les autres faire de même.	Souci de soi et de ses intérêts ; conscience qu'il en va de même pour les autres.	Individualisme. Distingue sa perspective de celle de l'autre et reconnaître que les intérêts de chacun peuvent être conflictuels.
Niveau conventionnel	Stade 3: Stade des attentes interpersonnelles et de la conformité		
	Agir conformément aux attentes des parents et amis.	Souci d'être bon à ses propres yeux et à ceux des autres.	Règle d'Or concrète Est concerné par les effets de ses actions sur autrui
	Stade 4: Stade du maintien de la conscience et du système social		
	Accomplir son devoir et soutenir l'ordre social.	Souci de respecter les institutions et les obligations sociales.	Sociétal. Effet global de mes actions
Niveau postconventionnel	Stade 5: Stade du contrat social et des droits individuels		
	Être impartial / Préséance des droits fondamentaux sur les valeurs socioculturelles et les règles et contrats particuliers.	Engagement rationnel envers le contrat social.	Contractualisme
	Stade 6: Stade des principes universels		
	Respecter les principes universels de justice (égalité des droits et respect de la dignité humaine) et leur donner priorité sur les lois.	Validité rationnelle des principes universels de justice.	Rationnel et universalisable : Point de vue de tout être rationnel qui reconnaît que les individus sont des fins en soi et non des moyens.

D'un stade à l'autre, le raisonnement moral passe graduellement de l'hétéronomie morale vers l'autonomie morale. Au niveau pré conventionnel, la règle morale est posée par les pulsions, les besoins et les intérêts primaires (une source hétéronome pour Kant), alors qu'au niveau conventionnel elle est posée par les attentes d'autrui ou celles de la société. Au niveau post conventionnel, ce ne sont pas les règles qui déterminent ce qu'il est juste de faire, mais des principes auxquels se réfère le décideur et à partir desquels il lui revient de déterminer l'action « juste ».

De plus, du 1^{er} au 6^e stade, s'opère une décentration progressive par rapport au soi. Le stade 1 est complètement égoïste. Le stade 2 s'intéresse au point de vue d'autrui, mais uniquement dans une perspective instrumentale. Le stade 3 opère une première décentration non instrumentale : l'agent est capable de se mettre à la place des autres individus par souci d'être apprécié d'eux. Au stade 4, l'agent adopte la perspective d'un système généralisé (la société), mais le souci de soi demeure important dans le regard des autres. Au stade 5, la décentration est accomplie : c'est le point de vue du sujet rationnel capable de réciprocité, c'est-à-dire de se mettre à la place des autres pour en reconnaître les intérêts moraux. Quant au stade 6 qui constitue l'apogée du développement moral, il est le point de vue moral correspondant au point de vue de tous les autres concernés. On sait cependant que le stade 6 n'a pas été confirmé empiriquement et que tous les individus n'atteignent pas le niveau post conventionnel, la moyenne de la population (selon les données empiriques) se situant au stade 4.

Le modèle de Kohlberg est un modèle cognitif. Il s'intéresse à la *connaissance* morale et à la manière dont cette connaissance évolue. Les modèles d'éducation morale qui s'en inspirent postulent ainsi que connaître ce qui est juste est suffisant pour agir de manière juste. On lui a donc reproché (en plus des critiques épistémologique et méthodologique que j'ai déjà évoquées) de laisser de côté la question de la motivation morale qui est de savoir ce qui pousse à bien agir dès lors que l'on sait ce qui est juste, ou au contraire ce qui pousse à ne pas faire ce que l'on sait être juste. Mais pour le sujet qui nous occupe, la critique féministe de Carol Gilligan et la critique culturelle sont plus pertinentes parce qu'elles mettent directement en question le recours à un point de vue moral défini par l'impartialité. Je les présenterai brièvement.

b. La critique de Carol Gilligan

C'est la psychologue américaine Carol Gilligan qui est à l'origine de la critique féministe de la théorie de Kohlberg. L'intérêt que présente la critique féministe est double : elle se trouve à introduire la question du genre en éthique et en philosophie morale et à rouvrir le débat moderne qui opposait la raison et les sentiments.

Dans son livre *In a Different Voice*, Gilligan soutient que le raisonnement moral des femmes diffère de celui des hommes. Elle y avance l'hypothèse que le raisonnement moral des femmes est caractérisé par une éthique de bienveillance – qu'elle appellera *care ethics* – plutôt que par une éthique de justice procédurale qui, elle, correspondrait davantage au raisonnement moral masculin. Utilisant tantôt un échantillon féminin, tantôt un échantillon mixte, ses recherches montrent, en effet, que les hommes et les femmes construisent différemment les problèmes moraux. S'appuyant sur des études sur le jeu réalisées par Jean Piaget et par Janet Lever, elle rappelle que cette différence est déjà présente dans l'enfance. Selon ces études, les garçons sont davantage prédisposés à la compétition, ils aiment élaborer et suivre des règles et les disputes servent à clarifier ces règles. De leur côté, les filles seraient davantage portées à la coopération, aux jeux en petits groupes et n'aimeraient pas les disputes (Gilligan, 2008, p. 24-25). Piaget et Lever affirment que de ce fait les garçons se trouvent avantagés par rapport aux filles pour affronter les situations compétitives et conflictuelles de la vie en société. Ils en concluent que « le modèle masculin est le meilleur, car il remplit les conditions indispensables de réussite dans le monde des affaires » (*Ibid.*, p. 25) et que, « compte tenu des réalités de la vie adulte, une fille devra apprendre à jouer comme un garçon si elle ne veut pas plus tard dépendre des hommes » (*Ibid.*, p. 25-26).

Gilligan n'adhère pas à cette conclusion. Pour elle, qu'il y ait une différence entre le mode de raisonnement moral des femmes et celui des hommes n'implique pas la supériorité de l'un sur l'autre. Cela indique simplement qu'il n'y a pas qu'une seule manière de raisonner sur le plan moral. Les hommes adopteraient plutôt un raisonnement axé sur la justice, l'impartialité et l'égalité entre les personnes, alors que les femmes adoptent *généralement* un raisonnement qui accorde la priorité aux *relations*. Les caractéristiques suivantes définissent selon elle le raisonnement moral féminin :

- Le problème moral est suscité par un conflit de responsabilités plutôt que par un conflit de droits ou de règles.
- Il doit être résolu par un « mode de pensée plus contextuel et narratif que formel et abstrait ».
- « Cette conception de la morale se définit par une préoccupation fondamentale du bien-être d'autrui. »
- Elle « centre le développement moral sur la compréhension des responsabilités et des rapports humains » plutôt que sur la compréhension et la mise en œuvre des droits et des règles (Gilligan, 2008, p. 40).

La thèse de Gilligan est très contestée, même d'un point de vue féministe, parce qu'elle s'inscrit à l'encontre de la définition socioculturelle ou constructiviste du genre (on ne naît pas femme, on le devient) en attribuant aux femmes et aux hommes des déterminants psychologiques qui essentialisent des caractères liés au sexe. Je n'entrerai pas dans cette controverse qui est de nature plus idéologique que scientifique. Ce qui doit plutôt être retenu de sa thèse, c'est l'objection qu'elle pose à Kohlberg : les principes de justice invoqués par Kohlberg pour définir le stade 6 ne seraient qu'une manière de concevoir la maturité du raisonnement moral à côté d'une autre définie par le souci, la bienveillance et le sentiment de responsabilité à l'égard d'autrui. Bref, il existerait d'autres façons de dépasser le stade conventionnel que celle que propose Kohlberg (Haber, 2011, p.189). C'est aussi ce que plaide la critique culturelle de la théorie de Kohlberg.

c. La critique culturelle

Thaddeus Metz et Joseph Gaie contestent l'universalité du modèle de Kohlberg et principalement la définition du point de vue moral en termes d'impartialité. Metz et Gaie affirment que cette définition n'est pas universelle puisqu'il existe des systèmes moraux dans lesquels l'impartialité ne constitue ni un principe ni une valeur fondamentale. Par exemple, dans l'Afrique subsaharienne la moralité est essentiellement et fondamentalement relationnelle et communautaire. De nature perfectionniste, elle pose que le devenir pleinement humain n'advient que dans la relation à autrui au sein d'une communauté (Metz et Gaie, 2010, p. 274). L'éthique

afro-communautariste est résumée dans l'expression *Ubuntu/Botho* qui signifie « Une personne n'est une personne que par les autres personnes » ou « Je suis parce que nous sommes ».

De cette conception de l'éthique, découlent deux grandes obligations morales. D'abord, l'obligation de se soucier et d'être solidaire d'autrui qui se traduit par la sympathie pour autrui et l'adoption d'un comportement conséquent. Ensuite, l'obligation de se penser et de se définir en relation avec les autres et la communauté (Metz et Gaie, 2010, p. 276). Ces obligations générales auront des implications normatives et pratiques qui se déclineront en devoirs et obligations plus particuliers, relatifs à la distribution de la propriété, à la justice criminelle, à la pratique médicale, à la vie familiale ou à l'éducation morale. Mais toujours, l'*Ubuntu/Botho* commandera à l'agent d'accorder un poids moral plus important aux personnes qui lui sont liées, et le poids moral le plus important aux personnes apparentées (Metz et Gaie, 2010, p. 282). De plus, comme l'identité d'un peuple est constituée par certaines pratiques, les normes liées à la tradition y sont une considération moralement pertinente.

Un tel modèle paraît inconciliable avec une éthique du juste qui fait du principe d'impartialité le principe central de l'éthique. Par l'importance qu'il accorde aux relations, le modèle africain est plus près d'une éthique du *care*, même s'il s'en distingue notamment par le fait que ce n'est pas la relation de soin qui est déterminante (ou la relation avec un autre vulnérable), mais bien toutes les relations fondées sur le partage d'un mode de vie. Une des valeurs morales fondamentales dans *Ubuntu/Botho* est l'identification avec les autres : jouir du sentiment d'être ensemble et coordonner ses actions pour réaliser des buts communs. L'éthique africaine repose sur un engagement émotionnel envers le bien-être des autres, souvent défini en termes de sympathie. Agir par sympathie envers les autres, c'est ce qu'on appelle agir bien ou de manière vertueuse. On peut dire qu'ici les sentiments jouent un rôle essentiel dans l'évaluation comme dans la motivation morale (Metz et Gaie, 2010, p. 285).

En résumé, dans l'éthique africaine, une action est bonne et juste si elle priorise les relations harmonieuses (Metz et Gaie, 2010, p. 286). La morale consiste à devenir pleinement humain dans et à travers les relations qui prennent place au sein d'une communauté. Dans cette perspective, le stade le plus avancé du développement moral ne repose pas sur l'impartialité et doit tenir compte des enjeux d'intimité et de tradition (p. 287). Finalement, le point culminant du

développement moral dépend de l'expérience acquise et n'est atteint que par les vieillards, les seuls à être « capables de sagesse morale ».

Réconcilier éthique et empathie

Les contre exemples apportés au modèle de Kohlberg suffisent-ils à ébranler la prétention à l'universalité du point de vue moral, tel que défini par une éthique universaliste, et à montrer qu'il ne constitue pas l'apogée du développement moral? La critique féministe a établi qu'un tel point de vue moral ne représente pas l'expérience morale des personnes dans une relation de *care*. La critique culturelle, qu'il n'est pas représentatif de l'expérience morale dans toutes les sociétés humaines. Cependant, ces critiques visent l'universalité empirique de la théorie de Kohlberg ; pas son universalité logique ou normative⁴, telle que définie d'abord par Kant, puis par Habermas et par Rawls.

En effet, l'*a priori* philosophique sur lequel repose la théorie de Kohlberg n'est pas empirique; il est déduit des exigences d'un universel logique. Il se peut que la théorie de Kohlberg ne représente pas l'expérience morale de tous les êtres humains dans toutes les sociétés humaines, cela ne veut pas dire qu'elle ne présente pas « ce qui est droit » ou ce qui *devrait* être. C'est du moins ce que postulent les théories morales sur lesquelles s'appuie sa définition du point de vue moral. L'un et l'autre ne sont cependant pas clairement distincts chez Kohlberg. Celui-ci affirme en effet que son modèle de développement moral en six stades représente l'expérience morale dans toutes les sociétés humaines. Selon lui, les individus utilisent partout les mêmes catégories morales de base et progressent à travers les mêmes stades de développement moral. La connaissance morale croît de façon systématique indépendamment du contexte culturel (Gibbs *et al.*, 2007, p. 447). Pourtant ses propres recherches impliquant des paysans du Mexique, de

⁴ François Jullien (2008) distingue de la manière suivante ces deux sortes d'universalité : la première est « une universalité faible, rabattue, paresseuse, se limitant à la seule expérience et dont, pour ne pas venir buter contre le tranchant du concept, voudrait pouvoir se contenter un usage courant, sans tirer au clair son rapport à l'autre; elle signifiera : nous constatons, pour autant que nous avons pu l'observer jusqu'ici, que telle chose se passe toujours ainsi; ou que tous les cas (d'une même classe) se trouvent effectivement concernés ». La seconde est « une universalité forte, universalité stricte ou rigoureuse, celle qu'a conçue la philosophie et qui seule, à ses yeux, est légitime : nous prendrons d'emblée, avant toute confirmation par l'expérience, que telle chose *doit* se passer ainsi. Sans aucune exception possible : nous affirmons non pas seulement que la chose *se trouve* jusqu'à présent toujours ainsi, mais qu'elle *ne peut* être autrement ». Ainsi, « (...) seuls des jugements proprement nécessaires peuvent être strictement universels (comme aussi seuls des jugements strictement universels peuvent être absolument nécessaires) » (p. 17-18).

Taiwan et de la Turquie montrent que les stades 5 et 6 (le niveau post-conventionnel des principes) ne sont jamais atteints. Comment expliquer cette apparente contradiction?

Ceux qui se sont intéressés à la question du développement moral dans son rapport à l'appartenance culturelle expliquent ce rapport de deux manières⁵.

1. Le développement moral obéit à une logique pluraliste et varie en fonction de la culture ou de la société d'appartenance. Le modèle de Kohlberg ne serait représentatif que d'un type de société : les sociétés urbaines modernes.
2. Le développement moral obéit à un schéma évolutionniste, moniste et universel selon lequel seules les sociétés plus avancées favorisent le développement d'un raisonnement moral individuel au niveau post-conventionnel.

Kohlberg adhère à cette seconde explication. Selon lui, il existe une corrélation entre les stades 5 et 6 et les types de sociétés qui favorisent l'adoption d'une perspective *sociale*. Les stades 5 et 6 seraient propres aux sociétés ayant connu un élargissement des « unités sociales » – par exemple, le passage de la tribu à la nation. Cet élargissement permet en effet aux individus de participer à la gouvernance. Or, la gouvernance dans les États de droits requiert une décentration et l'adoption d'un point de vue plus impartial, réciproque et universel. À l'inverse, les individus appartenant à des sociétés moins complexes n'auraient pas l'occasion d'expérimenter cette décentration requise du niveau post-conventionnel. Kohlberg en conclut que dans les sociétés moins complexes, on raisonne sur un mode plus hétéronome en se conformant aux coutumes et aux normes (Gibbs *et al.*, 2007).

John Snarey, un représentant de la critique culturelle de la théorie de Kohlberg, défend plutôt l'explication pluraliste. Il réfute l'évolutionnisme qui découle des travaux de Kohlberg et qu'il attribue à un biais ethnocentrique; plus précisément à une compréhension du niveau post conventionnel définie par une tradition philosophique particulière. Snarey affirme plutôt que même dans des sociétés moins complexes, économiquement et technologiquement moins avancées, il arrive que des personnes adoptent un point de vue post conventionnel en raisonnant

⁵ Voir Gibbs *et al.* (2007) qui interprètent les résultats de 75 études interculturelles du modèle de Kohlberg réalisées dans 23 pays pour proposer une révision du modèle de Kohlberg basée notamment sur des dilemmes mieux ancrés culturellement. Les deux conclusions proposées ici sont reprises de Metz et Gaie, 2010, p. 282.

sur les coutumes et les normes, plutôt qu'en s'y conformant aveuglément. Il reproche au modèle de Kohlberg de ne pas être conçu pour intégrer et classer des justifications éthiques qui reposeraient sur un raisonnement à la fois principiel et collectiviste ou communaliste. Or, de telles justifications existent. Snarey donne l'exemple d'un homme de 50 ans appartenant à une culture communautaire (Inde) à qui on soumet une variante du dilemme de Heinz⁶ en lui demandant de dire si, selon lui, Heinz devrait ou non voler le médicament pour sauver la vie d'un animal domestique. Voici sa réponse :

L'utilisation juste d'un médicament consiste à l'administrer à qui en a besoin. Il y a évidemment une différence : la vie humaine est plus évoluée et a par conséquent une plus grande importance dans l'ensemble de la nature, mais la vie animale n'est pas pour autant dénuée d'importance... La vie est connue, comprise et ressentie par tout le monde. Ce n'est qu'une question de fait qu'elle se manifeste dans un être humain ou dans un animal. L'unité fondamentale de la vie et son importance ne peuvent être niées. Toute vie, humaine ou non humaine, est divine, sacrée, et est une manifestation de la réalité suprême... de la conscience spirituelle.... Cela devrait amener à reconnaître l'unité de toute vie plutôt que de sélectionner des victimes impuissantes. (Snarey, 1985, p. 228–229)

La réponse de l'homme ne se situe pas au niveau conventionnel. Il n'applique pas une règle, mais invoque plutôt un principe : l'importance et le respect de toute vie quelle qu'elle soit. Il invoque ce principe en tenant compte de l'intérêt des parties impliquées, comme un point de vue moral procédural complètement décentré. Cet exemple suggère que le niveau principiel ne doit pas être défini formellement à partir de principes inamovibles et préétablis. En fonction des contextes, il se peut que les principes soient différents ou hiérarchisés différemment. Dans l'exemple mentionné, le principe de respect de la dignité humaine est remplacé par son équivalent culturel, celui de respect de la vie. Il s'agit d'un équivalent homéomorphe : il agit de la même manière en incitant le sujet à exercer le même recul critique post conventionnel. Par conséquent, on peut se demander quelle est la valeur, en cette matière, d'un universel éthique normatif déduit de la raison et s'il est même possible d'en déduire un. Le niveau des principes qui

⁶ Le dilemme de Heinz, un des cas auxquels Kohlberg soumet ses sujets pour construire son échelle puis établir le niveau de raisonnement moral, est le suivant : La femme de Heinz est très malade. Elle peut mourir d'un instant à l'autre si elle ne prend pas un médicament X. Celui-ci est hors de prix et Heinz ne peut le payer. Il se rend néanmoins chez le pharmacien et lui demande le médicament, ne fût-ce qu'à crédit. Le pharmacien refuse. Que devrait faire Heinz ? Laisser mourir sa femme ou voler le médicament ?

définissent le point de vue moral ne gagnerait-il pas à être *contextualisé* plutôt que décontextualisé?

C'est aussi ce qui me paraît être le point de vue de la philosophe américaine Susan Moller Okin. Dans un article de 1989, Okin met en question l'exigence que pose au sujet moral le rationalisme de Kant et de Rawls, de s'abstraire « lorsqu'il prend une décision, du contexte et des contingences de la vie humaine réelle » (Okin, 2011, p. 132). Son objectif est de montrer que l'opposition entre raison et sentiments ou entre une éthique de justice et une éthique du *care* a été exagérée et qu'elle est même peut-être fausse (Okin, 2011, p. 131). Pour ce faire, elle propose une « lecture alternative » de la position originelle de Rawls qui suggère que les sentiments d'empathie et de bienveillance « forment les fondements de ses principes de justice » (Okin, 2011, p. 141); qu'il y a, dans la position originelle de Rawls, un appel à la responsabilité, à la sollicitude et au souci d'autrui (Okin, 2011, p. 132).

En effet, pour que le sujet moral soit en mesure de s'abstraire complètement de sa position réelle avec toutes ses caractéristiques, il doit être en mesure de se mettre à la place de toutes les autres personnes ayant un intérêt à la justice; autrement dit, le sujet moral doit « penser à partir de la position de *tous*, au sens de chacun à son tour » (Okin, 2011, p. 148). Or, cela ne va pas de soi. « Il n'est pas facile pour une personne essentiellement athée, écrit Okin, d'essayer de s'imaginer dans la position originelle en train d'adopter le point de vue d'un croyant fondamentaliste; il n'est pas plus facile pour une personne profondément religieuse d'imaginer la position d'un non-croyant dans une société très religieuse. L'adoption de chaque attitude nécessite, pour le moins, une forte empathie, mais aussi une capacité à écouter attentivement les points de vue très différents exprimés par les autres » (Okin, 2011, p. 149). Se mettre à la place de l'autre c'est essayer de penser comme l'autre, et penser comme l'autre présuppose la capacité d'adopter son point de vue dans ce qu'il a de rationnel, mais aussi de non rationnel et de pré rationnel. Tâche extrêmement difficile s'il en est une, qui commande un intérêt, une ouverture et un mouvement vers l'autre sur le plan culturel, religieux, etc. Pour cette raison, pour que la position originelle serve à fonder et à élaborer des principes de justice, écrit Okin, elle doit s'appuyer sur une « bienveillance considérablement étendue ». En effet, « le voile d'ignorance est une stipulation

tellement exigeante qu'elle transforme ce qui serait sans elle de l'intérêt égoïste⁷ en bienveillance ou en souci pour les autres » (Okin, 2011, p. 148).

J'ajouterais de plus que l'exigence posée par cette stipulation dépasse la capacité de la raison seule à déterminer le point de vue moral (ou la position originelle). Elle suppose de revenir à l'intuition originelle qui le fonde. La notion de point de vue moral est une idée procédurale qui se construit par décentration progressive du soi (comme le montre le modèle de Kohlberg). La procédure consiste à *s'imaginer* à la place de l'autre, pour tenter de ressentir sa peine ou sa joie, comme le proposait Adam Smith⁸, ou pour tenter de voir les choses comme il le voit. Par le biais de l'empathie, le point de vue moral est donc supposé se constituer graduellement en adoptant d'abord le point de vue d'un autre, puis de deux, trois et plusieurs autres, puis de *tous* les autres concernés. On voit bien la limite pratique d'une telle procédure : après un certain nombre, les *autres concernés* sont beaucoup trop nombreux pour qu'il soit possible de réellement adopter le point de vue de chacun. C'est tout de même à partir de l'idée d'une telle procédure que s'est construit le point de vue moral. Pour remédier à ses limites pratiques, les modèles procéduraux comme ceux proposés par Habermas et par Rawls cherchent à remplacer la démarche empirique par une procédure rationnelle. C'est ainsi que le point de vue moral devient celui d'un autrui généralisable et abstrait que l'on détermine désormais en s'appuyant sur des règles formelles qui disent à quelles conditions on peut penser être dans ce point de vue moral (les conditions de possibilité). Ces conditions sont idéales – au sens où elles ne peuvent pas être réalisées dans les faits – parce qu'elles découlent d'un autrui idéalisé; elles sont une exigence rationnelle. Mais l'essentiel de la procédure opératoire du point de vue moral est calqué sur une procédure empirique : faire comme si on pouvait adopter la position de tous les autres.

Cette reconstruction du point de vue de moral devrait nous rendre très attentifs au fait que la procédure ne garantit jamais la certitude ou l'universalité du point de vue moral car le vrai

⁷ *Intérêt égoïste* parce que dans la position originelle, les partenaires de la coopération sociale définissent les inégalités nécessaires sans savoir *a priori* s'ils en bénéficieront ou en seront les victimes. Les partenaires réfléchissent donc à partir de leur meilleur intérêt égoïste.

⁸ C'est bien sûr d'empathie dont parlait Smith, même s'il utilisait le mot « sympathie ». La sympathie consiste à ressentir quelque chose à la vue de ce que ressent une autre personne. On ressent *avec*. L'identité de soi est préservée : je ressens ce que je ressens à la vue de l'autre, pas ce que l'autre ressent (Makkrel, 2006). Littéralement, « empathie » signifie se sentir soi-même dans un autre ou dans l'expérience de l'autre. Elle est « une représentation mentale *du point de vue d'autrui*, accompagnée de sensations corporelles et réactions physiologiques » (Gibert et Paris, 2010, p. 52). La sympathie consiste à se sentir désolé pour l'autre, alors que l'empathie consiste plutôt à comprendre l'autre et ce qu'il vit.

étalon du point de vue moral ne peut qu'être empirique. Okin s'approchait elle aussi de cette conclusion. Selon son interprétation, « la position originelle *n'est pas* abstraite des contingences de la vie humaine (...). Elle se rapproche davantage (...) d'une évaluation et d'une préoccupation des différences sociales et humaines » (Okin, 2011, p.149). Sa position est bien résumée dans ce qui suit :

La position originelle exige qu'en tant que sujets moraux, nous considérions les identités, les buts et les attaches de toute autre personne – même très différente de nous – comme étant d'importance égale aux nôtres. Si nous, qui *savons bien* qui nous sommes, devons penser *comme si* nous étions dans la position originelle, il nous faut développer de formidables capacités d'empathie et de communication avec autrui envers ce que sont les différentes vies humaines. Mais cela seul ne suffit pas à maintenir en nous un sens de la justice. Comme nous savons qui nous sommes et quels sont nos intérêts particuliers et nos idées du bien, nous avons également besoin de nous engager fermement à nous montrer bienveillants – à nous soucier des autres tout autant que de nous-mêmes. (Okin, 2011, p. 150)

Il n'est pas très clair toutefois si, pour Okin, la bienveillance et l'empathie sont simplement des vertus ou un moyen d'accéder au point de vue de l'autre. Je pense que si la lecture qu'elle propose doit aider à réconcilier l'éthique de justice et l'éthique du *care*, il faut que ces sentiments acquièrent une fonction procédurale. Car, dans les faits, les questions peut-être les plus difficiles concernent les conditions opératoires du point de vue moral : Comment peut-on se mettre à la place de l'autre pour adopter son point de vue? Comment éviter d'attribuer à l'autre un point de vue déduit à partir du mien? On ne peut y répondre qu'en s'éloignant de la conception étroitement sentimentaliste de l'empathie souvent véhiculée dans les milieux qui se réclament d'une éthique du *care*.

Plusieurs chercheurs en psychologie considèrent en effet que deux dimensions structurent l'empathie : une dimension cognitive et une dimension affective. La dimension cognitive correspond à la capacité de comprendre les sentiments d'autrui et d'adopter sa perspective; la dimension affective correspond à la réponse appropriée à l'état émotionnel de l'autre personne

(Baron-Cohen, 2003 ; Decety et Jackson, 2004)⁹. Cette double dimension est importante. La dimension affective se déploie dans les éthiques du *care*, alors que l'insistance sur la dimension cognitive ouvre à une opérationnalisation procédurale de la capacité de décentration qui sera le propre des éthiques du juste et qui donnera à penser la notion de point de vue moral. Pour Batson (cité par Bousbaci, 2010, p. 139), l'empathie cognitive adopte à son tour deux formes de décentration, deux manières différentes mais souvent confondues de percevoir la situation ou le point de vue de l'autre.

- a. S'imaginer comment une autre personne perçoit sa propre situation et quels sont les sentiments que cette situation provoque en elle (*an imagine-other perspective*).
- b. S'imaginer comment nous verrions nous-même la situation si nous étions dans la position de l'autre et ce que nous ressentirions alors (*an imagine-self perspective*).

Cette deuxième forme de décentration appelée *décentration égocentrique* (Decety et Jackson, 2004) est sans doute plus fréquente et, surtout, plus accessible, mais elle ne fait que reconduire nos propres préjugés et préconceptions. Elle mobilise un « mode de *raisonnement par défaut* » qui fait appel aux « *préjugés* personnels, aux *stéréotypes* et aux *premières impressions* que l'on a de la situation » (Bousbaci, 2010, p. 140). C'est la première forme de décentration (*an imagine-other perspective*) qui doit faire de l'empathie cognitive une compétence au service de l'éthique. L'empathie devient alors une compétence qui « inclut à la fois la capacité de comprendre la situation et les sentiments d'autrui ainsi que l'aptitude qui consiste à plus ou moins adopter la perspective d'autrui » (Bousbaci, 2010, p. 138). Cette compétence requiert de mobiliser l'imagination : « on ne peut avoir de l'empathie pour quelqu'un si on ne peut pas *imaginer ce qu'il peut vivre* comme expérience » (*Ibid.*). L'imagination constitue le medium par lequel s'opère une décentration par rapport à soi. Cependant, cette décentration ne doit pas être décontextualisée, comme le demande l'éthique du juste, mais *recontextualisée*.

L'adoption du point de vue moral relève donc d'une compétence d'ordre cognitif et non directement ou uniquement d'une plus grande sensibilité, même si le sentiment constitue souvent

⁹ Ce qui semble admis par les plus récentes recherches en neuroéthique. Voir notamment : Danilo Bzdok, Dominik Groß et Simon B. Eickhoff. 2014. "The Neurobiology of Moral Cognition : Relation to Theory of Mind, Empathy, and Mind-Wandering", in J. Clausen and N. Levy (dir.), *Handbook of Neuroethics*, Springer Netherlands, p. 127-148.

le déclencheur qui éveille le « sens moral ». Dans son sens cognitif, « L'empathie commence (...) par une attention et un élan de sollicitude orientés vers l'autre. Cependant, cet élan est doublé d'une volonté et une tentative de comprendre convenablement sa situation » (Bousbaci, 2010, p. 138).

Conclusion

À l'instar de Susan Okin, je pense aussi que l'opposition entre justice et bienveillance ou entre éthique du juste et éthique du *care* est surfaite. En réalité, il y a des problèmes qui commandent une éthique du *care* et d'autres qui commandent une éthique de justice. Il y a des domaines de pratiques qui s'accommodent mieux de la première et des domaines de pratique qui s'accommodent mieux de la seconde (Rondeau, 2014a et b). On a donc tout intérêt à les penser en complémentarité plutôt qu'en opposition. On n'a pas suffisamment relevé, à mon avis, que c'était là aussi la position de Carol Gilligan. Celle-ci voulait surtout démontrer la *coexistence* de ces deux orientations morales, et non la supériorité de l'une ou de l'autre sur le plan du développement moral. Elle ne voulait pas non plus tant associer « femmes » et « prendre soin » qu'établir un lien entre le sentiment de responsabilité et de proximité à l'égard d'autrui, la pratique d'activités axées sur le prendre soin et un raisonnement moral fondé sur la bienveillance. Pour Gilligan, l'éthique du *care* « n'est pas caractérisée par son genre, mais par son thème » (Gilligan, 2008, p. 12). Ce ne serait donc pas le genre qui déterminerait la préférence pour telle ou telle conception morale, mais plutôt le type d'activités. Alors que d'autres types d'activités s'accommoderaient mieux d'une éthique du juste (Rondeau, 2014a et b).

L'éthique du *care* est une éthique de responsabilité. Elle « ne prétend pas trouver "la" solution juste, mais (...) le moindre mal, compte tenu des conséquences des choix qui seront posés » (Digneffe, 1986, p. 34). Ce faisant, elle remet « en question le principe de l'universalité des règles morales, dans la mesure où, selon l'éthique de responsabilité, les choix moraux doivent être considérés comme des choix uniques dépendants du contexte dans lequel ils sont posés » (Digneffe, 1986, p. 22). L'éthique du *care* est une éthique appliquée. Ce qui est en cause c'est la décision, l'action, la pratique et non l'évaluation morale (Bonitto-Donato, 2014, p. 9). Au contraire, les éthiques du juste sont des théories normatives qui visent l'évaluation morale des situations, donc une régulation plus généralisée. Ce sont des réponses différentes à des questions

différentes et non des théories qui s'opposent. Cette distinction est importante pour clarifier les contributions et les rôles respectifs des sentiments et de la raison en éthique.

RÉFÉRENCES

Arrien, S.-J. (1995). « Le développement du raisonnement moral », dans Parizeau, M.-H. (dir.), *Hôpital et éthique. Rôles et défis des comités d'éthique clinique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 128-138.

Baertschi, B. (2001). « Sens moral », dans Canto-Sperber, M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1452-1460.

Baron-Cohen, S. (2003). *The Essential Difference : The Truth about The Male and Female Brain*, New York, Basic Books.

Bloom, P. (2014). « Against Empathy », *Boston Review*, 10 septembre 2014, [en ligne]. <http://www.bostonreview.net/forum/paul-bloom-against-empathy> (Page consultée le 23 octobre 2014).

Bonicco-Donato, C. (2014). « De la philosophie humienne à l'éthique du care : un billet aller-retour », *Cahiers philosophiques*, n° 136, p.7-23.

Bousbaci, R. (2010). « S'exercer à l'empathie: une expérience pédagogique en design d'intérieur », *Les ateliers de l'éthique*, vol.5, n° 2, p.126-143.

Decety, J. et Jackson, Ph. L. (2004). « The Functional Architecture of Human Empathy », *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews*, vol.3, n° 2, p. 71-100.

Digneffe, F. (1986). « Morale de justice ou morale de responsabilité: un débat entre L. Kohlberg et C. Gilligan à propos du développement du jugement moral », *Déviance et société*, vol. 10, n° 1, p. 21-38.

Fortin, P. et al. (2011). *La construction du savoir éthique dans les pratiques professionnelles*, Paris, L'Harmattan.

Gibert M. et Paris M. (2010). « L'imagination et les biais de l'empathie », *Les ateliers de l'éthique*, vol.5, n° 1, p. 50-65.

Gibbs *et al.* (2007). « Moral judgment development across cultures: Revisiting Kohlberg's universality claims », *Developmental Review*, n° 27, p. 443–500.

Gilligan C. (2008). *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais ».

Haber S. (2011). « Éthique du care et problématique féministe dans la discussion américaine actuelle. De C. Gilligan à J. Tronto », dans Paperman, P. et Laugier, S. (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 189-208.

Jullien, F. (2008), *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris, Fayard.

Kant, E. (1980), *Doctrine de la vertu*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Makkrel, R. A. (2006), « Einfühlung », dans Audi, R. (dir.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2^e édition, New York, Cambridge University Press, p. 255-256.

Métayer, M. (1997), *La philosophie éthique. Enjeux et débats actuels*, Montréal, Éditions du renouveau pédagogique.

Metz, T. et Gaie, J. B. R. (2010), « The African ethic of *Ubuntu/Botho*: implications for research on morality », *Journal of Moral Education*, vol. 39, n° 3, p. 273-290.

Nagel, T. (1993), *Le point de vue de nulle part*, Paris, Éditions de l'éclat.

Nurock, V. (2011), *Sommes-nous naturellement moraux?*, Paris, Presses universitaires de France.

Okin, S. M. (1989). « Reason and Feeling in Thinking about Justice », *Ethics*, vol.99, n° 2, p.229-249. Paru en français dans Paperman, P. et Laugier, S. (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 131-156.

Rondeau, D. (2014a). « Développement du savoir éthique dans les organisations : quel modèle privilégier? », dans Bégin, L. (dir.), *Cinq questions d'éthique organisationnelle*, Montréal, Éditions Nota Bene, p. 65-99.

Rondeau, D. (2014b). « Penser une gouvernance sensible au genre en Afrique subsaharienne », *Ethica*, vol. 19, n° 1, p. 131-144.

Snarey, J. R. (1985). « The cross-cultural universality of social-moral development : A critical review of Kohlbergian research », *Psychological Bulletin*, n° 97, p. 202-232.

Terestchenko, M. (2007). *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*, Paris, La découverte.

Tronto, J. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, Éditions La découverte.

Wotling, P. (2001). « Sentiments », dans Canto-Sperber, M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1460-1467.

L'éthique et l'empathie : la Shoah et l'art des survivants

André Mineau, Ph.D.
Professeur au Département des lettres et humanités
Université du Québec à Rimouski

Introduction

Dans son projet de morale dans les limites de la raison, Kant cherchait à établir la loi morale qui, en tant que telle, doit être universelle et nécessaire, en posant un devoir découlant de la raison et obligeant alors tous les êtres raisonnables. Il excluait les sentiments, précisément parce qu'ils ne sont pas universalisables. Chacun peut aimer, désirer ou ressentir comme il ou elle veut, mais l'autre aimera, désirera ou ressentira d'une manière différente, liée à son individualité propre. Un sentiment est toujours particulier et contingent : il n'est donc pas universalisable et ne peut en rien devenir la loi morale, puisqu'il n'y a aucun devoir qui résulte pour l'autre du seul fait que l'un éprouve un sentiment quelconque. Par conséquent, l'acte moralement approprié est l'acte accompli non pas par mobile sentimental, mais uniquement par devoir, tel que la raison le pose comme étant universel et nécessaire, pour tous les êtres raisonnables. Cette approche n'accepte qu'un seul sentiment dans la détermination de l'acte moral, à savoir le respect pour la loi et, par extension, pour les êtres raisonnables qui formulent la loi. Aussi rationnelle qu'elle soit, elle intègre ainsi le respect de l'humanité, en affirmant que l'humanité doit toujours être traitée comme une fin en soi et jamais comme un moyen. S'il y a ainsi une prise en compte de l'autre, il n'y a pas d'intégration de l'empathie dans la démarche éthique kantienne, du moins, pas au sens plein du concept d'empathie. Il faut préciser qu'il s'agit ici de la démarche éthique en tant qu'elle est rationnelle et universelle, parce que Kant, au niveau de sa *Critique du Jugement*, laissait place à l'empathie par rapport au sens commun.

On peut bien sûr questionner la manière dont Kant, homme d'une époque et d'une culture, comprenait l'humanité. D'un point de vue philosophique, on peut récuser d'entrée de jeu l'approche kantienne et penser que le projet éthique qu'elle porte est voué à l'échec, dans ses prétentions universelles et contraignantes. On peut penser, enfin, qu'il est impossible de construire un système philosophique dont la rationalité pourrait être connue et reconnue de tous.

Au cours des XIX^e et XX^e siècles, plusieurs ont pensé qu'il était théoriquement préférable de renoncer aux systèmes abstraits et prétendument rationnels. Parmi eux, on doit mentionner Emmanuel Levinas, qui cherche à fonder l'éthique en dehors des grands systèmes rationnels de plus en plus discrédités. Pour lui, le fondement de l'éthique réside dans le Visage de l'Autre, qui revêt un caractère *a priori* et axiomatique : on doit le poser et le reconnaître comme tel, au départ de toute relation, comme fondement moral (Lévinas, 1968, *passim*). Mais le Visage de l'Autre, en tant que visage humain, s'adresse directement aux sentiments humains, par le truchement de la perception et de l'imagination : il est un appel, une sollicitation d'empathie. Je propose que l'on convienne ici de la définition suivante : l'empathie est « ...la capacité à se mettre à la place de l'autre pour comprendre ses sentiments et ses émotions... » (Decety, 2004, p. 53). Il s'agit donc d'un sentiment de respect qui permet de ressentir l'humanité de l'autre et, le cas échéant, d'éprouver un certain inconfort devant la souffrance d'autrui.

Depuis vingt-cinq siècles, les philosophes essaient de penser le rapport de l'homme à l'Être, au Bien, à la Cité, aux valeurs et à l'action. Mais ce ne sont pas eux qui font l'histoire, du moins, pas directement. Lorsque leurs théories réussissent à se rendre à la vie pratique, c'est souvent le fait d'esprits moins spéculatifs mais plus « politiques », qui leur font subir les transformations nécessaires à leur intégration dans des perspectives idéologiques. C'est ainsi qu'on passe de Rousseau à Robespierre, de Marx à Lénine, de Darwin à Hitler, de Kant à Eichmann. Autrement dit, en dépit des limites de son anthropologie, Kant n'aurait jamais pu cautionner la Shoah, ne serait-ce qu'en vertu de cette formule dérivée de l'impératif catégorique, qui enjoint les êtres raisonnables de traiter l'humanité toujours comme une fin en soi et jamais comme un moyen.

Quant à Levinas, dont l'œuvre est subséquente à la Shoah, chronologiquement mais aussi philosophiquement, les expositions commémoratives ne mentionnent que rarement son nom. Son « Visage de l'Autre » a permis en fait la conceptualisation d'intuitions déjà présentes, parallèlement, dans la conscience humaniste contemporaine qui s'exprime à travers les institutions du souvenir. Mais les penseurs de la Schutzstaffel (SS)¹ avaient eux aussi cette intuition, qu'ils ont adaptée et déformée pour qu'elle serve les projets de l'idéologie nazie. Ils

¹ À l'origine, service de police interne du Parti nazi, transformé plus tard en un ordre hiérarchique complexe, responsable des affaires concernant la sécurité intérieure du Reich.

comprenaient bien la relation de l'empathie à la perception du Visage : dans plusieurs de leurs publications, ils ont cherché à inverser l'empathie par rapport au Visage de l'Autre, pour la faire porter exclusivement sur le Visage du Même.

Cela étant dit, d'une part, il y a eu la Shoah, qui s'est déroulée pour l'essentiel de 1941 à 1944. Cette entreprise génocidaire a été soigneusement organisée, non seulement dans ses procédures de déportation et de meurtre de masse à travers l'Europe, mais aussi dans les perspectives théoriques qui lui donnaient un sens. Pour rendre la Shoah possible et efficace, on a élaboré une éthique complexe et articulée, qui faisait parfois directement référence à Kant dont on a bien sûr déformé la pensée. Cette éthique posait et justifiait d'entrée de jeu la suppression de l'empathie, tout en cherchant à compléter sa propre « rationalité » par l'inversion du Visage de l'Autre.

D'autre part, il y a eu la survivance. Parmi tous les individus que les nazis considéraient comme devant être éliminés, certains ont réussi à survivre de différentes manières et, dans le monde pour eux nouveau de l'après-guerre, ils ont commencé peu à peu à témoigner, individuellement et collectivement. Ils se sont exprimés dans l'art en général, dans la littérature, mais aussi à travers la création de centres commémoratifs de la Shoah. Dans les expositions qui constituent ces centres, on réagit au projet génocidaire par l'image et par la parole, beaucoup plus que par le recours au rationalisme philosophique. On affiche ce Visage de l'Autre que les nazis avaient refusé de reconnaître. Sans qu'il soit nécessaire d'avoir un maître-penseur qui orchestrerait le tout, on assiste en quelque sorte à l'affirmation collective d'une éthique de l'empathie.

Le refus de l'empathie : la pensée SS et la justification du génocide

Dans le cadre limité du présent travail, il est bien sûr impossible de présenter en détail les origines et les développements historiques de l'idéologie génocidaire nazie. Toutefois, un bref survol de l'essentiel s'impose, pour que nous puissions y situer les questions de l'empathie et du Visage de l'Autre.

En tant que cas de figure du fascisme européen au XX^e siècle, le nazisme a été une forme de totalitarisme nationaliste ou d'ultranationalisme totalitaire, qui cherchait à embrigader les masses, dans le contexte particulièrement troublé du règlement de la Grande Guerre et du Traité de Versailles. Il présupposait un certain nombre de doctrines et de paradigmes qui s'étaient développés avant la Première guerre mondiale et qui intégraient certaines versions contemporaines du nationalisme, de l'impérialisme, du colonialisme, du racisme, du biologisme et de l'antisémitisme, principalement. Le déroulement de la guerre allait contribuer largement à radicaliser le nationalisme des belligérants, à travers l'escalade aux extrêmes d'une lutte totalisante opposant les peuples de l'Europe. L'enjeu étant la survie de la nation, contre un ennemi présenté sous les traits déshumanisés, diabolisés ou bestialisés du Mal absolu, la violence apparaissait à la fois légitime, nécessaire et facile, d'autant plus facile que l'expérience des tranchées en avait fait quelque chose de coutumier et de banal. L'Allemagne connaîtrait une radicalisation ultime de ce processus, à cause de l'humiliation nationale de la défaite et des bouleversements sociaux qui l'ont suivie : le contexte historique était mûr pour la naissance et pour le développement durable du national-socialisme.

Héritier direct de ces doctrines et de ces événements, le nazisme s'est rapidement présenté comme une idéologie du rassemblement national (Burrin, 1989, p. 525) qui cherchait à contrer une présumée dispersion ou désunion aux conséquences létales pour l'Allemagne. Bien entendu, la désunion présuppose toujours des facteurs qui la génèrent et qui l'encouragent, c'est-à-dire, des coupables. Une idéologie du rassemblement national repose généralement sur la présence d'un ennemi qui lui est essentiel, faisant peser une grave menace sur la survie de la nation qu'il parasite de l'intérieur. Par ailleurs, l'input idéologique de départ tend à s'exacerber et à se radicaliser, dans le sens de la déshumanisation de l'ennemi à laquelle la guerre habitue les gens. On se trouve donc confronté à la nécessité de sauver la nation menacée d'extinction par un ennemi dont la nature doit être sous humaine ou inhumaine, puisqu'il veut commettre le Mal absolu contre la nation sacrée. La violence contre cet ennemi apparaît donc comme nécessaire et légitime à la fois.

Pour les nazis, les Juifs représentaient la quintessence de l'inimitié à laquelle l'Allemagne pouvait être confrontée. Ils symbolisaient tout ce qui s'opposait aux impératifs de la nation, tout

ce qui rendait impossible le rassemblement national, parce qu'ils étaient les promoteurs des facteurs de désunion justement, de l'individualisme capitaliste et libéral au socialisme internationaliste et marxiste. Ils représentaient un corpuscule étranger logé dans le corps du peuple, qu'on pouvait maintenant décrire et expliquer à travers le langage scientifique de la biologie et de la théorie raciale. Dans une histoire désormais comprise comme la lutte des races et des nations pour la survie, la race juive cherchait à détruire de l'intérieur les nations qui l'hébergeaient et qu'elle parasitait. En Allemagne, c'étaient eux qui avaient causé la défaite, en poignardant dans le dos l'armée allemande invaincue, en déclenchant l'insurrection de novembre 1918, en important le bolchévisme russe dans la patrie sacrée en proie au chaos. En un mot, les Juifs représentaient une menace sérieuse à la survie de la nation, ce qui justifiait que l'on prît des mesures contre eux, alors qu'on pouvait désormais fonder scientifiquement leur infériorité et leur sous-humanité, ce qui, au plan moral, ouvrait toutes sortes de possibilités quant à la manière de les traiter. Sur cette base, en 1920, les nationalistes allemands radicaux savaient que les Juifs devaient partir et, si l'on ne savait pas encore par quels moyens, on savait qu'il serait légitime de choisir ces moyens, le moment venu, en fonction des seuls critères de faisabilité et d'efficacité, toute objection morale devenant par ailleurs irrecevable. C'est ainsi qu'on se protégerait des Juifs, après 1933, en les excluant progressivement de toutes les sphères de la société. Après 1939, la guerre ayant recommencé en Europe, il s'agirait pour les nazis de prendre des mesures pour éviter une répétition de la catastrophe de 1918, dans une escalade qui allait conduire au génocide. Entre mars et octobre 1941 environ, une série de décisions et de mesures enclenchaient la Shoah.

Maintenant, parmi les attitudes pouvant faire obstacle à la Shoah, il y avait entre autres choses l'empathie, qui s'était généralisée progressivement depuis le XVIII^e siècle et qui incluait, pour la plupart des gens en Allemagne, les Juifs et les autres minorités. Puisque l'empathie procède habituellement de la connaissance et de la reconnaissance du Visage de l'Autre, elle se mobilise dans les rapports avec des personnes concrètes et s'efface dès qu'il s'agit de généralités abstraites. Par exemple, pour plusieurs citoyens en Allemagne, les Juifs abstraits, ceux dont parlait l'idéologie, pouvaient être déportés, mais pas ceux qu'on connaissait et qui étaient eux, contrairement aux autres, de « bons » Juifs. Le grand nombre pouvait s'abstenir de regarder par la fenêtre quand passaient dans la rue les colonnes de déportés, mais ceux qui allaient devoir les tuer ne pourraient échapper à leur Visage. Par ailleurs, les tueurs pouvaient avoir des réactions

diverses devant leurs victimes potentielles et, lors des exécutions de la « Shoah par balles » en Union soviétique, plusieurs auxiliaires de la SS s'y sont beaucoup amusés. Mais, en général, les officiers SS qui ont géré la Shoah éprouvaient de l'empathie devant leurs victimes, au point où le *Reichsführer SS* Heinrich Himmler a dû à quelques reprises faire le point sur la question, dans ses discours au corps de ses officiers.

La Shoah étant nécessaire par rapport aux intérêts supérieurs de la nation, il convenait donc de neutraliser l'empathie qui aurait pu y faire obstacle. C'est en partie pour contrer l'empathie qu'on allait développer des procédés génocidaires industriels qui permettraient, en plus d'une efficacité accrue, une augmentation de la distance entre les bourreaux et les victimes. Par ailleurs, au niveau de la conscience individuelle, la mise à l'écart de l'empathie passerait principalement par deux moyens : la théorie éthique et l'atteinte au Visage de l'Autre.

L'exclusion de l'empathie par la théorie éthique

Les termes du problème sont donc les suivants. D'une part, il apparaît nécessaire aux autorités allemandes de supprimer le peuple juif, au nom des intérêts supérieurs liés à la survie de l'Allemagne en guerre. D'autre part, il est difficile voire impossible de procéder sans faire la désagréable rencontre du Visage des victimes, d'autant plus désagréable qu'elle renvoie les génocidaires à leur propre conscience du mal commis. La solution réside dans la légitimité morale obtenue grâce à la notion éthique du devoir, qui permettra d'ancrer dans le bien la préséance du premier terme sur le second. Autrement dit, s'il est normal et humain d'éprouver de la compassion devant les victimes, il est moralement obligatoire et nécessaire de surmonter ces sentiments, puisque la réalisation d'un Bien supérieur est en jeu. C'est donc la notion de devoir qui vient conférer la respectabilité morale au refus de l'empathie, dans le cadre d'un paradigme éthique qui affiche des ressemblances non fortuites avec le modèle kantien.

Pour Kant, l'acte moralement approprié est l'acte accompli par devoir, et non seulement en conformité avec le devoir, d'après une loi qui, il ne faut pas l'oublier, pose l'humanité comme fin en soi et qui n'admet qu'un seul sentiment comme mobile, à savoir le respect de la loi et des êtres raisonnables qui la formulent. Sous l'impulsion de Heinrich Himmler, l'éthique de la SS adoptera une structure kantienne dont elle pervertira l'intention, mais qui fournira à sa *praxis* la caution morale du devoir, en lui-même respectable parce qu'il évoque le désintéressement, le

sacrifice de soi et la promotion d'un idéal élevé. Pour Himmler, l'acte moralement approprié est donc l'acte accompli par devoir, au service de valeurs fondamentales idéologiquement absolues et impliquant, à cette fin, l'exclusion de tout sentiment (à part l'amour de ces valeurs) de la détermination du jugement pratique. D'après lui, la conscience morale est traversée de sentiments en eux-mêmes humains et normaux, qui ne déterminent jamais cependant le caractère moral de l'action, basé exclusivement sur le devoir (Mineau, 2004, chap. 3).

Dans les discours de Himmler, on peut trouver de nombreuses formulations de cette éthique du refus de l'empathie. Le schème de référence éthique est toujours le même. Même si, dit-il, personne n'aime se montrer dur et sans pitié, il est parfois nécessaire de l'être, malheureusement. Il y a tôt ou tard des situations dans lesquelles apparaît un conflit entre des sentiments psychologiquement normaux et la morale qui exige qu'on les surmonte, en vue de l'accomplissement d'un devoir toujours et nécessairement prioritaire (Mineau, 2004, chap. 3).

Certains officiers, dans la mesure où l'on peut les croire, ont éprouvé de la difficulté à maintenir leur rectitude morale, déchirés qu'ils étaient entre l'empathie et le devoir. Rudolf Hoess, qui a été commandant d'Auschwitz, s'est exprimé en ces termes, dans son autobiographie :

J'étais obligé d'arborer un air froid et implacable en assistant à des scènes de nature à bouleverser tout être humain. Il ne m'était pas permis de me détourner si l'émotion s'emparait de moi. Je devais afficher mon indifférence [...] il ne m'était pas permis de manifester la moindre compassion (Hoess, 1979, pp. 210-211).

Ainsi qu'on peut le voir chez Hoess, à partir du moment où le devoir ne provient plus (comme chez Kant) de l'autonomie du sujet moral pour s'enraciner dans le fonctionnement d'une hiérarchie, la vertu d'obéissance lui devient immédiatement corrélative. Dans le « traité des vertus » qu'on retrouve souvent dans les discours de Himmler, l'obéissance occupe d'ailleurs une place de choix. Mais parallèlement, confronté à ce conflit permanent entre l'empathie et le devoir, Himmler invoquera le secours des arguments relatifs à la déshumanisation des victimes potentielles : il est permis de tuer sans pitié aucune des êtres qui, après tout, ne sont pas vraiment humains (Mineau, 2004, chap. 3). On cherchera ainsi à renforcer l'efficacité du devoir et de l'obéissance, par l'atteinte au Visage de l'Autre.

L'exclusion de l'empathie par l'atteinte au Visage de l'Autre

Pour des raisons évidentes, la déshumanisation constitue en elle-même une atteinte au Visage de l'Autre. Mais l'expression doit être comprise ici dans son sens strict. Dans les publications « raciales » de l'Allemagne nazie et, en particulier, dans la littérature SS, les auteurs procèdent littéralement à la défiguration de l'Autre. Les essais, manuels et albums qu'ils produisent incluent souvent des photographies des êtres jugés inférieurs ou dangereux. Ceux-ci sont photographiés de manière à exagérer certains de leurs traits, pour faire ressortir les déformations souvent dues à la maladie ou à la misère, ou pour mettre l'accent sur ce qui est de nature à choquer le goût esthétique de l'Allemand moyen. Bien entendu, on prend soin de présenter en regard les visages harmonieux et les corps sains des êtres désignés comme supérieurs. On obtient ainsi un contraste saisissant entre la beauté et la laideur, entre la santé et la maladie, entre le Bien et le Mal. La défiguration de l'Autre tend à faciliter ce qu'elle vise en réalité, à savoir la déconnection de l'empathie. Parmi les nombreux exemples possibles, qu'il suffise ici de mentionner les collections de photos² publiées dans cette intention par la SS.

Dans la logique d'une idéologie totalitaire en guerre contre la laideur, la maladie et le Mal, la défiguration de l'Autre conduira à l'effacement total du Visage. Celui-ci est totalement effacé au plan social, par la déportation qui enlève les victimes du champ de vision de leurs concitoyens, ainsi qu'au plan administratif, puisque les gestionnaires de la déportation ne manipulent que des entités abstraites, des unités (*Stücke*). L'effacement ultime, à la fin du processus, c'est bien sûr la mort.

Le retour de l'empathie : l'art et le Visage de l'Autre

Au départ, l'art assume l'histoire : les nazis ont effacé le Visage de l'Autre. L'art pictural témoignera donc de cet effacement.

À cet égard, plusieurs tableaux sont particulièrement éloquents, dans la galerie d'art de l'*Illinois Holocaust Museum*. Il y a par exemple l'œuvre sans titre de Natan Nuchi (1994-1995) : trois silhouettes humaines dont la tête est à peine esquissée et qui semblent brouillées, désintégrées, quoique toujours en vie, toujours debout. Il y a également le tableau d'un survivant

² Ces collections sont aujourd'hui archivées.

de Dachau, Zoran Mušič (*We are not the last*, 1982) : deux cadavres étendus, la tête défigurée et le corps désintégré, avec des traits impossibles à reconnaître. Mentionnons aussi *The Ant Colony* (1978-1987), de Josef Szajna: des foules d'individus en noir et blanc, sans figure (avec la forme de la tête mais sans traits), entassés dans une mer de formes toutes pareilles.

Ailleurs, il faut signaler l'œuvre de Karel Fleischmann, un dermatologue emprisonné à Theresienstadt, où il a dessiné des groupes de détenus. Ils ont quand même un Visage, même s'il est déformé par la souffrance et le désespoir, et les lignes définissant les corps demeurent imprécises et brouillées. Ils semblent entrés dans un processus de perte d'humanité, de perte du Visage, alors qu'ils sont enfermés dans une situation déshumanisante orchestrée par un être invisible (Baskind and Silver, 2011, p. 171).

Seymour Lipton est l'auteur d'une sculpture en plomb composant un ensemble non figuratif de fragments métalliques, qui semblent symboliser le désordre, la ruine et le chaos. L'un de ces fragments pourrait représenter un être humain cherchant à lever le bras pour bloquer quelque chose, mais il n'a en fait ni tête (pour penser) ni mains (pour sentir et agir) (Baskind and Silver, 2011, p. 174).

Ironiquement peut-être, ainsi qu'en témoigne l'œuvre de Charlotte Salomon, l'effacement du Visage de l'Autre efface le Visage de soi. Charlotte Salomon était allemande et juive : avant d'être expédiée à Auschwitz, elle a travaillé à un projet d'opérette pour lequel elle a réalisé 1300 gouaches. Or il est intéressant de constater que ses personnages, aussi bien les bourreaux que les témoins indifférents, n'ont pas de visage. Sur un tableau, par exemple, on peut voir des gens rassemblés autour d'un poste d'affichage, pour prendre connaissance des titres provocateurs du *Stürmer*.³ Ces gens sont ternes et leurs traits sont à peine dessinés, alors que les SA⁴ en marche n'ont pas de visage (van Voolen, 2004-2005, p. 108).

On pourrait dire ici que les nazis ont détruit le Visage de l'Autre en renonçant au Visage individuel et ce, au bénéfice de l'idéologie, toujours abstraite et générale. Par exemple, Charlotte Salomon peint la marche de la victoire du 30 janvier 1933 : une formation d'hommes de la SA suivent un porteur de drapeau et passent devant une foule rassemblée de témoins. Les SA n'ont

³ Publication antisémite au contenu particulièrement violent.

⁴ Sturmabteilung ou SA : milice du Parti nazi, impliquée initialement dans les luttes anticomunistes et, à travers les années trente, dans les manifestations antijuives.

pas vraiment de visage et les témoins, encore moins. En fait, les SA forment eux-mêmes une foule anonyme, composée d'individus sans individualité et sans identité. Sans identité ? Ils portent tous une petite tache noire sous leur casquette, dessinant peut-être une moustache de type « Hitler ». Cela pourrait suggérer qu'ils ont abandonné leur individualité, leur identité et leur Visage humain, en endossant l'identité uniforme et sans visage du nazisme. Ou peut-être ceci : le refus du Visage humain pour les Juifs serait fonction du refus du Visage humain pour les nazis eux-mêmes. D'une manière similaire, les témoins sont sans visage : ils semblent former des unités abstraites, incapables en tant que telles de penser ou d'éprouver des sentiments (van Voolen, 2004-2005, p. 107 ; Baskind and Silver, 2011, p. 169).

Ce schème se retrouve sur d'autres tableaux, dont celui qui clame « Mort aux Juifs ! Prenez tout ce que vous pouvez ! ». On voit des drapeaux aux fenêtres des maisons, ainsi qu'une foule avec des membres de la SA autour : ils ont une tête, mais pas de traits faciaux (van Voolen, 2004-2005, p. 296).

Déshumanisantes pour leurs victimes, la théorie raciale et l'éthique du devoir finissent par déshumaniser ceux qui s'en font les théoriciens et les praticiens. Est-ce là ce que Charlotte Salomon a voulu dire ? Nous pouvons en formuler l'hypothèse, mais, en son absence, nous n'en aurons jamais la certitude.

Contrairement aux initiatives individuelles artistiques, les centres commémoratifs de la Shoah ont ceci de particulier qu'ils sont collectifs, organisés, structurés, financés, administrés par des conseils visant l'efficacité dans la transmission du message. Mais la démarche d'appel à l'empathie demeure la même. Plus précisément, dans une démarche inversée par rapport à celle des auteurs SS, ils font usage eux aussi de la photographie, mais pour restaurer le Visage de l'Autre.

En général, les centres commémoratifs de la Shoah combattent l'image par l'image. Ils s'appuient principalement sur les images, incluant celles des témoignages enregistrés sur vidéos, et ils emploient une abondance de photos pour montrer que les génocides sont des catastrophes qui arrivent à de vraies personnes, en tant qu'individus et membres de familles (Mineau, 2012, chap. 9. p. 106).

Contre un monde génocidaire construit sur la biologie raciale, sur l'idéologie nazie et sur l'éthique du devoir, ils laissent parler le Visage de l'Autre dont ils affichent la photo.

Conclusion

À travers leurs témoignages, les survivants individuels de la Shoah aussi bien que les organisations commémoratives ont cherché à réaffirmer leur humanité détruite, en théorie comme en pratique, par l'idéologie nazie. Ils essaient de rétablir l'empathie perdue jadis. Ils se sont exprimés dans le cadre de récits et d'enseignements conventionnels, bien sûr, mais aussi à travers les arts incluant la poésie, la peinture et la sculpture. Cette forme de témoignage demeure largement ignorée des historiens : elle répond à la rationalité par l'esthétique du désespoir, à l'abstrait par le concret, au systématique par l'individuel, à la théorie raciale par la tragédie personnelle, à l'éthique du devoir nationaliste par l'image des vies brisées.

RÉFÉRENCES

Baskind, S. and L. Silver (2011). *Jewish Art: A Modern History*, London, Reaktion Books.

Burrin, P. (1989). « Autorité », dans Ory, P. (dir.). *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, p. 520-527.

Decety, J. (2004). « L'empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d'autrui ? », dans Berthoz, A. et al. (dir.). *L'empathie*, Paris, Odile Jacob, p. 53.

Hoess, R. (1979). *Le commandant d'Auschwitz parle*, Paris, Maspero.

Lévinas, E. (1968), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff.

Mineau, A. (2004). *Operation Barbarossa: Ideology and Ethics Against Human Dignity*, Amsterdam et New York, Rodopi.

Mineau, A. (2012). *SS Thinking and the Holocaust*, Amsterdam and New York, Rodopi.

Voolen van, E. et al. (dir.) (2004-2005). *Charlotte Salomon : Vie ? ou Théâtre ?*, Munich et Paris, Prestel et Musée d'art et d'histoire du Judaïsme.

La compassion en général et dans le bouddhisme en particulier.

Définitions et typologies

Louis Hébert. Ph.D.

Professeur au Département des lettres et humanités

Université du Québec à Rimouski

Introduction

La compassion est au cœur du bouddhisme. Il est périlleux de parler du cœur d'une religion en un seul article ; notre propos sera forcément très schématique. D'autant que le bouddhisme est un sujet compliqué par des millénaires d'histoire, de multiples écoles, des masses de documents canoniques en de nombreuses langues. Nous précisons que nous ne sommes pas bouddhologue, mais sémioticien intéressé au bouddhisme et l'ayant pris pour objet depuis quelques années dans le cadre d'une série de publications (voir Hébert, 2011a – 2011e et à paraître a – c). Ces publications intégreront un jour, nous le souhaitons, un essai sur le bouddhisme et la sémiotique. Rappelons que la sémiotique est l'étude des produits dotés de sens (textes, images, etc.).

La bienveillance : définition générale

Désormais, nous appellerons le phénomène général visé « bienveillance », en réservant à « compassion » un sens restreint plus loin. Peu importe le nom que l'on donne au phénomène général visé, il peut être décrit, au sens le plus large, comme :

- (1) la production – mentale (émotion, sentiment, pensée, dont le souhait, etc.), linguistique (plus largement, sémiotique) ou actionnelle –
- (2) ou la disposition à la production (par le tempérament, le caractère, l'attitude, etc.),
- (3) émanant d'un ou de plusieurs êtres (ou d'une instance sociale : institution, établissement, politique, etc.)
- (4) et visant la conjonction
- (5) d'un ou plusieurs êtres (humains, animaux, etc.)
- (6) avec une situation améliorée (ou, à défaut, non dégradée),

- (7) par rapport à la situation en cours,
- (8) en particulier si cette situation est de grande durée et intensité.

La bienveillance dans le bouddhisme

Le bouddhiste atteint le salut, appelé éveil, par la « double accumulation » : de mérites (ou karma positif) et de sagesse. Il devient alors un bouddha. L'éveil est caractérisé, pour présenter l'ineffable simplement et par la négative, comme l'absence d'émotions négatives (haine, désir obsessif, etc.) et de cognitions erronées (mauvaises façons d'appréhender le réel, par exemple en croyant les phénomènes comme permanents, dotés d'une existence indépendante).

Pour accumuler les mérites, il convient de faire des actions méritoires et d'éviter les actions démeritoires. Autrement dit, il faut suivre une éthique, aussi appelée « discipline », « règle », etc.

Une action méritoire est celle qui apporte le bonheur aux autres et (donc) à soi ; une action démeritoire est celle qui apporte la souffrance aux autres et (donc) à soi. Le bouddhisme n'est donc pas sous-tendu par une morale, procédant avec le Bien et le Mal métaphysiques, mais par un hédonisme, dans le sens le plus noble du mot. Son objectif est le bonheur de tous les êtres sensibles (humains, animaux, etc.).

L'éthique : une définition sémiotique

Mais qu'est-ce qu'une éthique, selon nous et d'un point de vue sémiotique ? Cela nécessite un petit excursus (pour des précisions, voir Hébert, 2012-).

D'un point de vue logique, une norme peut être considérée comme une entité bipartite ou tripartite. Tripartite, la norme sera vue comme constituée d'un sujet (ce dont on parle), d'un prédicat (ce qu'on en dit), tandis qu'entre eux s'établit une relation fondée sur une modalité déontique (c'est-à-dire relative au devoir-avoir, devoir-être et/ou devoir-faire). Bipartite, la norme sera vue comme faite d'un sujet et d'un prédicat incluant la modalité déontique.

On peut distinguer entre modalités déontiques attributives (modalisant par avoir ou par être) – par exemple, une maison doit avoir une porte – et modalités déontiques actionnelles (modalisant par faire) – par exemple, une guitare doit produire de la musique. Cependant, en

définitive, une modalité déontique actionnelle se laisse analyser en modalité déontique attributive (par exemple, une guitare doit avoir la propriété de produire de la musique).

Les modalités déontiques prennent quatre formes principales (nous les illustrons avec devoir et avoir, mais les mêmes principes valent pour devoir et faire ainsi que devoir et être) : (1) prescription (devoir avoir); (2) interdiction ou proscription (devoir ne pas avoir) ; (3) permissivité (ne pas devoir ne pas avoir) ; et (4) facultativité (ne pas devoir avoir). Les deux premières modalités peuvent être regroupées sous l'étiquette « obligation » et les deux dernières, sous l'étiquette « option ». La liberté, au sens restreint (0), s'applique pour ce qui n'est affecté d'aucune des modalités – et qui est donc, à cet égard, indécidé ou indéterminé – ; au sens large (0 ou 3 ou 4), la liberté inclut aussi les options.

Le tableau ci-dessous résume notre typologie.

Typologie des modalités déontiques

Modalité visée Appellation	1. Prescription (ex. devoir avoir)	2. Interdiction ou proscription (ex. devoir ne pas avoir)	3. Permissivité (ex. ne pas devoir ne pas avoir)	4. Facultativité (ex. ne pas devoir avoir)
Prescription (1)	+			
Interdiction ou proscription (2)		+		
Permissivité (3)			+	
Facultativité (4)				+
Obligation (1 ou 2)	+	+		

Option (4 ou 5)			+	+
Liberté au sens restreint (0)	-	-	-	-
Liberté au sens large (0 ou 3 ou 4)	-	-	- ou +	- ou +

Au passage, on notera que nous élargissons le carré déontique généralement présenté en sémiotique. Ce carré traditionnel prend, avec la modalité du faire, la forme qui suit (Greimas et Courtés, 1979, p. 90).

Carré déontique traditionnel

1. Prescription (devoir faire)	2. Interdiction (devoir ne pas faire)
3. Permissivité (ne pas devoir ne pas faire)	4. Facultativité (ne pas devoir faire)

Une éthique, une norme éthique, comme tout produit ou performance culturels, est frappée de facteurs de relativité : temps, espace, sujet observateur, culture, éléments en présence (interdéfinis), etc., sont susceptibles de faire varier les éthiques et les normes qui les constituent.

Ébauchons une typologie des transformations des normes. Soit les éléments suivants : (1) éléments prescrits, (2) proscrits (interdits), (3) permis, (4) facultatifs. D'un phénomène à un autre (par exemple, d'une religion à une autre) ou d'un phénomène au même phénomène (par exemple, le bouddhisme de tel siècle et celui de tel autre siècle) peuvent se produire 16 transformations d'une norme : proscription d'un élément prescrit ; prescription d'un élément proscrit ; prescription d'un élément facultatif ; etc. En réalité, il y a 12 combinaisons importantes : ce sont celles où une norme est transformée en une autre norme ; les quatre autres illustrent le cas où une norme est maintenue, par une opération de conservation (nous les plaçons entre parenthèses). Le tableau ci-dessous se lit d'une ligne (par exemple, « Proscription d'un élément... ») vers une

colonne (par exemple, « ... Prescrit ») pour former un énoncé complet (par exemple, « Proscription d'un élément Prescrit »). Une combinatoire plus complète inclura les obligations, options et libertés.

Les 16 grandes transformations d'une norme

	... PROSCRIT	... PRESCRIT	... PERMIS	... FACULTATIF
PROSCRIPTION D'UN ÉLÉMENT...	(1)	2	3	4
PRESCRIPTION D'UN ÉLÉMENT...	5	(6)	7	8
PERMISSIVATION D'UN ÉLÉMENT...	9	10	(11)	12
FACULTATIVISATION D'UN ÉLÉMENT...	13	14	15	(16)

Comme nous venons de le voir, les normes, et donc les éthiques comme systèmes de normes déontiques, procèdent, principalement, de modalités déontiques appliquées sur le faire (devoir faire, etc.), l'avoir (devoir avoir, etc.) ou l'être (devoir être, etc.). Ces trois champs d'application peuvent être subdivisés ou élargis. Par exemple, le faire au sens large inclut le penser, le dire et le faire au sens restreint. Dire peut être élargi en signifier (par exemple, on peut signifier une chose en mots mais aussi en image, par geste, etc.). Il est également possible de mettre sur le même pied : penser, signifier, faire (au sens restreint), avoir et être.

Les propositions modales déontiques sont définies par une instance et applicables à un ou plusieurs sujets qui doivent, en principe, les respecter. Parmi ces sujets, on peut distinguer ceux qui les respectent effectivement et ceux qui les violent. On obtient pour l'essentiel une combinatoire à quatre volets. Ainsi, le bienveillant s'abstiendra des actions (au sens large) interdites et produira les actions prescrites ; le malveillant produira les actions interdites et s'interdira les actions prescrites.

L'éthique bouddhiste

Revenons au bouddhisme. Le bouddhisme, comme toute religion, propose une typologie des « bonnes » et des « mauvaises » actions. Dans le bouddhisme, les actions, au sens large (penser et parler sont aussi des actions), sont considérées comme passant par les « trois portes » : l'esprit (l'« organe » de la pensée), la parole et le corps. Ainsi on peut entretenir une pensée de haine, dire des mots agressants et frapper quelqu'un. La porte qui contrôle les deux autres est évidemment celle de l'esprit. Il est donc essentiel de contrôler son esprit. C'est l'une des raisons de pratiquer la méditation.

Selon le bouddhisme, les karmas positifs (ou blancs ou favorables) proviennent (principalement?) des dix abstentions/dix vertus (la liste qui suit est adaptée de Cornu, 2006, p. 301). Trois sont dites du corps : (1) ne pas prendre la vie/sauver des vies ; (2) ne pas voler/donner ; (3) ne pas mener une vie sexuelle déréglée/avoir une conduite chaste. Quatre sont dites de la parole : (4) ne pas mentir/dire la vérité ; (5) ne pas médire/apaiser les discordes ; (6) ne pas injurier/parler avec douceur ; (7) ne pas bavarder/réciter des *sūtras* ou des mantras. Trois sont dites de l'esprit : (8) ne pas convoiter/se réjouir du bien-être d'autrui ; (9) ne pas être malveillant/être bienveillant ; (10) ne pas entretenir de vues fausses (conceptions erronées du réel)/adopter des vues justes. Les karmas négatifs (ou noirs ou défavorables) peuvent être déduits à partir de la liste qui précède (par exemple, tuer/ne pas sauver de vies).

Le bouddhisme considère qu'il y a trois sortes de « sensations ». Les sensations « regroupent les trois types d'expérience sensibles : plaisantes, désagréables ou neutres. [...] Il y a expérience sensible quand on ressent les résultats des actions passées bonnes ou mauvaises » (Cornu, 2006, p. 39). On voit qu'il y a des actions karmiquement neutres, celles qui génèrent des sensations neutres. Le bienveillant, s'il doit choisir, préférera une action neutre à une action négative, mais une action positive à une action neutre. *Mutatis mutandis* pour le malveillant.

L'éthique dans le bouddhisme ne se trouve pas exposée uniquement dans les dix abstentions et les dix vertus. On la trouve encore, par exemple : dans l'« octuple noble sentier » (qui promeut notamment la parole juste, l'action juste et les moyens d'existence justes) ; comme l'une des « six vertus transcendantes » ; dans les règles de conduite du *vinaya* (Cornu, 2006, p.

699) pour les laïcs (5 ou 8 vœux), les moines (227, 250 ou 253 vœux, selon les écoles) et les nonnes (311, 348 ou 364 vœux).

Une typologie autour de la bienveillance

Nous sommes maintenant prêts à approfondir la bienveillance en général et dans le bouddhisme en particulier.

Pour bien comprendre le concept de bienveillance et les concepts interdéfinis avec lui, il nous faut une typologie des situations. Ce que nous appelons une situation (appelée « état » en sémiotique) est un triplet fait d'un sujet, d'un objet et d'une jonction (soit conjonction, soit disjonction) entre les deux.

Par exemple, le corbeau (sujet) est, à la fin de la fable, en disjonction (séparation) d'avec le fromage (objet) ; tandis que le renard (sujet) se retrouve en conjonction avec le fromage (objet). La situation est affectée d'une modalité de type positif/négatif (ou, en termes sémiotiques, euphorique/dysphorique) ; il en va de même pour l'objet. Mais la situation et son objet peuvent avoir des tonalités positives/négatives différentes ; par exemple, on sera heureux (situation positive) d'avoir retiré une épine (objet négatif) de son pied.

En sémiotique, le carré sémiotique permet d'articuler, de raffiner une opposition quelconque en dix classes et ainsi de nuancer les analyses par opposition. Les dix classes pour positif/négatif, ou classes thymiques, sont : (1) positif ; (2) négatif ; (3) non positif ; (4) non négatif ; (5) positif et négatif ; (6) ni positif ni négatif ; (7) positif et non négatif ; (8) négatif et non positif ; (9) positif et non positif ; (10) négatif et non négatif. En théorie, la bienveillance opère à partir de ces dix situations.

Évidemment, on peut articuler conjonction/disjonction sur un carré sémiotique et obtenir dix classes de jonctions (plus loin, nous retiendrons quatre de ces dix classes). Même chose pour le sujet/objet. Enfin, on peut articuler également sur un tel carré, non plus les traits qui, comme positif/négatif, composent la bienveillance/malveillance, mais l'opposition bienveillance/malveillance elle-même. Par exemple, la neutroveillance et l'indifférence sont des cas de ni bienveillance ni malveillance. Nous y reviendrons.

Nous sommes maintenant prêts à combiner les classes de jonctions avec les classes thymiques des objets pour produire les situations. Pour des raisons de maniabilité de la typologie, limitons-nous à quatre classes de jonctions – soit conjonction, disjonction, non-conjonction, non-disjonction – et deux classes thymique d’objet – soit positif et négatif. Nous obtenons 8 situations : 4 positives au sens large et 4 négatives au sens large.

Évidemment, le bienveillant voudra que la situation de l’être s’améliore ou, au moins, qu’elle ne se détériore pas. Il voudra donc faire advenir, se maintenir ou augmenter d’intensité les situations positives et voudra ne pas faire advenir, voudra faire disparaître ou diminuer d’intensité les situations négatives. Ce sera évidemment l’inverse pour le malveillant.

Le bouddhisme distingue ici deux formes de bienveillance : l’amour et la compassion. L’amour touche à (1) la conjonction des êtres avec des objets positifs. Nous ajouterons qu’elle touche également à (2) la non-disjonction d’avec les objets positifs. La compassion touche à (3) la disjonction (séparation) des êtres d’avec les objets négatifs. Nous ajouterons qu’elle touche également à (4) la non-conjonction des êtres avec les objets négatifs. Notre apport est donc de situer la bienveillance bouddhiste, et ses deux sous-espèces, dans une typologie générale des veillances ; nous ajoutons également deux sous-espèces de bienveillance.

Nous proposons, par symétrie, d’appeler « malveillance » ce qui englobe ce que nous appellerons, faute de mieux, « haine » et « méchanceté », mots qui prennent des sens restreints ici. La haine touche à (5) la conjonction des êtres avec des objets négatifs. Nous ajouterons qu’elle touche également à (6) la non-disjonction des êtres avec les objets négatifs. La méchanceté, quant à elle, touche à (7) la disjonction des êtres d’avec les objets positifs ou à (8) la non-conjonction des êtres avec les objets positifs.

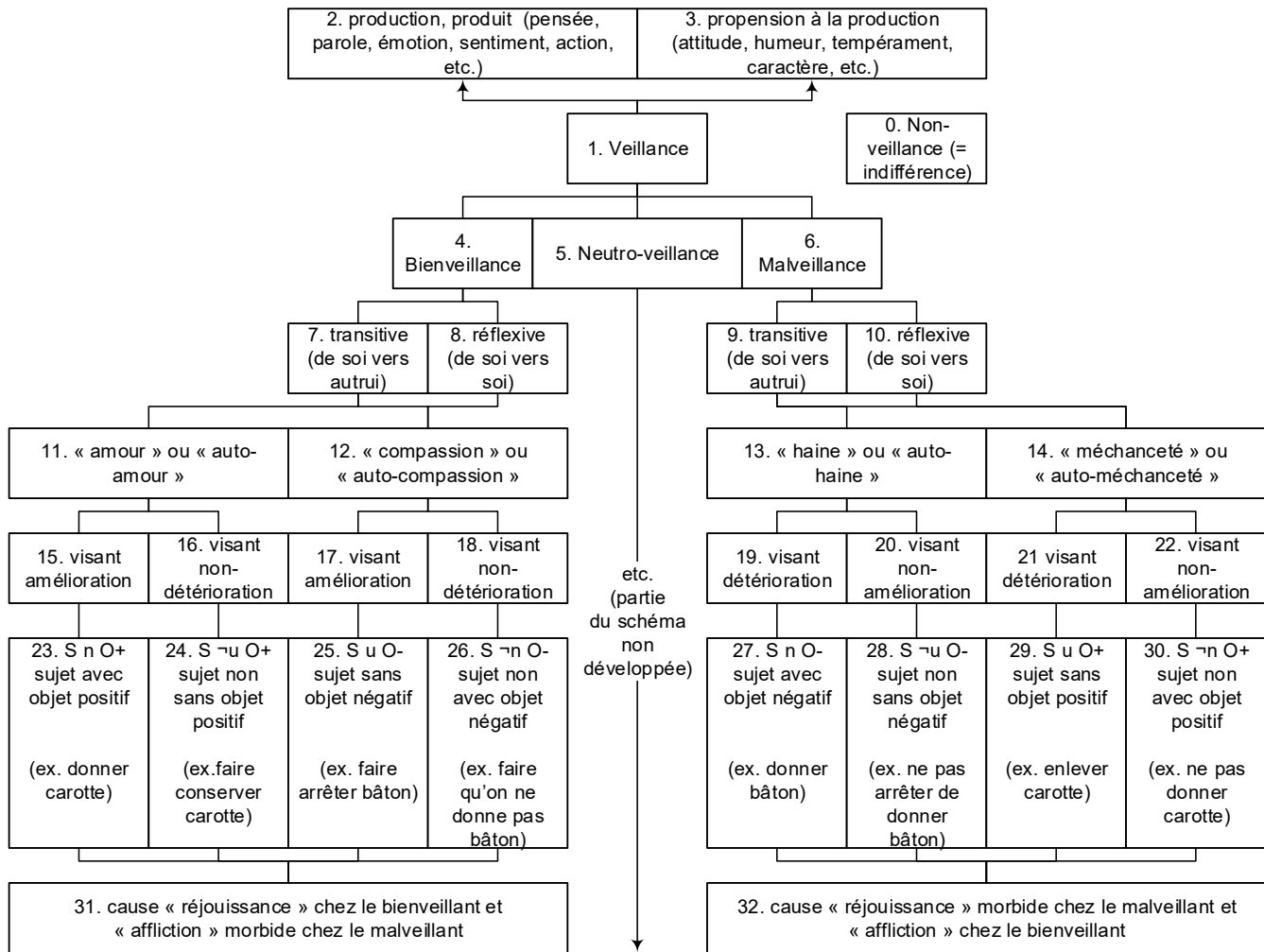
La réjouissance consiste à se réjouir quand les êtres sont dans des situations positives (1, 2, 3, 4) ; elle est alors le pendant émotionnel de l’amour qui en est le pendant actionnel. Le sémioticien, habitué (si ce n’est drogué) aux symétries voit immédiatement qu’il existe l’« affliction » ou « désolation », qui consiste à se désoler de ce que les êtres soient dans des situations négatives (5, 6, 7, 8). Évidemment, l’être malveillant ressent de la réjouissance morbide devant les situations négatives des êtres et de l’affliction morbide devant les situations positives des êtres.

Nous nous trouvons ainsi à situer et à compléter, ou du moins préciser, ce qu'on appelle dans le bouddhisme les « quatre illimités », soit la compassion, l'amour, la joie (ou réjouissance) et l'équanimité. Équanime, le bouddhiste se doit de ne pas faire de différence entre : les classes d'êtres sensibles (dieux, demi-dieux, humains, animaux, esprits avides, damnés) ; leur « distance » avec lui (ses proches/ses « lointains ») ; sa « connaissance » d'eux (« connus »/inconnus) ; la nature de sa relation avec eux (positive (amis), négative (ennemis), neutre) ; leur distance temporelle (passé, présent, futur) et spatiale. Tous souffrent, comme nous-même, et tous doivent être aidés ; la bienveillance, l'amour, la compassion ne peuvent alors qu'être inconditionnels. Dans les « quatre illimités », l'équanimité s'applique à l'amour, à la bienveillance et à la réjouissance. Mais on peut prévoir, en théorie du moins, une équanimité de la malveillance (et même de l'indifférence et de la neutroveillance). On le voit, dans le cadre des « quatre illimités », l'amour, la compassion et la réjouissance sont transcendants (on pourrait leur donner la majuscule) et dépassent leurs homologues ordinaires, homologues qui se portent exclusivement ou préférentiellement sur les proches (ou mêmes certains d'entre eux seulement). C'est ainsi, par exemple, que l'on parle de la grande compassion pour la distinguer de la compassion ordinaire, celle qui porte uniquement sur les proches. On peut évidemment en ce sens parler du grand amour, de la grande empathie, etc.

On peut distinguer encore deux bienveillances : celle, superficielle, qui vise ce que l'être désire ; celle, profonde, qui vise ce dont l'être a besoin, fût-ce sans même qu'il le sache. Par exemple, la bienveillance superficielle donnera de l'alcool à un alcoolique là où la bienveillance profonde tentera de régler le problème de l'alcoolisme. De même, la bienveillance profonde pourra volontairement produire une situation négative temporaire pour obtenir ainsi une meilleure ou plus positive situation par la suite. Par exemple, on donnera un amer médicament à un enfant malade afin de le guérir.

Le schéma qui suit résume notre typologie et introduit de nouvelles variables que nous commenterons par après.

Typologie autour de la bienveillance



Légende: S: sujet; O: objet; n: conjonction (avec); u: disjonction (sans); ¬n: non-conjonction (non avec); ¬u: non-disjonction (non sans); +: positif; -: négatif

Nous appelons « veillance », la classe de phénomènes qui englobe bienveillance, malveillance et neutroveillance. Comme nous l'avons vu, le bouddhisme distingue trois « sensations » : l'agréable, le désagréable et le neutre. On peut donc symétriquement ajouter la neutroveillance à la bienveillance et à la malveillance. Le neutroveillant vise les situations neutres (il est heureux quand les êtres sont dans des situations neutres, ni positives ni négatives). Il s'agit certes d'une catégorie bien théorique. Mais, comme on le sait, la sémiotique doit décrire non seulement ce qui est avéré mais ce qui est plausible voire simplement possible (fût-ce dans les fictions seulement). La non-veillance est une forme d'indifférence. Peu importe à l'indifférent que l'être soit dans une situation positive (en cela, il n'est pas un bienveillant), dans une situation

négative (en cela, il n'est pas un malveillant) ou dans une situation neutre (en cela, il n'est pas un neutroveillant). À proprement parler, l'indifférence n'est pas une veillance, c'est-à-dire que l'on ne « veille » pas aux situations dans lesquelles se trouvent les sujets : on les accepte, pour soi et/ou les autres, qu'elles soient positives, négatives ou neutres.

Les veillances peuvent être transitives (de soi vers autrui) ou réflexives (de soi vers soi). Ainsi, on peut alors parler d'autobienveillance, d'autocompassion, d'auto-amour, etc. Le même principe vaut pour le versant négatif de la chose : il y aura ainsi automalveillance, etc. Mais les dés semblent pipés en faveur de la bienveillance, puisque, en principe, chacun se veut du bien (même le suicidé avait voulu s'épargner la souffrance ; même le tortionnaire cherche son bonheur dans la torture ; même le masochiste cherche son plaisir dans la souffrance). Ce constat constitue même un argument pour plaider pour le caractère prépondérant chez l'humain de la bienveillance sur la malveillance. La bienveillance est déjà là, il s'agit « simplement » d'en étendre la portée aux autres et non plus la réserver à soi et d'en augmenter l'intensité. L'autobienveillance est préalable à la bienveillance : « *The fundamental point is that if you do not have the capacity to love yourself, then there is simply no basis on which to build a sense of caring toward others*¹ » (Dalaï Lama, s.d.).

Le tableau qui suit reprend et prolonge la terminologie que nous avons utilisée jusqu'ici.

¹ Nous traduisons : « Le point fondamental est que si vous n'avez pas la capacité de vous aimer, alors il n'y a tout simplement pas de base sur laquelle construire un sentiment de compassion envers les autres. »

Terminologie autour de la bienveillance

01	phénomène englobant	veillance	veillance
02	phénomène générique	bienveillance (sens large)	malveillance (sens large)
03	pensée (pensée, souhait, émotion, sentiment, etc.)	bienpensance (sens spécial)	malpensance
04	parole (texte oral ou écrit)	biendissance	maldisance
05	signifiante (image, musique, etc.)	biensignifiante	malsignifiante
06	action (sens restreint)	bienfaisance	malfaisance
07	propension (attitude, tempérament, caractère, etc.)	bienveillance (sens restreint)	malveillance (sens restreint)
08	agent	bénéfacteur ou le bienveillant	maléfacteur ou le malveillant
09	patient	bénéficiaire	maléficiaire
10	situation	bienfait (sens 1)	malfait (sens 1) (méfait)
11	contenu de la situation	amélioration ou, à défaut, non-détérioration	détérioration ou, à défaut, non-amélioration
12	jonction (avec / sans) et objet (positif / négatif)	bienfait (sens 2)	malfait (sens 2) (méfait)
13	réaction devant la bienveillance (sens large)	réjouissance (sens spécial)	affliction (morbide)
14	réaction devant la malveillance (sens large)	affliction ou résouffrance ou tristesse (sens spéciaux)	réjouissance (morbide)

Les parcours de la veillance

Terminons en esquisant un concept. On peut sans doute définir un parcours de la veillance, dont les étapes peuvent être plus ou moins rapprochées et parfois concomitantes, si ce n'est escamotées. En principe, le parcours peut être interrompu à toute étape (par exemple, par la mort du sujet bienveillant, l'impossibilité de passer à l'action, etc.). Prenons la bienveillance.

Étape 1. Le bienveillant est doté d'empathie ou l'acquiert, c'est-à-dire qu'il est capable de se mettre à la place d'un autre (nous y reviendrons). Nous sommes alors dans les modalités que nous appellerons empathiques (pouvoir-se-mettre-à-la-place).

Étape 2. Le bienveillant est affligé de la situation présente ou appelée à se produire. Nous sommes dans les modalités émotives et thymiques (ressentir-que-cela-est-négatif).

Étape 3. Le bienveillant formule le souhait que la situation s'améliore ou, à défaut, ne se dégrade pas. À cette étape, le sujet de l'action, celui qui pourrait éventuellement y faire quelque chose, demeure indéterminé. Nous sommes dans les modalités optatives (souhaiter-que-cela-soit).

Étape 4. Le sujet s'identifie comme le sujet ou l'un des sujets qui pourraient y faire quelque chose et il veut et/ou il doit y faire quelque chose. Nous sommes dans les modalités volitives (vouloir-faire-que-cela-soit) et/ou déontiques (devoir-faire-que-cela-soit).

Étape 5. Le sujet prend la résolution de passer à l'action. Nous sommes dans les modalités que nous appellerons résolutives (être-résolu-à-faire-que-cela-soit), modalités qui sont légèrement différentes des modalités volitives.

Étape 6. Le sujet tente de produire l'action bienveillante. Nous sommes dans les modalités factitives (faire-que-cela-soit).

Étape 7. Si l'action réussit, le bienveillant se réjouit (ressentir-que-cela-est-positif) ; si l'action échoue, le bienveillant est affligé (ressentir-que-cela-est-négatif). À cette étape, nous retournons dans les modalités émotives et thymiques du début. En cas d'échec, le bienveillant pourra éventuellement retenter l'action de la même manière ou, par rétroaction, avec des ajustements.

Le tableau qui suit présente les étapes du parcours de la bienveillance.

Étapes du parcours de la bienveillance

N°	ÉTAPE	TYPE DE MODALITÉS	PROPOSITION MODALE
01	empathie	empathiques	pouvoir-se-mettre-à-la-place
02	affliction par rapport à la situation	émotives et thymiques	ressentir-que-cela-est-négatif
03	souhait positif	optatives	souhaiter-que-cela-soit
04	auto-identification comme sujet possible de l'action	volitives déontiques	vouloir-faire-que-cela-soit devoir-faire-que-cela-soit
05	résolution d'agir	résolutives	être-résolu-à-faire-que-cela-soit
06	action bienveillante tentée	factitives	faire-que-cela-soit
07	réjouissance devant le succès de l'action	émotives et thymiques	ressentir-que-cela-est-positif

Quelques remarques. L'émotion source de la bienveillance est l'affliction et l'émotion cible en est la réjouissance. On pourrait en conclure que l'action du bienveillant est égocentrée, puisqu'il voudrait se départir de l'émotion négative de l'affliction et ressentir l'émotion positive de la réjouissance. D'ailleurs, pour certains, la véritable bienveillance exclut toute rétribution positive (par exemple, en se débarrassant de l'émotion négative et/ou en obtenant l'émotion positive). Matthieu Ricard (2013) ne partage pas cette position : certes, le bienveillant peut obtenir un bienfait personnel de sa bienveillance, mais sa motivation ne réside pas dans cette obtention. Son objectif est entièrement centré sur autrui. Il y a des degrés dans l'affliction et le mot est bien imparfait pour dénommer le concept visé. Par exemple, c'est une chose de « s'affliger » qu'un être près de l'éveil ne l'ait pas encore atteint ; c'en est une autre de s'affliger pour un être qui sera constamment torturé dans le pire enfer de la cosmologie tibétaine pendant des millénaires. L'affliction, au sens où nous entendons ce mot ici, est une émotion à la fois négative – on souffre – et positive – le cœur s'ouvre et vibre.

Le bienveillant peut agir même si le succès n'est pas assuré, voire même s'il le sait impossible (un homme se jette à l'eau pour sauver un proche de la noyade alors qu'il ne sait pas nager) ; ces cas touchent les modalités transformatives ou ontiques (cela-peut-changer/cela-ne-peut-changer ; cela-est-possible/cela est impossible).

L'empathie est au départ du parcours de la bienveillance. Elle est la condition nécessaire et suffisante – aussi bien dire qu'elle est la cause – pour qu'un parcours de la bienveillance s'instaure (ce qui ne veut pas dire que ce parcours sera complété). En effet, c'est elle qui permet l'affliction. Le mot « empathie » prend alors, comme composante du parcours de bienveillance, un sens restreint. En effet, il s'agit alors de l'aptitude et/ou de l'effort visant à se placer dans l'esprit (représentations, émotions, souffrance mentale, etc.) et le corps (perceptions, douleurs physiques, etc.) d'un autre, que ce soit au présent, au passé (par exemple, pour les mauvaises expériences de l'enfance du sujet) ou au futur (pour l'amélioration possible que l'empathique pourrait apporter au sujet). La définition est ici sans égard au type de contenus, thymiques ou autres, avec lequel cette empathie met en contact chez l'autre et donc sans égard aux éventuelles actions à entreprendre au bénéfice de l'autre. L'empathie, même dans ce sens restreint, a une portée plus large que la seule reconnaissance de ce qui est une situation positive ou une situation négative pour la personne dont on chausse l'esprit et le corps. En effet, c'est aussi l'empathie qui permet de comprendre comment pense la personne, de « voir » ses représentations mentales, etc. Appelons « anempathie » l'incapacité totale ou partielle de se mettre à la place de l'autre ; c'est elle qui, sous trois sous-espèces respectives, est à la source de l'indifférence, de la neutroveillance et de la malveillance.

RÉFÉRENCES

Cornu, P. (2006). *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil.

Dalai Lama (s.d.). « Verse 1 », « Training the mind », *His Holiness the 14th Dalai Lama of Tibet*, [en ligne]. <http://www.dalailama.com/teachings/training-the-mind/verse-1> (Page consultée le 11 novembre 2014).

Greimas, A. J. et J. Courtés (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette Université.

Hébert, L. (2011a). « Sémiotique et bouddhisme. Carré sémiotique et tétralemme (*catuskoti*) », dans Hébert, L. et Guillemette, L. (dir.). *Performances et objets culturels*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 103-128.

Hébert, L. (2011b) (dir.). *Sémiotique et bouddhisme*, *Protée*, 39, 2, automne.

Hébert, L. (2011c). « Sémiotique et bouddhisme : quelques repères », dans L. Hébert (dir.), *Sémiotique et bouddhisme*, *Protée*, 39, 2, p. 5-8.

Hébert, L. (2011d). « Opérations de transformation dans l'iconographie du bouddhisme tibétain », dans L. Hébert (dir.), *Sémiotique et bouddhisme*, *Protée*, vol. 39, n° 2, p. 81-94.

Hébert, L. (2011e). « Les opérations de transformation » [version augmentée de Hébert 2011d], dans Louis Hébert (dir.), *Signo*, [en ligne]. <http://www.signosemio.com/operations-de-transformation.asp>.

Hébert, L. (2012-). *Dictionnaire de sémiotique générale*, dans Louis Hébert (dir.), dans *Signo*, [en ligne]. <http://www.signosemio.com/documents/dictionnaire-semiotique-generale.pdf>

Hébert, L. (à paraître a). « Becoming a Buddha: a Semiotic Analysis of Visualisations in Tibetan Buddhism », dans A. S. Kohav (dir.), *Mysticism and Meaning: Philosophy, Semiotics, Historical, and Linguistic-Literary Approaches*, New York, Oxford University Press.

Hébert, L. (à paraître b). « Sémiotique du *nirvāṇa*. Le salut dans le bouddhisme », dans T. Broden et S. Walsh Matthews, *Greimas* [titre de travail], *Semiotica*.

Hébert, L. (à paraître c). « Devenir un bouddha : analyse sémiotique des visualisations dans le bouddhisme tibétain ».

Ricard, M. (2013). *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*, Paris, Nil.

Dans la peau des autres : de l'imagination narrative à l'imagination morale

Kateri Lemmens
Professeure au Département des lettres et humanités
Université du Québec à Rimouski

« [Pour répondre à la question de la douleur, les Grecs] ont inventé le théâtre, la philosophie, la démocratie. C'est pour le moins une manière étonnante de tenter de résoudre la souffrance au cœur des humains. Or, si l'on se penche sur le surgissement de ces trois manières de vivre le monde que sont le théâtre, la philosophie et la démocratie, on réalise que le mot, le fait de parler, d'émettre des sons articulés porteurs de sens et de sensualité, les rassemble. Les trois ont en commun la nécessité pour un humain de laisser la parole à un autre humain ; non seulement de la lui laisser, mais de la lui donner avec la possibilité, pour ne pas dire la promesse, de le laisser aller jusqu'au bout de sa (pensée, réplique, pouvoir) sans être interrompu avec la confiance que l'autre à son tour, une fois achevée sa (pensée, réplique, pouvoir) saura nous céder la parole. »

Wajdi Mouawad ¹

Dans la peau des autres

C'est l'une des plus fascinantes expressions de la langue française. Littéralement, elle représente un fantasme impossible ou une imagerie atroce à mi-chemin entre l'excoriation et le jeu de rôle de Peau d'âne. Pour le locuteur francophone, elle désigne plus naturellement cette capacité imaginative qui permet de se mettre à la place d'un autre et de changer de perspective. Il existe en anglais une formule tout aussi colorée qui invite à changer, imaginativement, de rôle et de regard : *put yourself in my shoes* (*mets-toi dans mes souliers*). S'il te plaît, quitte tes souliers (perspectives, habitudes perceptives, préjugés, construits culturels ou sociaux, partis pris

¹ Mouawad, W. (2012). « Mot du metteur en scène », *Des Femmes*, [n.p.].

idéologiques ou même moraux) et mets-toi dans les miens. On dit aussi : essaie de te mettre à ma place. Essaie de comprendre ce que je vis, ce que j'ai fait, ce qui m'est arrivé. Ne me juge pas avant de m'avoir écouté parce que nous sommes différents. C'est un petit jeu de simulation auquel se prêtent régulièrement les acteurs et les écrivains, les spectateurs et les lecteurs. Accepte d'être changé, transformé par notre différence, par l'autre visage de la vérité comme j'accepte moi aussi d'être bouleversé.

Écrivaine, lectrice, passionnée de théâtre et de cinéma, la question me fascine. Depuis quelques années, plusieurs œuvres ont, à leur manière, attiré mon attention sur ce phénomène et sur les modalités de ses manifestations : le film *La Vie des autres* de Florian Henckel von Donnersmarck (2006) dont le propos touche à la possibilité de l'identification, de l'empathie, du changement de perspective et de l'altruisme en contexte totalitaire ; *L'espèce fabulatrice*, de Nancy Huston, paru en 2008, qui nous pousse à reconnaître le caractère fictionnel de nos conceptions identitaires (individuelles et politiques) et qui souligne que l'accès à une grande diversité de *bonnes fictions* est essentiel au développement de l'empathie et d'une identification qui ne soient pas dirigées contre l'autre mais au contraire cultivent notre humanité, notre tolérance et notre altruisme ; et la réflexion de la philosophe américaine Martha Craven Nussbaum, qui défend l'importance des émotions et la connaissance spécifique que la littérature apporte à la réflexion et à la délibération éthique.

Ces trois grandes œuvres ont contribué à nourrir mon interrogation fondamentale, irrésolue, inlassable sur les rapports entre la littérature, la création littéraire et l'éthique. Prenant en compte la nature de notre existence, sa précarité, sa fragilité, ses limites physiques et temporelles, comment trouver la vie « bonne », la vie juste, la vie réussie (au sens grec, disons, la vie « accomplie ») ? Quels types de discours peuvent nous aider à nous diriger dans le long processus délibératif et hésitant d'une vie donnée une seule fois et irréversible (où l'horizon de chaque vie doit être choisi sans possibilité de revenir en arrière) ? La littérature peut-elle contribuer à nous rendre plus sages, plus humains, plus heureux, au sens « grec » du terme, au sens de l'*eudaimonia*, c'est-à-dire d'un bonheur dans la vérité, d'un accomplissement de ses possibilités ? Et la littérature peut-elle arriver à cela sans nécessairement proposer des œuvres modèles, sans professer une vision tranchée du bien et du mal et de la conduite exemplaire (mais

sans se complaire non plus dans l'apologie de la transgression) ? Bref, où et comment se dessinent les nouveaux lieux de rencontre entre l'éthique et la littérature (écrite, lue et étudiée) ?

Mes fils d'Ariane²

Plus j'avance dans ces réflexions, plus il me semble que les cantonnements disciplinaires nuisent à l'exploration de cette problématique. C'est donc en *tendant* de conjuguer plusieurs dimensions de la recherche (neurosciences, psychologie cognitive, philosophie, études littéraires et littérature), et ici de façon encore un peu préliminaire, que je tente de répondre à la question : est-ce que la littérature peut contribuer à notre vie morale, à notre vie éthique ?

La querelle entre la littérature (en gros, le discours de la fiction, des sentiments, des images et de l'emportement) et la philosophie (en gros, le discours de la raison, de la logique, de la délibération rationnelle) ne date pas d'hier et c'est en raison de la force d'impact de la littérature, de sa capacité d'ébranlement, que Platon souhaitait expulser les conteurs d'histoires et les poètes de sa Cité idéale. Comme l'écrit Nussbaum, on peut soit reconnaître que les émotions sont importantes pour la vie ou, inversement, s'y objecter (jusque dans la forme d'écriture choisie) parce que les émotions ne peuvent être maîtrisées et parce qu'ainsi, elles nous ramènent au « caractère fini et non entièrement contrôlé de la vie humaine » (Nussbaum, 2010a, p. 72). D'où cette alternative : si la poésie ou la fiction ou le théâtre sont si puissants, s'ils nous ébranlent tant, doit-on, pour le bien commun, les exclure ou les asservir ? D'où cette interrogation : pour engendrer la vertu, l'action bonne ou bienveillante, pour éduquer, l'œuvre ne peut-elle être qu'exemplaire ?

Ainsi, disons, très grossièrement, et on pourrait discuter sans fin le détail de cette proposition, qu'on trouve, d'un côté, la réflexion philosophique sur l'éthique et la morale, s'édifiant sur l'idée de l'autonomie du sujet, sur ses facultés réflexives et sur sa distanciation face aux émotions (notamment, les émotions littéraires) et de l'autre, les lettres, tiraillées entre l'autonomie esthétique (avec Kant, le beau et le bien se scindant) et une exemplarité soumise aux plus grandes suspensions. Comme si, d'une part, on hésitait à recourir à la littérature, art du particulier, de la variation imaginaire et de l'incertain, dans la réflexion éthique et que, d'autre

² J'explore ces questions depuis plusieurs années déjà, à l'occasion de différentes occasions de réflexion, en tissant une sorte de toile d'araignée autour de la problématique « Pourquoi lire ? Pourquoi écrire ? ». Ainsi, plusieurs de mes articles (énumérés dans la bibliographie) pourront compléter le travail esquissé ici.

part, malgré les élans de nombreux créateurs, on se méfiait de la présence de la réflexion éthique dans la littérature, comme si elle devait menacer l'autonomie esthétique de l'œuvre, la diriger, lui peser. Et, on le sait, on ne compte plus les œuvres moralement problématiques qui connaissent des succès critiques phénoménaux, des œuvres mettant en scène et glorifiant, même de façon ironique, le plus sordide et le plus hideux de ce qu'il nous est possible d'être (je pense, tout particulièrement, à une œuvre comme *American Psycho*, de Bret Easton Ellis).

a. Du côté du discours philosophique

Il y a dans le discours philosophique contemporain toute une lignée de penseurs qui se sont intéressés à la question de la narrativité, au rôle significatif que cette dernière joue dans la constitution de notre identité et donc, de son caractère constitutif au cœur de notre vie morale – là où il s'agit de savoir « comment dois-je vivre ? » ou encore « que m'est-il permis d'espérer ? » comme le veut la fameuse formule de Kant. Nussbaum a inscrit ce rapprochement entre la littérature et l'éthique au cœur de son travail. Depuis sa grande œuvre *The Fragility of Goodness: Luck And Ethics in Greek Philosophy and Tragedy* (1986) jusqu'à son récent *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* (2013), elle défend l'apport de la littérature et des émotions littéraires dans le processus éthique et la vie politique. Comme le synthétise Enrica Zanin (2012), pour Nussbaum, la littérature permet d'appréhender les problèmes éthiques dans leur « complexité » (le roman présente la complexité de la vie, l'importance des événements et des circonstances, l'impact de la surprise et de la chance, la difficulté de mesurer et de comparer des valeurs significatives) et dans leur « singularité » (la fiction raconte une vie et non pas la vie en général), grâce au mode narratif et par sa capacité, notamment à l'aide du style, d'exprimer et de partager des émotions (l'amour, par exemple). Autre chose significative, selon Nussbaum, la lecture nous permet un mode de connaissance particulier : elle permet l'identification tout en maintenant la distance (la conscience de soi) et pousse systématiquement à l'interrogation et à l'interprétation. Ainsi, à la question « comment dois-je vivre ? », les romans nous proposent toujours des réponses particulières : ils nous présentent chaque fois « une vie », comme dirait Dominique Rabaté (2010), le « sens d'une vie » et non pas le sens de *la* vie. Des réponses

souvent plurielles (différents choix de vies sont possibles et présentés dans les romans), laissant le lecteur délibérer au sujet de sa propre vie et du sens qu'il doit lui donner³.

- b. Du côté des neurosciences, des recherches sur l'empathie et sur la psychologie de la fiction ⁴

L'argumentation de Nussbaum trouve un écho particulièrement pertinent du côté des neurosciences (notamment, en ce qui concerne l'exploration du rôle des émotions dans la prise de décision éthique et dans le comportement altruiste) et des recherches actuelles sur la psychologie de la fiction. En premier lieu, il apparaît indéniable que les recherches sur les neurones miroirs nous ont éclairés sur le phénomène de l'empathie, cette « capacité de se mettre à la place de l'autre pour comprendre ses sentiments et ses émotions » (Decety, 2004, p. 53) qui « nous rend si profondément humain » et que l'on trouve « à la source du raisonnement social et des comportements moraux » (*idem*, p. 54)⁵. Or, si la notion d'empathie se trouve au cœur de plusieurs recherches récentes, notamment, sur les questions éthiques et comportementales, elle demeure problématique, voire confuse, du fait qu'on semble vouloir l'apprêter à toutes les sauces, un peu comme la recette miracle que l'on cherchait depuis longtemps sans jamais les trouver.

Récemment, Jean Decety et Jason M. Cowell (2014a et 2014b) ont souligné que la multiplication des recherches sur l'empathie a engendré beaucoup de confusion autour de l'empathie, à la fois lorsque vient le moment de comprendre ce dont il s'agit et lorsqu'il s'agit d'examiner le rôle de ses différentes composantes en relation avec l'éthique et la morale. Certaines dimensions de l'empathie nous pousseraient à agir de façon partielle (par exemple, en faveur des membres du groupe et au détriment de tout souci altruiste), alors que d'autres nous inciteraient à agir de manière altruiste et *prosociale*, sans distinction pour les individus. Decety et Cowell ont appelé les chercheurs travaillant sur la question à bien distinguer les composantes et

³ Voir Nussbaum, M. C. (1990 [2010a]). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* et Zanin, E. (2012). « Lire pour apprendre à aimer : la littérature comme philosophie morale ».

⁴ L'essentiel de mon propos sur la psychologie de la fiction s'articule à partir des travaux dirigés par Keith Oatley, Raymond Mar et leurs collaborateurs. Ces chercheurs sont affiliés au grand réseau *International Society for Empirical Research on Literature* (IGEL) et au journal qui lui associé *Scientific Study of Literature* (voir <http://www.onfiction.ca>).

⁵ Voir Vilayanur, R. S. (2010). *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, Gallese, V. (2001). « The "shared manifold" hypothesis: From mirror neurons to empathy » et Gallese, V. et Goldman, A. I. (1998). « Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading ».

les niveaux de l'empathie (contagion émotionnelle, résonnance affective, souci empathique, empathie cognitive et changement de perspective affectif), tout en soulignant que les régions du cerveau qui sont en lien avec l'action morale ne sont pas exclusivement dédiées à l'activité éthique ou morale, puisque ce sont des zones partagées avec différents autres processus cognitifs. Ces deux chercheurs insistent sur le fait que certaines dimensions de l'empathie vont engendrer des comportements altruistes alors que d'autres vont plutôt encourager des comportements favorisant les proches et les membres du groupe au détriment d'autrui ou sans que les décisions prennent en considération les conséquences que certains actes peuvent avoir sur l'humanité⁶. De son côté, Serge Tisseron (2011) nous rappelle que les liens entre l'empathie et l'éthique remontent aux origines mêmes de l'empathie en nous : « l'exceptionnelle prématurité du bébé humain et la longue dépendance qui en résulte ». Être réceptif à la mère, d'abord, et aux proches ensuite, se protéger de sa vulnérabilité, implique que l'on utilise aussi l'empathie cognitive pour « éviter d'être contrôlé par autrui » et pour « tenter de le contrôler ». Comme le souligne Serge Tisseron, tout ce qui accroît notre insécurité « favorise la tendance à réduire [notre] capacité d'empathie ». Pour limiter notre empathie, on se place en retrait émotionnel. Or, selon lui, il est possible d'éduquer nos enfants à l'empathie, notamment par des jeux qui leur apprennent à se mettre à la place de l'autre dans chacune des postures d'une situation agressive, afin de pouvoir prendre du recul.

L'hypothèse empathie-altruisme

L'hypothèse empathie-altruisme suppose que lorsque les humains ressentent de l'empathie ou du souci pour les autres, ils soient capables d'actes vraiment altruistes (Slote, 2014, p. 221). Si certains chercheurs pensent qu'il n'existe pas de liens entre l'empathie et les comportements altruistes ou *prosociaux*, plusieurs recherches en psychologie de l'évolution, en psychologie cognitive et en neurosciences semblent montrer des liens assez nets entre ces deux dimensions⁷. Une recherche dirigée par Marco Zanon, Giovanni Novembre et plusieurs autres

⁶ Pour les nuances qu'il m'est impossible d'approfondir de façon satisfaisante ici, je renvoie le lecteur aux deux articles suivants : Decety, J. et Cowell, J. M. (2014b). « The complex relation between morality and empathy » et Decety, J. et Cowell, J. M. (2014a). « Friends or Foes : Is Empathy Necessary for Moral Behavior ? ». J'y reviendrai ultérieurement.

⁷ Michael Slote fait référence aux travaux de C. Daniel Batson, dont les expériences tendent à montrer qu'il y a corrélation entre l'empathie (une émotion orientée vers les autres motivée par et en conformité avec le besoin et le bien-être d'un être humain en besoin) et des réponses altruistes et désintéressées. (Voir Slote, 2014, p. 221 et Batson, 2011).

chercheurs (Zanon *et al.*, 2014) a étudié, grâce une simulation immersive avancée, les circuits cérébraux activés par deux types de comportements : égoïste et altruiste. Lors de l'observation de comportements égoïstes, c'était tout particulièrement le *réseau de salience* (ou SAR : système d'activation réticulaire) qui s'activait. Or, cette activation pourrait, en fait, avoir comme effet d'augmenter la « visibilité » et l'impression de danger d'une situation et mener à une conduite plus égoïste. Les comportements altruistes, de leur côté, se caractérisaient par une plus grande activation des zones du cerveau « que la littérature scientifique associe à la capacité d'adopter la perspective ou le point de vue d'une autre personne ». Cette étude, axée sur l'examen de l'activation des zones cérébrales lors de comportements altruistes et égoïstes, montrerait donc qu'il existe bel et bien un lien entre l'empathie et le fait « d'agir en faveur des autres ».

Empathie, théorie de l'esprit, mentalisation, altruisme et littérature⁸

Des recherches comme celles évoquées précédemment s'avèrent particulièrement pertinentes lorsqu'on s'intéresse, en parallèle, à ce que fait *effectivement* la littérature. Suivant la littérature scientifique écrite à ce sujet, la littérature est une simulation où l'on est appelé à comprendre et à prédire les états mentaux de l'autre et où nous utilisons notre esprit pour *composer* l'autre en nous⁹. Ainsi, on entre en immersion dans les fictions et celles-ci activent les mécanismes neuronaux associés à l'empathie. La simulation, l'immersion, l'identification, l'empathie narrative et leurs liens avec nos perceptions et nos comportements constituent les principaux objets des recherches sur la psychologie de la fiction¹⁰, notamment celles menées par Oatley, Mar et Peterson (2009), qui tendent à démontrer que la lecture de fiction narrative aurait une incidence sur notre capacité de nous mettre à la place d'autrui (empathie, changement de perspective, mentalisation et théorie de l'esprit) et un effet positif sur notre vie sociale¹¹.

⁸ Je développe ici certains propos que j'ai esquissés dans mon article « La fiction et nous : une éducation sentimentale et cognitive » paru dans le journal *Le Mouton Noir* en décembre 2012.

⁹ Voir Langdon, R. et Mackenzie, C. (dir.) (2011). *Emotions, Imagination, and Moral Reasoning*, p. 178.

¹⁰ Voir Oatley, K. (2011). « In the Minds of Others » et l'ensemble des recherches de *OnFiction* menées par Oatley que tente de cerner ces paragraphes.

¹¹ Je résume et synthétise ici rapidement l'essentiel des recherches de Oatley et Mar, particulièrement, Oatley, Mar et Peterson (2009). Il est à noter que Suzanne Keen s'objectait de façon virulente à cette hypothèse dans *Empathy and The Novel* (2007) et qu'elle y est revenue de façon beaucoup moins corrosive en 2012 dans son article « Novel Reader and the Empathetic Angel of our Nature ». Voir aussi la discussion initiée à ce sujet par Miryam Leclerc dans son mémoire de maîtrise autour de cette question (*Les discours sur l'empathie et la possibilité de fondement éthique de l'empathie dans les essais contemporains sur le roman*, UQAR, 2013).

Ce qui m'intéresse, c'est que les recherches menées par Oatley (2009-2014) rejoignent *de facto* les postulats de Nussbaum (1986-2013) : la lecture de fiction narrative renforce nos capacités sociales et peut même nous transformer. Elle constituerait, en cela, un événement au sens proprement gadamérien du terme : après une véritable rencontre avec une œuvre d'art littéraire, nous sommes changés, transformés, nous ne sommes pas indemnes (ou comme le formulerait encore Jan Patočka, nous sommes ébranlés). Les recherches d'Oatley montrent que la lecture d'œuvres de fiction contribue à élaborer notre conception de ce qui est humain ou « humanisé » (*human-like*) : une dimension fondamentale de la délibération éthique. C'est que la principale caractéristique de la fiction n'est pas d'être « construite », mais d'être « à propos de ce qui est humain » (Oatley, 2011) et de nous entraîner à comprendre ce qui est proprement humain. Suivant Oatley, si lire des essais en économie permet de développer des capacités en ce domaine, lire de la fiction renforcerait nos capacités de lecture empathique des autres et de leurs émotions. De plus, les recherches en psychologie de la fiction menées par Oatley, Mar et les démontreraient que les lecteurs de fictions aurait une « théorie de l'esprit »¹² accrue et que les écrivains obtiendraient des résultats supérieurs dans les tests mesurant l'empathie¹³.

La réussite même de la fiction, pour Oatley, tient à la connexion émotionnelle que nous établissons avec le personnage. Elle relève donc d'un processus empathique, d'une atteinte intérieure où l'on cesse de n'être *que soi*, où l'on cesse d'être emprisonné *dans notre peau* ou *dans nos petits souliers*. La lecture de la fiction engendre, dès lors, un processus miroir : pendant qu'on lit de la fiction, notre cerveau en devient le miroir. Certaines zones vont s'activer en nous exactement comme si on était en train de faire l'action. Ainsi, au moment où Marcel trempe sa madeleine dans sa tasse de thé, s'activent dans le cerveau du lecteur les aires des cortex

¹² Voir, notamment, Oatley, K. (2009). « Changing Our Minds ».

¹³ « [Marjorie] Taylor found that the fiction writers as a group scored higher than the general population empathy (361). Using Davis's Interpersonal Reactivity Index (IRI), a frequently used empathy scale, Taylor measured her subjects' tendency to fantasize, to feel empathic concern for others, to experience personal distress in the face of others' suffering, and to engage in perspective-taking (369–70). Both men and women in her sample of fiction writers scored significantly higher than Davis's reported norms for the general population, with females scoring higher in all four areas than males. Fiction writers of both genders stood out on all four subscales of Davis's IRI, but they were particularly off the charts for fantasy and perspective taking. Taylor speculates that “these two subscales tap the components of empathy that seem most conceptually related to IIA and might be seen as ‘grown-up’ versions of variables associated with children who have imaginary companions (pretend play and theory of mind skills)” (377) » (Keen, 2006, p. 221). Mais Keen se demande si cela prouve l'existence d'un lien entre l'écriture de fiction et le développement de l'empathie puisqu'il se pourrait simplement que les écrivains soient disposés de façon innée à être plus empathiques et cela même avant d'écrire de la fiction.

prémoteur (planification motrice) et de la somatosensitivité (du cortex sensomoteur, celui qui procure la sensation du corps), un peu comme s'il posait ce geste lui-même.

Les nombreuses et fascinantes études présentées par Oatley et Mar montrent bien que la lecture de fiction engendre un « noyau de connections mentales » qui nous permet de comprendre les autres *dans la vie comme dans la fiction*. Quand nous lisons, nous adoptons le point de vue de l'autre et nous apprenons, par la lecture, à comprendre et à interpréter l'autre. Cela a automatiquement pour effet de développer notre théorie de l'esprit, ce que les chercheurs désignent comme capacité à interpréter l'état mental d'une autre personne. Or d'autres études récentes viennent corroborer les recherches d'Oatley, notamment celle de David Comer Kidd et d'Emanuele Castano (2013), qui suggère que la lecture de fiction vraiment littéraire, plutôt que d'autres genres (de l'essai par exemple, des fictions populaires ou rien du tout), permet d'augmenter temporairement la capacité d'identifier et de comprendre les états mentaux subjectifs, affectifs et cognitifs des autres et, ainsi, que notre théorie de l'esprit est influencée par notre contact avec les œuvres d'art. Une étude publiée par P. Matthijs Bal et Martijn Veltkamp (2013) va aussi dans ce sens. En partant de la théorie de la *transportation* (la *transportation* représentant le niveau d'engagement du lecteur dans la fiction), les deux chercheurs ont étudié la corrélation entre le niveau d'empathie et la lecture de fiction. Bal et Veltkamp ont observé des changements dans la manifestation de l'empathie des personnes qui avaient lu une fiction si elles avaient été « transportées » *émotionnellement* par la fiction qu'elles avaient lue. Plus la transportation émotionnelle était grande, plus le niveau d'empathie s'élevait (ce qui n'était pas le cas pour les personnes qui avaient lu des essais, par exemple). Même chose du côté de l'équipe de Dan R. Johnson qui a étudié les changements d'empathie et le changement de regard que posaient les lecteurs d'une fiction non-stéréotypée sur une femme musulmane. La lecture de ce texte nuancé, en effet, diminuait par la suite les jugements liés à la race et aux origines ethniques (Johnson *et al.*, 2014)¹⁴.

Ainsi, sans ressentir directement les émotions du personnage (bien sûr, en lisant, je demeure conscient que ce n'est pas ma douleur, ma peine, mon désir), nous ressentons nos émotions comme une réponse aux émotions du personnage (peine, douleur, désir). Or, Oatley

¹⁴ Voir aussi Oatley, K. (2014). « Empathy and Fiction. Empathy from Reading a Story Prompts Helping Another Person ».

suggère dans un autre article, rejoignant en cela le point de vue et le propos de Nussbaum, que la littérature nous permet non seulement « de faire l'apprentissage [cognitif] des émotions », mais qu'elle nous permet aussi d'en faire l'expérience « dans une forme à partir de laquelle elles sont clarifiées et mieux comprises » (Oatley, 1999).

Finalement, suivant toujours Oatley, et rejoignant en cela le travail de Kidd et de Castano (2013), les qualités artistiques d'une œuvre contribuent *aussi* à l'accomplissement de l'individu puisque les lecteurs d'œuvres de grande littérature découvrent davantage de nouvelles avenues de pensées que les lecteurs d'œuvres aux mêmes « contenus » mais de moins grande « qualité » esthétique (par exemple, ceux qui lisaient la vraie nouvelle de Tchekhov voyaient davantage leurs perspectives se modifier que les lecteurs qui en lisaient une copie réécrite afin de la dénuier de ses qualités proprement littéraires ¹⁵). L'exigence même de l'œuvre littéraire, l'interprétation qu'elle va exiger du lecteur, permet non seulement aux émotions de se transformer, « *elle transforme aussi le lecteur* » (Oatley, 1999).

Du côté de la littérature

Si les recherches en neurosciences et en psychologie cognitive nous offrent d'intéressantes avenues de réflexions, il demeure essentiel de rappeler que plusieurs œuvres de la littérature moderne et contemporaine nous font, elles aussi, signe vers le potentiel de la fiction de générer de l'empathie et de susciter des actions altruistes et des comportements *prosociaux*. Si on trouve ce type de pensée ou de propos dans les essais ou les discours de plusieurs écrivains, c'est aussi dans l'exigence même de leurs œuvres de fiction, en repoussant les limites de la narrativité, notamment en y multipliant les perspectives et voix narratives, que plusieurs écrivains me semblent nous indiquer le désir ou la possibilité de sortir de soi pour adopter la perspective d'autrui et cela sans impliquer nécessairement une exemplarité morale. En faisant de leurs fictions des œuvres où sont repoussées les limites de la connaissance que nous avons habituellement du monde, celle qui provient de notre petite boîte fermée, de la cellule qui nous sert d'esprit depuis que nous sommes nés, comme le soulignant David Foster Wallace dans son fameux discours de graduation du Kenyon College, plusieurs écrivains réussissent la prouesse d'engendrer des changements de perspective sans jamais nous parler théoriquement d'empathie.

¹⁵ Voir, notamment, Djikic, M. *et al.* (2009). « On Being Moved by Art: How Reading Fiction Transforms the Self » et Paul, A. M. (2012). « Your Brain on Fiction ».

Ces œuvres qui accomplissent le tour de force de nous « mettre dans la peau des autres », dans les souliers des autres, ces œuvres qui nous rappellent la complexité éthique que constituent une vie et ses choix – la difficulté de la saisie intellectuelle, le caractère délibératif, incertain, hasardeux de notre existence, le rôle singulier que jouent les expériences qui surgissent au cœur de nos vies, la place que peuvent y occuper l’amour et l’amitié. Et cela n’a pas échappé à ceux qui étudient la littérature : il s’agit peut-être bien du « moyen le plus approprié pour exprimer, sans les falsifier, l’indétermination et la complexité qui caractérisent la vie morale » (Bouveresse, dans Rabaté, 2010, p. 19).

Ainsi, de Virginia Woolf à Jonathan Franzen, en passant par William Faulkner, Stig Dagerman, Milan Kundera, Nancy Huston ou encore David Foster Wallace, tout un pan de la littérature contemporaine nous montre qu’il est possible d’intégrer, dans l’espace romanesque, une pluralité de voix et que cette intégration même pourrait bien représenter l’une des grandes contributions du roman à l’aventure qui consiste à chercher plus de sens et plus de sagesse. En adoptant une posture polyvocale, polyphonique, le roman permet une relativisation des discours, une résistance (ni cynique ni exemplaire) face aux discours unilatéraux ou totalitaires. C’est omniprésent chez Nancy Huston – qui a, dans *L’espèce fabulatrice* et dans plusieurs autres écrits récents, réaffirmé le rôle essentiel de la fiction comme permettant de prendre une distance par rapport à des discours polarisants et manichéens : grâce à l’empathie et à l’identification induites par l’activité romanesque, advient un élargissement humanisant de notre capacité de penser. On peut s’identifier et ressentir de l’empathie pour des gens qui ne nous ressemblent pas, prendre une distance par rapport au terreau identitaire et idéologique, et penser à l’autre, à la place de l’autre, une capacité qui est déterminante dans le processus éthique. L’élargissement de la pensée induit par le roman sera d’autant plus fort dans la mesure où il nous sera possible de lire des fictions distinctes, différentes, divergentes ; des fictions appartenant à une multitude d’horizons. La littérature devient, à ce moment, le jeu par lequel se produit une variation où l’imagination exerce sa capacité à se mettre à la place d’autrui. Un exercice qui pourra, éventuellement, être repris *dans la vraie vie* à l’occasion de questionnements ou de délibérations éthiques.

Écrivains, philosophes, psychologues, scientifiques et chercheurs de nombreuses disciplines semblent s’entendre sur le rôle crucial des arts et de la littérature au cœur de l’éthique et de la vie démocratique et comme participant de la justice sociale. Si Nussbaum en fait une

composante fondamentale du développement de la sympathie (qui mène à l'altruisme) et du développement de nos capacités, Steven Pinker, comme le soulignaient Decety et Cowell (2014a), associe le déclin de la violence qu'auraient connu nos sociétés depuis le XVIII^e siècle au développement de la littérature et, même, à la contribution singulière qu'a pu nous apporter le roman épistolaire (comme expérience immersive dans la pensée des autres)¹⁶. Plusieurs, comme Tisseron (2011) et Nussbaum (2010b et Brugère 2013), nous rappellent le rôle crucial que joue, en tout premier lieu, la famille, puisque c'est auprès d'elle que nous apprenons par l'exemple. C'est d'abord parce que nous avons reçu que nous apprenons à donner. C'est parce qu'on a pris soin de nous que nous apprenons, à notre tour, à prendre soin. De la même manière, c'est parce qu'on a pris notre perspective, quand nous étions petits, parce qu'on s'est soucié de nous, parce qu'on nous a compris que nous avons saisi qu'il était possible d'être compris et, donc, ensuite, qu'il nous était possible de comprendre à notre tour. Si la famille joue un rôle déterminant dans l'acquisition de l'empathie, il demeure indéniable, comme le soutient Nussbaum que « [l]'école et l'université jouent également un rôle important dans le développement [de notre sympathie] » (Nussbaum dans Brugère, 2013, p. 122) Or pour qu'elles assument convenablement ce rôle, ces institutions « doivent accorder une place centrale aux humanités et aux arts, et cultiver un type d'éducation participatif qui éveille et affine la capacité à voir le monde à travers les yeux d'autrui » (Brugère, 2013, p. 122) Même son de cloche chez Decety et Cowell (2014), pour qui de plus en plus d'évidences semblent indiquer que la lecture, le langage et les arts nous offrent de riches influx culturels qui suscitent nos processus de simulation internes et suscitent l'expérience d'émotions qui influencent à la fois le souci et le désir de prodiguer des soins aux autres¹⁷.

Ainsi, à l'heure où l'éducation, les arts et les humanités ne cessent de ployer sous les contrecoups des logiques marchandes qui cherchent à quantifier leur utilité et leur rentabilité, dans un monde dominé par la logique de la quantification, il serait peut-être indispensable de se questionner sur le rôle fondamental qu'occupent ces activités et ces dimensions dans la vie humaine individuelle, sociale et politique. De nous demander si elles ne nous servent pas, justement de lieu où peut s'apprendre, voire continuer à s'apprendre, la capacité de céder la

¹⁶ Voir Decety, J. et Cowell, J. M. (2014a). « Friends or Foes : Is Empathy Necessary for Moral Behavior? » et « The Complex Relation Between Morality and Empathy ».

¹⁷ Je traduis à partir de Decety, J. et Cowell, J. M. (2014a). « Friends or Foes: Is Empathy Necessary for Moral Behavior? » p. 534. Ces éléments renvoient à l'étude de Decety, J. et Grèzes, J. (2006). « The power of simulation: imagining one's own and other's behavior. »

parole, d'écouter l'autre jusqu'au bout, d'accueillir sa différence et d'en prendre soin. De jouer et de rejouer cet échange, en littérature, en théâtre, en philosophie ou en politique. De ne jamais oublier la parole et la compréhension lorsque vient le temps de répondre à la remarquable question de la douleur.

RÉFÉRENCES

Armonstong, P. B. (2013). *How Literature Plays with the Brain: The Neuroscience of Reading and Art*, Baltimore, John Hopkins University Press, 221 p.

Bal, P. M. et Veltkamp, M., « How Does Fiction Reading Influence Empathy? An Experimental Investigation on the Role of Emotional Transportation », dans *PLoS ONE*, vol. 8, n° 1, 30 janvier 2013, [en ligne]. <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0055341> (Page consultée le 10/7/2015).

Berns, G. S., *et al.* (2013). « Short-and Long-Term Effects of a Novel on Connectivity in the Brain », dans *Brain Connectivity*, vol. 3, n° 6, New Rochelle, p. 590-600.

Batson, C. D., (2011). *Altruism in Humans*, New York, Oxford University Press, 329 p.

Brugère, F., « Martha Nussbaum ou la démocratie des capacités », dans *La Vie des idées*, 19 mars 2013, [en ligne]. <http://www.laviedesidees.fr/Martha-Nussbaum-ou-la-democratie.html> (Page consultée le 10/7/2015).

Coplan, A. (2004). « Empathic Engagement with Narrative Fictions », dans *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 62, n° 2, Denver, p. 141-152.

Decety, J. (2004). « L'empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d'autrui », dans Berthoz, A. et Jorland G. (dir.). *L'empathie*, Paris, Odile Jacob, p. 53-88.

Decety, J. et Jackson, P. L. (2004). « The Functional Architecture of Human Empathy », dans *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews*, vol. 3, n° 2, Thousand Oaks, p. 71-99.

Decety, J. et Cowell, J. M. (2014b). « The Complex Relation Between Morality and Empathy », dans *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 18, n° 7, Cambridge, p. 337-339.

Decety, J. et Cowell, J. M. (2014a). « Friends or Foes: Is Empathy Necessary for Moral Behavior? », dans *Perspectives on Psychological Science*, vol. 9 n° 5, Washington, p. 525-537.

Decety, J. et Grèzes, J. (2006). « The power of simulation: imagining one's own and other's behavior », dans *Brain Research*, vol. 1079, n° 1, Amsterdam, p. 4-14.

Djikic, M., Oatley, K. et Moldoveanu, M. C. (2013). « Reading Other Minds: Effects of Literature on Empathy », dans *Scientific Study of Literature*, vol. 3, n° 1, Amsterdam, p. 28-47.

Djikic, M., *et al.* (2009). « On Being Moved by Art: How Reading Fiction Transforms the Self », dans *Creativity Research Journal*, vol. 21, n° 1, Londres, p. 24-29.

Freedberg, D. et Gallese, V. (2007). « Motion, Emotion and Empathy in Esthetic Experience », dans *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 11, n° 5, Cambridge, p. 197-203.

Gallese, V. (2001). « The “Shared Manifold” Hypothesis: From Mirror Neurons to Empathy », dans *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, Upton Pyne, p. 33-50.

Gallese, V. et Goldman, A. I. (1998). « Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading », dans *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 2 n° 12, Cambridge, p. 493-501.

Gallese, V. et Cucio, V. (2015). « Embodied Simulation: A Paradigm for the Constitution of Self and Others A Reply to Christian Pfeifer », dans T. Metzinger & J. M. Windt (dir.). *OpenMIND*, Francfort-sur-le-Main, MIND Group, p. 564-568.

Goldman, C., « This Is Your Brain on Jane Austen. And Researchers at Stanford are Taking Notes », dans Stanford Report, 7 septembre 2012, [en ligne]. <http://news.stanford.edu/news/2012/september/austen-reading-fmri-090712.html> (Page consultée le 10/7/2015).

Hammond, M. M. et Sue, J. K. (2014). *Rethinking Empathy Through Literature*, Londres, Routledge, 274 p.

Huston, N. (2008). *L'espèce fabulatrice*, Arles, Actes Sud, 2008.

Johnson, D. R., Huffman, B. L. et Jasper, D. M. (2014). « Changing Race Boundary Perception by Reading Narrative Fiction », dans *Basic and Applied Social Psychology*, vol. 36, n° 1, New York, p. 83–90.

Kidd, D. C. et Castano, E. (2013). *Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind*, dans *Science*, vol. 342 n° 6156, Washington, p. 377-380.

Koopman, E. M. et Hakemulder, F. (2015). « Effects of Literature on Empathy and Self-Reflection: A Theoretical-Empirical Framework », dans *Journal of Literary Theory*, vol. 9, n° 1, p. 79-111.

Laugier, S. (2006). *Éthique, littérature, vie humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Éthique et philosophie morale ».

Leclerc, M. (2013). *Les discours sur l'empathie et la possibilité de fondement éthique de l'empathie dans les essais contemporains sur le roman*, mémoire de maîtrise, Département des lettres et humanités, Université du Québec à Rimouski, 133 p.

Lehrer, J., « What Novelists Learn From Neuroscience? », dans *Wired*, 2012, [en ligne]. <http://www.wired.com/2012/03/what-can-novelists-learn-from-neuroscience/> (Page consultée le 10/7/2015).

Keen, S. (2006). « A Theory of Narrative Empathy », dans *Narrative*, vol. 14, n° 3, Colombus, p. 207-236.

Keen, S. (2014). « Novel Readers and the Empathetic Angel of our Nature », dans Hammond, M. M. et Kim, S. J. (dir.), *Rethinking Empathy Through Literature*, Londres, Routledge, p. 21-33.

Keen, S. (2007). *Empathy and the Novel*. New York, Oxford University Press, 274 p.

Koopman, E. (2014). « Reading in times of loss: An exploration of the functions of literature during grief », dans *Scientific Study of Literature*, vol. 4, n° 1, Amsterdam, p. 68-88.

Koopman, E. (2011). « Reading the Suffering of Others. The Ethical Possibilities of Empathic

Unsettlement », dans *Journal of Literary Theory*, vol. 4, n° 2, Berlin, p. 235–251.

Langdon, R. et Mackenzie, C. (dir.) (2011). *Emotions, Imagination, and Moral Reasoning*, New York, Psychology Press, 380 p.

Lemmens, K., « La fiction et nous : une éducation sentimentale et cognitive », dans *Le Mouton Noir*, 10 décembre 2012, [en ligne]. <http://www.moutonnoir.com/2012/12/la-fiction-et-nous-une-education-sentimentale-et-cognitive/> (Page consultée le 10/7/2015).

Lemmens, K. (n. d.). « La voix des autres : réflexions sur la forme romanesque à partir de Nussbaum, Rabaté et Faulkner », dans *Actes du colloque international « Quatrième rencontre de l'effet de vie : forme artistique et qualité de la réception »*, Marc-Mathieu Münch (dir.), Paris, Honoré Champion, (à paraître).

Lemmens, K. (2011). « Une touche sur le piano de Hölderlin : Jeu et création dans *Vérité et méthode* de Hans Georg Gadamer et *Instruments des ténèbres* de Nancy Huston », dans Véronique Alexandre Jourdeau (dir.), *Le surgissement créateur : jeu, hasard ou inconscient*, Paris, L'Harmattan, p. 37-60.

Lemmens, K. (2011). « Pourquoi écrire ? » dans Blanca Navarro Pardinás et Luc Vigneault (dir.), *Après tout, la littérature. Parcours d'espaces interdisciplinaires*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 227-234.

Lemmens, K. (2010). « Du bon usage du chaos : création, hasards, événement et rencontres », Actes du colloque « Hasard et Destin », dans *Sans Papier*, [en ligne]. <http://as.cornell.edu/departments/french-t/publications/indexdf9f.html?pubid=4537> et http://www.academia.edu/367329/Du_bon_usage_du_chaos_cr%C3%A9ation_hasards_%C3%A9v%C3%A9nement_et_rencontres (Pages consultées le 10/7/2015).

Mar, R. A., Oatley, K. et Peterson, J. B. (2009). « Exploring the Link Between Reading Fiction and Empathy: Ruling out Individual Differences and Examining Outcomes », dans *Communications*, vol. 34, n° 4, Bremen, p. 407-28.

Mouawad, M. (2012). « Mot du metteur en scène », dans *Des Femmes*, Théâtre du Nouveau Monde, [n.p].

Nussbaum, M. (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 592 p.

Nussbaum, M. (1990). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, New York, Oxford University Press, 403 p.

Nussbaum, M. (2010a). *La connaissance de l'amour. Essais sur la philosophie et la littérature*, Paris, Cerf, 590 p.

Nussbaum, M. (1997). *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Harvard University Press, 328 p.

Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 766 p.

Nussbaum, M. (2010b). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 184 p.

Nussbaum, M. (2013). *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 480 p.

Oatley, K., « In the Minds of Others », dans *Scientific American Mind*, novembre-décembre 2011, p. 62-67, [en ligne]. <http://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/chwe/austen/oatley2011.pdf> (Page consultée le 10/7/2015).

Oatley, K., « Empathy and Fiction. Empathy from Reading a Story Prompts Helping Another Person », dans *Psychology Today*, 24 novembre 2014, [en ligne]. <https://www.psychologytoday.com/blog/the-psychology-fiction/201111/empathy-and-fiction> (Page consultée le 10/7/2015).

Oatley, K. (2012). « The Cognitive Science of Fiction », dans *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, vol. 3, n°4, Hoboken, p. 425-430.

Oatley, K. et Johnson-Laird, P.N. (2014). « Cognitive Approaches to Emotions », dans *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 18, n° 3, Cambridge, p. 134-40.

Oatley, K. (1999). « Why Fiction May be twice as true as fact: Fiction as cognitive and emotional simulation », dans *Review of General Psychology*, vol. 3, n° 2, College Station, p. 101-117.

Oatley, K., « Why Fiction May Be Twice as True as Fact: Fiction as Cognitive and Emotional Stimulation. » dans *New English Review*, août 2010, [en ligne]. http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm/frm/67702/sec_id/67703 (Page consultée le 10/7/2015).

Oatley, K., « Change Your Self: Read Fiction. Reading Fiction Enables you to Change Your Personality », dans *Psychology Today*, 16 septembre 2010, [en ligne]. <http://www.psychologytoday.com/blog/the-psychology-fiction/201009/change-your-self-read-fiction> (Page consultée le 10/7/2015).

Oatley, K., « Changing our minds », dans *Greater Good*, hiver 2009 [en ligne]. http://greatergood.berkeley.edu/article/item/chaning_our_minds (Page consultée le 10/7/2015).

Patoine, P.-L. (2010). *Du sémiotique au somatique. Pour une approche neuroesthétique de la lecture empathique*, Thèse, Université du Québec à Montréal.

Paul, A. M., « Your Brain on Fiction », dans *The New York Times*, 17 mars 2012, [en ligne]. <http://www.nytimes.com/2012/03/18/opinion/sunday/the-neuroscience-of-your-brain-on-fiction.html> (Page consultée le 10/7/2015).

Rabaté, D. (2010). *Le roman et le sens de la vie*, Paris, José Corti, 112 p.

Richardson, A. [n. d.], *Annotated Bibliography on Literature, Cognition and the Brain*, septembre 2005 [en ligne]. <https://www2.bc.edu/~richarad/lcb/bib/annot.html> (Page consultée le 10/7/2015).

Slote, M. (2014). *A Sentimentalist Theory of the Mind*, New York, Oxford University Press, 247 p.

Taylor, M., *et al.* (2002/2003). « The Illusion of Independent Agency: Do Adult Fiction Writers Experience Their Characters as Having Minds of their Own? », *Imagination, Cognition and Personality*, vol. 22, n° 4, p. 361–80.

Tisseron, S., « Empathie : le danger des mystifications », dans *Revue du Cube*, octobre 2011, [en ligne]. <http://www.cuberevue.com/empathie-le-danger-des-mystifications/23> (Page consultée le 10/7/2015).

Vilayanur, R. S. (2010). *The Tell-Tale Brain: A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*, New York, W. W. Norton & Company, 384 p.

Zanin, E., « Lire pour apprendre à aimer : la littérature comme philosophie morale », dans *Acta fabula*, mars 2012, [en ligne]. <http://www.fabula.org/revue/document6875.php> (Page consultée le 10/7/2015).

Zanon, M., et al. (2014). « Brain Activity and Prosocial Behavior in a Simulated Life-Threatening Situation », dans *NeuroImage*, vol. 98, Amsterdam, p. 134-146.

Éthique et empathie à l'épreuve du bain dans Riz noir d'Anna Moï

Thuy Aurélie Nguyen
Doctorante en création littéraire
Université du Québec à Rimouski

La nuit, je suis en tête à tête avec le bourreau.

(Moï, 2009, p. 33)

Préambule méthodologique

J'ai saisi l'occasion de ce colloque sur l'éthique et l'empathie, novateur parce que transdisciplinaire, pour écrire un essai de recherche-crédation. Dans la lignée de Kateri Lemmens¹⁸, qui initie une vaste recherche sur l'essai comme genre susceptible de conjuguer l'activité intellectuelle (recherche, théorie, pensée argumentative) et l'activité dite créatrice (qui fait appel à l'imagination, à l'expérimentation, à la sensibilité, à la subjectivité), je suis à la recherche de formes nouvelles, mouvantes, me permettant d'assumer la chercheuse **et** la créatrice, la lectrice **et** l'apprentie écrivaine, de concilier intuition, analyse, histoire de vie et impressions de lecture. *Riz noir* a déposé en moi une multitude de questions que j'ai laissé cheminer à la lumière des thèmes de l'éthique et de l'empathie. Ce sont ces réflexions que je vous partage, en espérant qu'elles trouvent un écho, une résonance, dans vos propres lectures et expériences de vie.

Introduction

Née en 1955 à Saigon (aujourd'hui Hô-Chi-Minh-Ville) au Vietnam et partageant sa vie entre la France et le Vietnam depuis les années 1970, Anna Moï fait partie des écrivains dits migrants, selon la définition donnée dans l'ouvrage *Passages et ancrages en France. Dictionnaire des écrivains migrants de langue française (1981-2011)* (Mathis-Moser et Mertz-Baumgartner, 2012) : elle est née en dehors du territoire français, mais elle vit un peu en France et surtout elle publie là-bas. *Riz noir* (2004) est le premier roman d'Anna Moï. Il raconte l'internement de deux jeunes sœurs, soupçonnées d'être des messagères à la solde du Viet Minh,

¹⁸ Professeure au Département des lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski.

au bagne de Poulo Condor, au large de Saigon, pendant la Guerre du Vietnam. S'inspirant de faits réels et puisant dans l'histoire de la romancière qui a vécu la guerre durant toute son enfance – elle avait treize ans lors de l'Offensive du Têt en 1968 –, le roman plonge la narratrice, âgée de quinze ans, dans la réalité atroce du bagne rythmée par les interrogatoires, l'attente de la distribution de l'eau et du "riz noir", ce riz blanc couvert de mouches à merde, qui constitue la seule nourriture.

Je m'arrêterai d'abord sur l'expérience de lecture que j'ai faite de l'œuvre, pour tenter d'en dégager une éthique du lecteur, voire peut-être de l'écrivain. L'expérience de lecture est, selon moi, une mal aimée des études littéraires. Pourtant, si l'on veut tenter de réfléchir à des questionnements tels que « La littérature peut-elle nous aider à vivre ? Peut-elle nous rendre meilleurs ou plus sages ? », il me semble que l'on ne peut guère faire l'économie de cette expérience, qui, bien que subjective, se révèle avoir une portée universelle, à condition de l'aborder avec une approche phénoménologique. Je m'intéresserai ensuite à la posture de la narratrice qui se met à la place de ses bourreaux quand ceux-ci ont perdu leur propre capacité d'empathie. Je me demanderai alors si l'empathie des victimes peut susciter celle des bourreaux. Enfin, j'étudierai les procédés narratifs à l'œuvre dans le récit, qui créent des espaces de lumière dans la pénombre d'une cage à tigre. Au terme de cet essai, j'aimerais déboucher sur la question suivante : « Où réside notre humanité quand nous avons perdu la capacité de nous mettre à la place de l'autre ? »

I- Expérience de lecture et réflexions sur la responsabilité éthique du lecteur et de l'écrivain

La première fois que j'ouvre *Riz noir*, je referme le livre après trente pages, au chapitre trois, intitulé « Des gens ordinaires ».

Quand je revois Tao, elle est ligotée sur une planche oblique, la tête en bas, ses pieds nus écorchés par la corde. Dans sa bouche est enfoncé un linge sale roulé en boule. J'ai reconnu d'abord la robe, et le jupon frémissant sous le ligotage. Elle m'a regardée et j'ai vu ses yeux très beaux et très vivants, couleur d'abîme. (Moï, 2009, p. 28-29)

À ce moment, le texte change de paragraphe, ménageant un silence, qui nous laisse imaginer la couleur des yeux de Tao. Puis la scène se poursuit :

Le bourreau verse sur sa bouche et ses narines de l'eau amenée par un tuyau relié à un robinet. L'eau coule dans sa gorge, sur son menton et son cou en un filet mince et continu. Quand son corps est sur le point d'exploser, l'homme ôte le bâillon d'un coup et Tao vomit violemment, projetant le jet sur sa jolie robe fleurie. Elle ne pleure pas, elle vomit de l'eau, son corps secoué de soubresauts sous les lianes de chanvre. (Moï, 2009, p. 29)

Le contraste est bouleversant entre l'image de pureté et d'innocence qui émane des jeunes filles (donnée par les détails de la « jolie robe fleurie » ou des « yeux très vivants ») et l'horreur des tortures qu'elles subissent. Ce qui monte en moi à la lecture, c'est d'abord : « Non, je ne veux pas voir ça » et je ferme le livre. Pourtant, en refusant de voir, ne suis-je pas en train de faire exactement comme le personnage du lieutenant-colonel M. ? Alors qu'un sous-officier s'apprête à gifler à nouveau la jeune fille devant lui : « Non, dit le lieutenant-colonel M. Pas devant moi » (Moï, 2009, p. 36). Cette première expérience de lecture, radicale, fait donc émerger une première question : Trop d'empathie empêche-t-elle l'empathie ? Si ma sensibilité est si grande qu'elle me conduit à fermer les yeux, ne peut-elle pas devenir une forme d'indifférence à autrui ? Il faut dire aussi que j'ai une nature particulièrement sensible et impressionnable. Et il n'est pas impossible qu'à cela s'ajoute la résonance avec ma propre histoire familiale (ou ce que j'en ai entendu) en ce qui a trait aux camps de rééducation, à l'emprisonnement durant ces années noires au Vietnam.

Après avoir laissé *Riz noir* obstinément fermé sur ma table de chevet pendant quelques nuits, le roman m'appelle à nouveau. De quelle nature est cet appel ? Je l'ignore. Mais il fait sans doute partie des rendez-vous de l'âme. J'ai l'intime conviction que les livres me choisissent autant que je les choisis, quand le moment est venu. Le moment est donc venu de me rapprocher de l'Histoire, de l'histoire des miens, celle de ma famille. De plonger dans ce que je n'ai pas envie de voir ni d'entendre, dans ce que je préfère feindre d'ignorer. Je persévère et en persévérant, je passe par « la porte étroite ». Je traverse la couche d'horreur et de barbarie que j'avais si violemment refusée, en la dissociant de moi. Le mal, c'est toujours dehors, c'est

toujours les autres. Et là, quelle surprise ! Après la capture des deux jeunes filles et leur emprisonnement dans une cage à tigre qui ouvre le récit, et malgré la remémoration des quatre mois de torture qui précèdent, la lumière sourd par éclats tout au long du récit. Par la mémoire, qui dans le noir et l'immobilité se met à vagabonder jusqu'à l'enfance pleine de tendresse, par la puissance des sens et de l'imaginaire. Je ne m'y attarderai pas maintenant, puisque ce sera l'objet de ma deuxième partie. Mais cette expérience m'interroge dès lors sur la responsabilité éthique du lecteur. Sur la nécessité, en tant que lecteur, de sortir de sa zone de confort, de déconstruire ses idées, ses représentations. De traverser l'ombre pour trouver la lumière, de descendre en soi et d'y rencontrer le bourreau, au lieu de le projeter dehors. En cela, le lecteur est appelé à faire la même expérience que celle de l'écrivain, ou du poète. Selon Fabrice Midal, le poète, à l'image de Dante

(...) traverse les marais infects, les zones d'effroi, les lieux de la lâcheté et de la trahison. Il ne recule pas devant le terrible, il va même jusqu'à ses plus extrêmes limites. Il ne rejette rien de l'entière du monde – inspiration que l'on retrouve dans le célèbre poème *La Charogne* de Baudelaire, qui marqua tant Paul Cézanne et Rainer Maria Rilke : “voir parmi ces choses terribles, parmi ces choses qui semblent n'être que repoussantes, ce qui est, ce qui seul compte parmi tout ce qui est.”¹⁹ Telle est la responsabilité du poète. En traversant l'enfer, le poète s'expose au mal et nous conduit à en faire l'épreuve. (Midal, 2010, p. 84)

À la suite de l'écrivaine, le lecteur incorpore donc lui aussi le riz noir pour se nourrir et il se laisse altérer, en essayant de ne pas succomber. Je me suis questionnée sur le subtil équilibre d'une fiction qui choisit de s'attaquer à ces thèmes de la violence, du mal, de la torture. Jusqu'où ? Dans quel but ? Pour quelle finalité ? J'ai toujours refusé de lire une œuvre qui ajouterait du désespoir au monde. Quelle est la responsabilité éthique de l'écrivain ? N'est-ce pas celle de ne pas désespérer de l'humanité, malgré son inhumanité ? Dans cet essai, j'aimerais poser quelques repères qui montrent comment la posture de non-jugement de la narratrice et, derrière elle, celle de l'écrivaine, participe à révéler le mystère et la complexité du monde, en refusant la simplification et la dualité.

¹⁹ Rainer Maria Rilke, *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, trad. Maurice Betz, *Œuvres I*, Paris, Seuil, 1966, p. 594.

II- L'empathie des victimes peut-elle susciter celle des bourreaux ?

Le chapitre trois s'attache à décrire les tortures et les bourreaux. La tonalité employée est neutre, sobre, presque détachée.

Les tortionnaires sont des fonctionnaires. Ils torturent aux horaires d'ouverture des bureaux. Le matin, les séances commencent vers sept heures, pour s'achever vers onze heures. Comme tous les autres employés, ils repartent chez eux déjeuner et faire la sieste. On ne connaît pas leurs sujets de conversation, à table. Ils reprennent le travail à deux heures de l'après-midi et arrêtent à six heures. Une existence assez ordonnée, car ce sont des militaires, habitués à la discipline. » (Moï, 2009, p. 26)

Ce passage, qui offre une résonance avec le concept de la banalité du mal proposé par la philosophe Hannah Arendt dans son ouvrage *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (Arendt, 1963), nous montre des hommes ordinaires qui torturent comme ils feraient un travail de bureau, sans autre souci que celui d'extirper les aveux ou les informations qui leur sont nécessaires pour continuer le combat. Ce concept, qui a suscité tant de polémiques et qui continue d'alimenter les relectures critiques, pose l'idée que l'inhumain se loge en chacun de nous et que ceux qui choisissent d'accomplir les activités les plus monstrueuses ne sont pas si différents de ceux qui pensent en être incapables. C'est une idée qui me semble essentielle pour cheminer en humanité, et qui loin de déresponsabiliser l'être humain, ouvre un espace plus grand encore pour prendre part pleinement au monde.

Si le bourreau refuse de se mettre à la place de la victime, la narratrice, elle, reste étonnamment ouverte à la curiosité pour l'autre, et ce, malgré les sévices qui lui sont infligés. Elle s'interroge. Comment est-il possible de mener une vie normale tout en torturant des jeunes filles ? En essayant de se mettre à leur place, de les imaginer dans leur quotidien familial, social, amoureux, elle tente de les ramener à leur commune humanité. Elle réalise cet effort surhumain de continuer à les regarder comme des hommes, alors qu'eux-mêmes l'ont réduite au rang d'objet, de chose. Ce faisant, elle résiste. Elle se tient debout, dans sa dignité. Elle refuse d'être assimilée à la victime.

Nul ne sait si, le soir, ils révèlent à leur épouse ou à leur mère le calvaire de l'eau, le tuyau qui goutte, le corps boursoufflé par le liquide et l'agonie d'une jeune fille de quinze ans. / **Nul ne peut dire** s'ils s'endorment aisément la nuit, dans les bras d'une femme, en oubliant les seins brûlés de celles qu'ils ont électrocutées. / **Nul ne peut affirmer** que l'homme qui a sauté à pieds joints, en prenant appui sur deux bureaux, pour se propulser sur mon ventre, l'a mentionné le soir au dîner de famille. / Ce sont des gens ordinaires, et leur affectation, dans la villa tropicale au prénom féminin, Mai-Phuong, aménagée en salles de torture, n'est qu'une étape dans leur carrière. » (Moï, 2009, p. 30)

Et un peu plus loin :

Il n'est pas impossible qu'en dehors de la villa Mai-Phuong ces jeunes tortionnaires lisent des romans, regardent la télévision, écoutent de la musique, et dansent dans un night-club, le samedi soir. **Il n'est pas dit** qu'ils ne mènent pas une existence tout à fait ordinaire, dès qu'ils quittent l'embarcadère Ham Tu. (Moï, 2009, p. 32)

L'anaphore de « Nul ne sait » et la suite de négations « Il n'est pas impossible », « Il n'est pas dit » font pénétrer le lecteur au cœur du mystère insondable de l'être humain, capable du meilleur comme du pire, de création comme de destruction.

Parfois, la narratrice ose leur adresser la parole. Elle fait un pas de plus pour sortir du statut d'objet et devenir sujet. « Pendant les préparatifs, je leur pose des questions. / “Avez-vous des sœurs ? Quel âge ont-elles ? Que ferez-vous après la guerre ?” / Quand ils ne répondent pas, je continue : / “Aimez-vous Saint-Säens ? Avez-vous lu *Guerre et Paix* ?” » (Moï, 2009, p. 32). En se glissant dans les interstices, elle parvient à rendre poreux, pour quelques minutes, le mur étanche qui sépare les bourreaux des victimes. « Ils réagissent rarement à mes questions, mais parfois, entre deux séances, ils m'apportent du pain. Avec la mie, je modèle de petits animaux fantastiques, à tête de licornes et à pattes de tigre » (Moï, 2009, p. 33). La narratrice saute sur l'occasion qui lui est offerte, non pour manger, mais pour créer. En cela, elle nous informe de la puissance de la création et de l'imaginaire pour survivre à la violence. Peu à peu, une étrange similarité vient à relier les prisonniers à leurs geôliers, et cela bien malgré eux. « Au bout de six

mois de cohabitation, les gardes sont moins zélés. Ne sont-ils pas exilés, eux aussi, sur cette île au climat rude, et liés par un sort presque identique aux prisonnières ? » (Moï, 2009, p. 215-216) Et un peu plus loin : « Les hommes qui rôdent au-dessus de nos têtes finissent par éprouver quelque compassion » (Moï, 2009, p. 216). Même le gardien Nam, le plus intraitable de tous, finit par leur offrir du thé sucré dans un geste inattendu.

Ainsi, même si les bourreaux semblent avoir perdu leur capacité d'empathie, cela n'empêche pas la narratrice de se mettre à leur place, de les imaginer dans leur quotidien, de leur poser des questions, renversant ainsi la situation entre victime et tortionnaire puisqu'elle s'empare de la question, « l'instrument le plus précieux du bourreau » (Pröll, p. 66). Continuer à « penser » (c'est-à-dire s'interroger sur soi, sur ses actes, sur la norme) est l'une des conditions pour ne pas sombrer dans cette banalité du mal ou encore dans la haine, le désir de vengeance et le ressentiment.

III- De la lumière dans la pénombre d'une cage à tigre

Plusieurs modalités narratives sont mises en œuvre pour laisser passer la lumière à travers la pénombre de la cage à tigre. Nous avons vu la tonalité descriptive, tout en sobriété, presque détachée, qui devient parfois focalisation externe, lorsque la narratrice est exposée au spectacle de la souffrance de sa sœur. Cette narration dépersonnalisée laisse peu de place au *pathos* et aucune trace de peur ou de terreur n'est distillée. Julia Pröll²⁰, de l'Université d'Innsbruck, parle d'une poétique du silence et du « blanc » pour qualifier la poétique d'Anna Moï. Effectivement, dans son essai *Espéranto, désespéranto* (2006), Anna Moï écrit : « Écrire n'est pas tout dire : dans bien des circonstances, il est préférable de se taire ». Un deuxième procédé, lié intimement au premier, est celui de l'ellipse. Lorsque la douleur devient trop intense, la narratrice fait le choix de se taire.

Parfois, je n'ai pas la force de parler, quand les interrogatoires sont trop rapprochés. / Avec la nomination du nouveau lieutenant-colonel M., les escouades nocturnes succèdent aux équipes de jour. Il faut des résultats, aveux et dénonciations. La nuit, je suis en tête à tête avec le bourreau. » (Moï, 2009, p. 33)

²⁰ Julia Pröll est professeure de littérature à l'Université d'Innsbruck en Autriche.

C'est sur cette phrase lourde de sens que se clôt le chapitre trois. La narratrice choisit de se taire, c'est-à-dire non seulement de ne pas dénoncer, de ne pas trahir ses camarades mais aussi de passer sous silence, dans la narration, certains moments paroxystiques d'inhumanité. Se taire ou parler : un des choix fondamental de l'être humain. Cette poétique du silence, du blanc, de la « pliure » (Pröll, p. 61) contribue à atténuer la noirceur du propos tandis que trois ressorts essentiels concourent à laisser passer la lumière : l'appel aux sens, à la mémoire et à l'imaginaire, qui se glissent dans les interstices du bain.

L'appel aux sens est constant. Même si la puanteur envahit les cages à tigres à cause des latrines sommaires constitués d'un simple seau en bois dans chaque cabane, la narratrice parvient à percevoir l'odeur des arbres qui l'entourent et dont elle peut apercevoir une ou deux feuilles, à travers la seule fente de leur cellule. « Peu à peu, mes narines saturées filtrent les relents nauséabonds pour laisser s'instiller les effluves des fruits mûrs et mous » (Moï, 2009, p. 18). Après un bref orage, la pluie fait monter les senteurs.

Pour la première fois depuis que je suis au bain, le monde des vivants s'est dressé devant moi, grâce aux exhalaisons des plantes, pareilles à une muraille d'essences et de souvenirs écrits sur chaque moellon. J'en dresse l'inventaire, car je ne veux rien oublier des lieux où les pluies continuent de tomber, les arbres de pousser et les fleurs d'éclore. Je m'applique à reconstituer ces odeurs de fleurs et de fruits, si intimement liées à des instants, des personnes, ou des lieux. » (Moï, 2009, p. 186)

Chaque odeur en appelle une autre et fait remonter le passé par l'entremise de la **mémoire** (la délicieuse fleur de *za ly huong*, la senteur amère des boutons non encore éclos des pamplemoussiers, les fruits alvéolés du carambolier aux arômes acides et sucrés). Chaque couleur aperçue à travers la fente de la prison est une fête dans la monotonie du noir et du blanc, couleurs du bain. Ainsi, si l'enfermement empêche la narratrice de se mouvoir, il ne peut empêcher la remémoration de ses souvenirs. La liberté de vagabondage de l'esprit ne peut lui être ôtée. Elle laisse remonter son enfance, à travers la figure positive de la mère qui lui a insufflé force et courage, à travers les odeurs (odeur des noyers de cajou qui rappelle une recette préparée par sa mère), à travers les rites et les secrets, les couleurs (noirs de la soie laquée, blanc du riz et de la

chaux, jaune de la carambole et des robes de bonzes, rouge des papiers démonifuges ou du sang menstruel) et les sons de certains animaux qu'elle peut entendre après la pluie (sibilations rythmées et ardentes de nuées d'insectes, meuglements syncopés des crapauds-buffles). L'espace fermé s'agrandit ainsi par l'appel au sens.

Enfin, la narratrice recourt aussi à **l'imaginaire** pour traverser et transmuier la violence de son vécu. Elle imagine écrire des cartes postales à sa mère.

Ils ont rebaptisé les camps juste avant notre débarquement. La pancarte est encore toute neuve, sans craquelures – des lettres blanches sur fond bleu marine. Elle évoque un club de vacances au bord de la mer, d'où l'on enverrait une carte postale à sa famille, sur le continent : / *31 janvier 1969, camp de la Mer de Prospérité. Chère mère, nous venons d'arriver, Tao et moi, dans l'île. Il fait beau mais il y a du vent.* (Moï, 2009, p. 19)

Ces cartes postales imaginaires adressées à la mère parsèment le récit, offrant ainsi un contrepoint au réel qui, lui, est unimaginable. Ainsi, les mouches noires qui couvrent le bol de riz que l'on sert à manger aux prisonnières se trouvent évoquées de manière tout à fait anodine : « Il y a un peu trop de mouches, comme à la campagne » ((Moï, 2009, p. 24). Le réel y est transformé, transfiguré, adouci pour être supportable. L'enfance, dans toute son innocence, peut s'y déployer sans crainte d'être détruite. « Le sable est blanc, beaucoup plus blanc qu'à Vung Tau où nous sommes allées toutes les trois prendre notre premier bain de mer » (Moï, 2009, p. 20). Cette technique narrative est à l'image du travail de réécriture de l'écrivain, qui épure, sélectionne, filtre les informations et les agence pour reconstruire le réel. Ainsi, l'appel aux sens, à l'enfance et à l'imaginaire permet à la narratrice de ne pas sombrer dans la plainte, la haine ou le désespoir. La mémoire devient refuge.

IV- Descendre au royaume des ombres et revenir ?

Cependant, on ne sort pas indemne de l'expérience du mal. Les conséquences sont lourdes, les plaies longues à cicatriser, les béances immenses. Le corps est le premier touché et d'abord la peau, cette enveloppe si sensible qui a une fonction d'interface entre l'intérieur et l'extérieur, qui enveloppe, contient, protège des agressions extérieures :

Des guerrières, nous le sommes. Mais pour toute carapace, nous n'avons que notre peau. La mienne, brune et épaisse, résiste à tout, que ce soit de la chaux décapante et effervescente, des moustiques porteurs de malaria, ou des punaises. La peau plus fine de ma sœur se desquame et suppure. Les piqûres de punaise la font enfler. / Les peaux mortes, pareilles à celles du serpent, tombent en longues pellicules ou en croutes, et au-dessous, la cuirasse cutanée se régénère comme s'il ne s'était rien passé. (Moï, 2009, p. 147-148)

Mais justement, il ne s'est pas rien passé. Le corps meurtri, le corps dérégulé dans ses cycles et ses rythmes, le corps empêché dans sa capacité à bouger, à manger, à jouir demande du temps pour revenir à la vie. Et au moment de la délivrance, après vingt-deux mois de détention, le passé obstrue l'avenir.

Je ne sais pas si les secousses électriques ont définitivement sclérosé les parties de mon corps où la vie se féconde. **Je ne sais pas** si je pourrai un jour laisser un homme me toucher. **Je ne sais** si je peux encore enfanter. Je n'ai jamais fait le deuil de l'embryon perdu dans un caillot de sang, dans les bureaux de la police de l'embarcadère Ham Tu. Un caillot de sang avec un peu de tissu humain, à peine un enfant, plutôt un fragment de moi-même, celui qui succombe à la torture. (Moï, 2009, p. 235)

L'anaphore « Je ne sais pas » renvoie à l'anaphore initiale « Nul ne sait », qui concernait les bourreaux. Cette modalité de l'incertitude est l'une des forces du roman : nulle condamnation, nul jugement ne viennent s'ajouter à l'horreur. La nuance évite de tomber dans le manichéisme : « Si le noir n'est jamais noir, le blanc ne l'est pas non plus » (Moï, 2009, p. 122). Mais si le corps sensible est gravement atteint, qu'en est-il de l'âme ? La narratrice évoque la lente descente dans les profondeurs de l'ombre : « Au fil des mois d'isolement, je me suis glissée dans le monde *âm*, celui de la terre et de ses souterrains, de l'humidité, des ténèbres et de la nuit » (Moï, 2009, p. 209). Elle mentionne le processus de dissociation qui a eu lieu durant la torture, au cours de laquelle elle s'est retirée d'elle-même pour ne pas souffrir.

Mon âme aussi s'est envolée de mon corps. Elle s'est échappée très vite et très loin, laissant le corps à la portée des supplices. Elle a décollé une première fois de

sa carcasse physique, le jour de la mort de Minh. Écartelée comme des ailes d'oiseau blanc, elle a fui une seconde fois en se glissant hors des mains des tortionnaires. Dans l'espace vide, j'ai accumulé de la clarté et des ténèbres. / Aujourd'hui, il me reste à récupérer mon âme errante. Si vous la rencontrez, dites-lui que mon corps est intact, presque intact. (Moï, 2009, p. 236).

Ainsi, un double mouvement s'est produit pour la narratrice durant sa traversée : une lente descente en elle-même, vers la profondeur et les ombres, en même temps qu'une échappée aérienne. À l'image de l'homme, qui, écartelé entre la terre et le ciel, doit rencontrer l'ombre et la lumière, pour devenir pleinement humain.

Conclusion

Si « l'éthique consiste à devenir les sujets de notre vie plutôt que les *jouets* des circonstances ou les *objets* des manipulations d'autrui ou du "système" » (Malherbe, 2006, p. 23), alors *Riz noir* est un exemple qui illustre parfaitement le caractère éthique de la littérature. Car la posture de la narratrice nous donne à voir une manière possible de traverser l'horreur, une manière de sauver le sens dans la folie du monde, une manière de préserver le précieux en dépit de tout. Et j'insiste sur l'article indéfini "une" car il n'est pas question d'imposer un nouveau *diktat*, une seule et unique manière de voir les choses. Peut-être est-ce là le pouvoir de la littérature ? Elle déconstruit tout ce qui a été construit. Elle nous lave de nos préjugés. Elle nous fait voir les choses et les sentiments sous différents angles, dans différentes perspectives. Ainsi, du gardien Nam qui est tout à la fois le vigile le plus intraitable, refusant tout fléchissement de la discipline et harcelant les femmes, et le chanteur le plus délicat qui vocalise tous les jours et chante l'épopée d'un candidat au mandarinat, composée de plus de deux mille vers. C'est lui aussi qui, contre toute attente, offre du thé sucré à la narratrice et à sa sœur Tao. Voilà le sujet selon Malherbe : il s'échappe toujours à lui-même, « il est à proprement parler inconceptualisable, insaisissable (ce qui se dit en allemand *unbegrifflich*, de *begreifen* : prendre, saisir dans ses griffes, comprendre) » (Malherbe, 2006, p. 23). Même dans le manque, le dénuement, la souffrance la plus grande, l'être humain est capable de traverser, de créer, de transmuier la boue en or. Aux questions « La littérature aide-t-elle à vivre ? La littérature rend-elle plus sage, plus altruiste ? » *Riz noir* apporte quelques matériaux, me semble-t-il, pour cheminer

humblement et grandir en humanité. Pour ma part, je sors de cette lecture le cœur pacifié, comme si le Nord et le Sud, la colonisatrice et la colonisée avaient fait un pas de plus vers la réconciliation. Je me sens prête à aller au Vietnam dans deux mois, et à découvrir, avec un autre regard que celui de mes vingt ans, le pays de mon père et de mes ancêtres.

RÉFÉRENCES

Arendt, H. ([1963] 1991). *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, Folio.

Malherbe, J.-F. (2006). *Les crises de l'incertitude. Essais d'éthique critique III*, Montréal, Liber.

Mathis-Moser, U. et B. Mertz-Baumgartner (dir.) (2012). *Passages et ancrages en France. Dictionnaire des écrivains migrants de langue française (1981-2011)*, Paris, Honoré Champion.

Midal, F. (2010). *Pourquoi la poésie ?* Paris, Pocket.

Moï, A. ([2004] 2009). *Riz noir*, Paris, Folio Gallimard.

Moï, A. (2007). « L'autre », dans Le Bris M. et Rouaud, J. (dir.). *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard.

Moï, A. (2008). *L'année du cochon de feu*, Paris, Éditions du Rocher.

Moï, A. (2003). *Parfum de pagode*, France, Éditions de l'aube.

Pröll, J. *La guerre du Viet-Nam au miroir de la fiction. Résistances au féminin dans Riz noir d'Anna Moï*, Innsbruck, dans [en ligne] <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11558.pdf> (Page consultée le 20 octobre 2014)

L'éducation à la sensibilité éthique :
Un pont entre empathie, amour et souci éthique dans les pratiques
psychosociales

Diane Léger, Ph.D
Professeure au Département de psychosociologie et travail social
Université du Québec à Rimouski

Nous sommes invités dans ce colloque à réfléchir et échanger ensemble nos théories et pratiques sur la question des liens entre éthique et empathie depuis nos champs disciplinaires respectifs. Œuvrant depuis 1993 sur le territoire partagé de l'éthique et des pratiques psychosociales, cette invitation m'a vivement interpellée. À première vue, l'importance et la manifestation de l'empathie dans les pratiques psychosociales semblent faire l'unanimité. L'empathie semble être une dimension essentielle dans des pratiques comme l'enseignement, le soin ou l'accompagnement ; une dimension essentielle aussi de la formation qui se rattache à ces pratiques. Toutefois, lorsque nous posons un regard plus attentif sur le concept d'empathie, nous constatons que nous sommes loin de nous entendre sur ses acceptions, sa nature, ses degrés et encore moins sur sa portée sur le plan éthique.

Il s'avère donc pertinent de réfléchir sur les rapports entre empathie, éthique et formation dans les pratiques psychosociales. Ces pratiques nous exposent à entrer dans des relations asymétriques avec des personnes en situation de vulnérabilité. À travers les diverses institutions au sein desquelles nous œuvrons, ces personnes nous délèguent, pour un temps donné, une partie de leur pouvoir sur leur vie. Ce pouvoir vient donc avec la responsabilité, nous devenons responsables de ce que nous ferons, ou ne ferons pas avec et pour ces personnes. Responsables, au sens du latin *respondere*. Répondre à... Répondre à l'autre : à son appel, à sa demande, à ses besoins, à ses questions, parfois même à sa détresse ou à son enchantement. Répondre de... Répondre de ses actes : être imputable de sa réponse, pouvoir justifier ses choix, ses décisions, ses actions dans l'intérêt des personnes accompagnées et autant que possible, en congruence avec la mission, les valeurs, les principes et les pratiques des institutions ou des professions au nom

desquelles ce pouvoir nous est délégué. Or, dans les métiers de relations, est-il possible d'assumer véritablement cette responsabilité sans être animé d'une forme d'empathie et si oui, de quelle empathie s'agit-il ? Enfin, quelles seraient les articulations entre de telles dispositions empathiques et une posture éthique?

Le premier enjeu éthique que je souhaite soulever sur ce territoire conceptuel et pratique, c'est la tension qui s'installe avec la responsabilité, au cœur même de cette réponse attendue. Une tension éthique inhérente à la double visée d'une pratique psychosociale, personnelle ou professionnelle. Il y a d'abord cette visée de planifier, d'intervenir, d'évaluer et de réinvestir une action en vue de prendre soin, d'accompagner, de former. Mais en parallèle, il y a aussi ce souci de ne pas faire de l'autre un objet par cette réponse : objet de soin, d'accompagnement ou de formation. Comment assumer pleinement sa responsabilité et en même temps inviter et convoquer la personne ou les personnes que nous accompagnons à habiter une posture de sujet de son expérience et de ses suites? Cela constitue une véritable question éthique. Une question qui concerne sans complaisance, la dimension éthique du sens de sa pratique dans ses acceptions d'orientation, de valeur, de signification et de cohérence. Il s'agit, comme le dit si bien Philippe Meirieu, de « l'interrogation d'un sujet sur la finalité de ses actes. Interrogation qui place d'emblée le sujet devant la question de l'Autre » (Meirieu, 1991, p. 11).

Cette question est importante parce que le problème avec certaines formes de réponses peut être tout autant dans leur insuffisance que dans leur trop plein. Christiane Singer dit ceci à propos de la bonté et de l'amour :

Tous les êtres sont émouvants de bonté et d'amour - [...] – jusqu'à la sensible ligne de démarcation où viennent suppurer les conseils, le savoir théorique [...] qui doit à tout prix être communiqué. À ce moment se produit une dégradation des composantes chimiques dans la relation : le visiteur a succombé à la tentation d'« aider »! L'unicité, la singularité totale de la rencontre est perdue – car dans la rencontre de l'autre - [...] - , n'est respectueux que le *non-savoir* radical. (Singer, 2007, p.130)

Pourrions en dire autant de l'empathie? J'aimerais explorer avec vous ce *non-savoir radical*, pourtant rempli de sens et de connaissances inédites si l'on se donne la peine de l'écouter. Explorer une posture, qui puisse nous permettre de répondre à l'autre et de répondre de

ses actes tout en évitant les pièges de la violence (emprise sur l'autre) d'une part, et de l'indifférence (l'abandon de l'autre) d'autre part. Cette mince ligne de crête, entre violence et indifférence est peut-être ce fil sur lequel une posture éthique cherche son équilibre.

Mais avant d'aller plus loin, quelques mots sur le territoire conceptuel de l'empathie de l'altruisme et de la compassion.

Empathie, altruisme et compassion

Une analyse exhaustive du concept d'empathie, de plus en plus développé dans les domaines des neurosciences, de la psychologie, de la psychanalyse et de la philosophie, ne serait ici ni possible, ni appropriée. Aussi, après une tournée des plus intéressantes, j'ai choisi de me référer au cadre de référence bouddhiste, développé récemment par Matthieu Ricard (2013) dans son ouvrage intitulé « Plaidoyer pour l'altruisme », pour tenter de distinguer empathie, altruisme et compassion. Ce cadre était celui qui correspondait le mieux aux fondements de mes questions et de mon propos sur l'éthique et les pratiques psychosociales car il se dessine sur une toile de fond spirituelle, la même qui supporte et anime ma propre quête de sens, de connaissances et d'actions sur le territoire de l'éthique.

Ricard définit l'**empathie** comme étant :

(...) la capacité d'entrer en *résonance affective* avec les sentiments d'autrui et de *prendre conscience de sa situation*. L'empathie nous alerte en particulier sur la nature et l'intensité des souffrances éprouvées par autrui. On pourrait dire qu'elle *catalyse la transformation de l'amour altruiste en compassion*. (2013, p.34)

Afin de comprendre en quoi et comment l'empathie est un catalyseur, il faut alors définir ce qu'entend Ricard par amour altruiste et compassion.

Le bouddhisme définit *l'amour altruiste* comme « le désir que tous les êtres trouvent le bonheur et les causes du bonheur »¹. Par « bonheur », le bouddhisme n'entend pas seulement un état passager de bien-être ou une sensation agréable, mais une manière

¹ Post, S.G. (2003). *Unlimited love : Altruism, Compassion, and Service*, Templeton Foundation Press, p.vi.

d'être fondée sur un ensemble de qualités qui incluent l'altruisme, la liberté intérieure, la force d'âme ainsi qu'une juste vision de la réalité. (2013, p.33)

L'amour altruiste se caractérise par une bienveillance inconditionnelle à l'égard de *l'ensemble des êtres* susceptible de s'exprimer à tout instant en faveur de *chaque être en particulier*. Elle imprègne l'esprit et s'exprime de façon appropriée selon les circonstances pour répondre aux besoins de tous. (idem, p.34)

Toujours selon Ricard, la compassion quant à elle :

(...) est la forme que prend l'amour altruiste lorsqu'il est confronté aux souffrances d'autrui. Le bouddhisme la définit comme « le souhait que tous les êtres soient libérés de la souffrance et de ses causes » ou, comme l'écrit poétiquement le moine bouddhiste Bhante Henepola Gunaratana : « Le dégel du cœur à la pensée de la souffrance de l'autre »². Cette aspiration doit être suivie de la mise en œuvre de tous les moyens possibles pour remédier à ses tourments. (*ibidem*, p.34)

L'amour bienveillant et la compassion sont donc les deux facettes de l'altruisme. C'est leur objet qui les distingue : l'amour bienveillant souhaite que tous les être connaissent le bonheur, tandis que la compassion se focalise sur l'éradication de leurs souffrances. (*ibidem*, p.34)

Ainsi, **l'empathie**, cette « *capacité d'entrer en résonance affective avec les sentiments d'autrui et de prendre conscience de sa situation* » (*ibidem*, p.34), catalyse la transformation de l'amour altruiste en compassion.

Ce qui attire mon attention dans cette tentative de clarification conceptuelle c'est que dans une posture éthique entendue comme « visée de la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions plus justes » (Ricoeur, 1990, p. 202), l'intention dépasse largement le désir d'éradiquer les souffrances d'une personne en particulier pour rejoindre celui de la vie bonne pour l'autre, les autres et à travers les institutions ; l'attention est portée sur la vie bonne. Serait-il trop hasardeux d'associer cette visée de la vie bonne avec celle de l'amour altruiste, ce « désir

² Monroe, K.R. (1996). *The Hearth of Altruism : Perception of a Commun Humanity*, Princeton University Press, p.6.

que tous les êtres trouvent le bonheur et les causes du bonheur », évoquée précédemment avec Ricard (2013). Le bonheur serait ainsi considéré comme « préférable absolu », ainsi que le propose le philosophe spinoziste Robert Misrahi pour qui seul le bonheur est en mesure de fonder une éthique concrète (2010). Aussi le concept d'altruisme ou d'amour altruiste est-il plus large et plus proche de la philosophie et du souci éthique qui m'animent que le concept d'empathie.

Sur l'éthique

Quel courant de l'éthique contemporaine serait susceptible de soutenir un projet d'élaboration de sens dans la relation à autrui animé par cette « aspiration à ce que l'autre soit, à ce que rien n'entrave son être, qu'il soit même conduit à s'y détendre pleinement » (Midal, 2010, p.128) ? Cette possibilité que l'autre puisse être avec moi, voire contre moi, un sujet ? Ce courant ne pourrait certes pas s'inscrire dans une éthique déductive (Legault, 1994) c'est-à-dire d'une représentation (connaissance ou croyance) pré-déterminée du bien et du mal de laquelle déduire les conduites à suivre. Il se situerait certainement dans une éthique inductive (*idem*), où la réflexion (sagesse de vie) et le dialogue (intersubjectivité ou dialogue éthique) sur l'expérience donnée à vivre concourent à l'élaboration d'un sens partagé qui demeure évolutif et ainsi impermanent. Ce processus de construction de sens inspire des orientations, des valeurs et des actions conséquentes, toujours susceptibles de se moduler de se transformer au fil des expériences, des réflexions, des relations et des contextes.

Dans cette perspective, une compréhension de l'éthique située dans l'immanence s'est alors imposée à moi. Une telle éthique nous invite à tourner notre regard prioritairement *vers* l'immanence de la vie, qui porte l'homme et que porte l'être humain en lui, plutôt que vers une lutte permanente *contre* sa barbarie (Léger, 2006). Il s'agit ici d'un choix et d'un engagement quant à une direction de l'attention. C'est une orientation philosophique, éthique et pédagogique qui vise principalement à créer des conditions pour favoriser le déploiement de la vie en nous, autour de nous et entre nous.

Des philosophes de l'immanence tels que Spinoza, Bergson et Deleuze, ainsi que Misrahi à leur suite nous invitent à poser notre attention sur le mouvement même de la vie en perpétuelle croissance, en chacun de nous et dans nos communautés. Ils s'appuient sur des valeurs qui ne se trouvent pas affirmées sur la base d'un univers idéal, mais au sein de ce qui, ici et maintenant,

nous est donné (Russ, 1994). Ils proposent de se mettre en position d'apprendre à percevoir « ce qui est » et ce qui cherche à advenir au sein de cette vie en perpétuelle croissance et d'en être « digne », comme le propose Shirani (2006).

« Être digne » de ce qui cherche à advenir pourrait d'abord consister à poser son attention sur ce qui se manifeste en nous comme ce vecteur, cette force inlassable qui nous entraîne dans un mouvement, qui va dans l'instant vers un renouvellement incessant, des transformations et des formes inconnues, puis à consentir à épouser ce mouvement et à l'inscrire dans les contextes qui sont les nôtres.

La rencontre de l'Autre, au cœur de cette posture ne se réalise donc pas dans un espace fait exclusivement d'expertise, où l'un serait sensé savoir d'emblée « ce qui devrait être », dans le sens de ce qui serait bien pour lui-même, l'Autre ou les autres, pour la relation, ou pour le monde. Elle se réalise dans un espace d'ouverture à ce qui est en nous et surtout à ce qui cherche à advenir entre nous dans la rencontre de l'expérience puis la réflexion et le dialogue intersubjectif à son sujet.

De l'éthique de l'immanence vers l'éducation à la sensibilité éthique

La question qui se pose face à une telle posture concerne les actes ou les compétences éthiques qui seraient cohérents avec le principe de l'immanence et qui pourraient être objet de formation pour les praticiens psychosociaux. Il semble que le défi majeur consiste ici à développer une présence attentionnée à l'immanence de sa propre vie d'abord. En ce sens, une éducation de l'attention et de la perception, conjuguée à une éducation de la réflexion et au dialogue, pourrait développer notre capacité à écouter, à discerner, à choisir, à décider et enfin à agir avec justesse en situation. Les habiletés attentionnelles, perceptives, descriptives, compréhensives et relationnelles constituent cette forme de compétence qui sait agir en situation et avec justesse sans pour autant être totalement soumis à des énoncés normatifs prescrits d'avance, ni à de simples impulsions personnelles (Léger et Rugira, 2009; 2015)

Quelques orientations pédagogiques

La mise en forme pédagogique d'une telle éducation peut s'inspirer des pratiques de formation expérientielle dans le champ de la formation des adultes. Je pense ici à la pratique des

histoires de vie en formation (Pineau, Josso, Dominicé³), au courant de l'analyse réflexive des pratiques (Saint-Arnaud, Pilon, Leblanc, Mandeville)⁴ ou encore aux pratiques de l'explicitation de l'action (Vermersch, Faingold ou Legault)⁵. Quant à l'incontournable place de la corporéité dans la saisie de l'immanence, nous pouvons nous appuyer sur les avancées des chercheurs et des formateurs issus de diverses méthodes d'éducation somatique, dont la pédagogie perceptive qui place au cœur du projet éducatif la question de l'éducabilité de la perception et de l'attention chez l'être humain par la médiation du corps sensible (Bois, 2006; Rugira, 2007).

Nous avons déjà décrit et modélisé ces pratiques pédagogiques d'éducation attentionnelles, perceptives, descriptives, réflexives et dialogiques dans différents travaux (Léger et Rugira, 2012, 2015 ; Léger, Rugira, Gauthier, et Lapointe, 2012 ; Rugira, Léger, Gauthier et Lapointe, 2013). Mais soulignons ici qu'elles impliquent toutes la prise en compte et l'investissement d'une sensibilité (affective et corporelle) qui, dans notre culture, reste le plus souvent dans l'ombre d'une rationalité dominante et désincarnée.

La sensibilité est attention aux choses et aux êtres, elle s'oppose à l'indifférence et au mépris. La sensibilité est un point de rencontre, une unité subtile du sensible, de l'affectif, et de l'intelligible. Dans une telle acception, la sensibilité n'est plus une faculté, une disposition, mais une condition même de la vie, celle de l'homme qui, par elle, s'ouvre à lui-même, aux autres et au monde (Léger, 2006).

La sensibilité éthique constitue une voie de passage pour incarner une éthique de l'immanence. Elle nous conduit au simple impératif éthique suivant : « *respecte sans condition l'immanence des choses et des êtres* » (Blaquier, 2005). Cet impératif nous place en état de veille et de vigilance permanente à ce qui est en chemin d'advenir. Cette vigilance nous délivre de l'enfermement dans nos idées, nos certitudes, nos règles et nos normes statiques qui prennent souvent valeur de vérité absolues. La sensibilité éthique n'en appelle pas à une remise en

³ Gaston Pineau, professeur Université François-Rabelais, Tours. Marie-Christine Josso et Pierre Dominicé, professeurs Université de Genève. Ils sont tous les trois fondateurs de l'Association Internationale des Histoires de Vie en Formation.

⁴ Yves St-Arnaud, Jeannette Leblanc et Lucie Mandeville, professeurs Université de Sherbrooke. Jean-Marc Pilon, professeur Université du Québec à Rimouski.

⁵ Pierre Vermersch, chargé de recherche au CNRS et directeur du Groupe de recherche sur l'explicitation (GREX). Nadine Faingold, professeure IUFM de Versailles et membre du GREX. Maurice Legault, professeur Université Laval et membre du GREX

question systématique des règles ou des normes. Elle constitue un appel, une ouverture, une sollicitation au doute et à la réflexion éthique permanente. Elle nous invite à saisir, à accueillir et à reconnaître la valeur et la justesse de l'immanence de la vie, en vue de participer à son déploiement pour les sujets impliqués. En ce sens, elle est un vecteur essentiel de l'amour altruiste.

Sensibilité éthique et amour

Dans le même sens, Barbier parle de la sensibilité en tant que « forme élaborée du sentiment de reliance : une “ empathie généralisée ” à tout ce qui vit et à tout ce qui est (Barbier, 1997, p. 288). Pour ce philosophe de l'éducation, il y existe au centre de la sensibilité un sentiment fondamental qu'il appelle “ amour ” ou “ compassion ”. « Ni intellectuel, ni sensoriel, ni émotionnel au sens strict, l'amour est un état d'être qui intègre et dépasse ces catégories. [...] L'amour est ce sentiment d'unité radicale et stable de ce qui est, et d'unicité personnelle, au sein de l'infinie diversité mouvante et créatrice des formes et des figures du monde » (1997, p. 289). C'est ainsi que j'entrevois ce lien entre une forme d'éthique de l'immanence et l'amour altruiste dans les pratiques psychosociales. Comme l'évoque poétiquement Barbier, « L'amour est l'attention extrême à la totalité en mouvement » (1997, p. 289). C'est ce lien en fait qui m'a toujours interpellée sur ce territoire.

Ce lien entre éthique et amour, encore à raffiner davantage, a toujours été présent derrière mes préoccupations, mes questions, mes recherches en éducation et en psychosociologie. Comme le dit si bien René Barbier, il faudrait peut-être redonner vie au mot « amour » en sciences humaines, car l'amour est porteur de savoirs, de savoir-faire et de savoir-être dont nous avons bien besoin dans les pratiques psychosociales. Comme l'expose Fabrice Midal :

(...) il arrive des moments où nous nous rendons compte que, par amour, nous savons intuitivement ce qu'il faut faire, comment répondre à quelqu'un, quelle décision prendre. [...] Opposer amour et savoir a quelque chose de presque sacrilège. [...] C'est méconnaître le sens de l'un comme de l'autre. [...] l'amour voit bien plus loin et sait bien mieux que tout raisonnement. Il est une forme de pensée éminente, spontanée et juste. (p. 15-16)

En dernière partie de cette communication, et pour mettre un peu de chair sur ces concepts d'altruisme, d'éthique et de sensibilité, j'ai choisi de partager une expérience encore toute fraîche sur mon chemin de formation. Bien qu'il s'agisse d'un moment de vie personnelle, ce dernier me semble illustrer les propos que je viens d'évoquer et il s'est avéré d'une puissance transformatrice imposante tant dans mes pratiques relationnelles que dans ma compréhension des liens entre éthique et amour altruiste .

J'ai choisi de décrire ce moment sous une forme inspirée de l'explicitation, plus précisément de l'auto-explicitation. L'explicitation est une pratique phénoménologique. Elle a été développée par Pierre Vermersch (1994, 2006) et s'inscrit maintenant dans les travaux élargis du Groupe de Recherche sur l'Explicitation (GREX)⁶. Très succinctement, l'explicitation de l'action (par entretien ou auto-explicitation dans ce cas-ci) consiste à se placer en posture d'évocation de l'action (rappel sensoriel d'un moment spécifié) afin de pouvoir s'y replonger et par questionnements, de décrire finement l'action, telle qu'elle a été effectivement vécue, mais dont plusieurs dimensions restent implicites dans la conscience ordinaire.

Description phénoménologique sur le territoire partagé de l'éthique et de l'amour

Mise en situation

En décembre 2013, ma fille de 11 ans a été victime d'un AVC dont elle s'est sortie complètement indemne quelques semaines plus tard. De mon côté, j'ai été complètement chavirée. Je suis sortie de cette expérience fondatrice avec cette impression que la vie avait brutalement tiré le tapis de sous mes pieds, me jetant violemment sur le sol sans que je comprenne ce qui s'était passé. Mais au cœur de cette expérience se trouve un moment-phare pour moi. Un moment de désespoir et de grâce. Un moment d'accompagnement où j'ai rencontré un enjeu éthique colossal auquel j'ai su RÉPONDRE sans comprendre complètement comment je m'y suis prise, quels savoir-faire ou quelle grâce s'étaient déployés.

Je me souviens... Je suis dans la chambre d'hôpital. Il est 1h00 AM. Mon conjoint est retourné à la maison, pour prendre soin de nos garçons et dormir un peu. Les infirmières ont

⁶ <http://www.grex2.com>

fermé toutes les lumières et sont reparties au poste. Je me retrouve dans la pénombre, seule avec ma fille. Elle est couchée dans son lit.

Je sais et je sens que ma fille est en danger de mort, tout au moins en situation de perte grave de santé et il n'y aura que moi cette nuit pour l'accompagner dans cet espace terrorisant d'inconnu et d'absurdité. Je suis consciente de cette immense responsabilité et je me mets en fonction. Je mets de côté mes inquiétudes, mes questions, ma fatigue, mon corps éprouvé.

Je me place dans une veille attentionnelle avec tous mes sens. J'observe, regarde, hume, tâte tout ce qui se joue au dehors et au dedans. Je suis dans une mobilisation totale de tout mon être pour offrir toute la place à ma fille et veiller pour RÉPONDRE.

Je vois ma fille dans son lit en piteux état au milieu de ces toutous. Je m'allonge auprès d'elle. Je l'enlace de mon bras mais en fait je sens que c'est tout mon corps la contient. Comme si, en mon côté droit, chacune de mes cellules étaient ouvertes pour la laisser entrer, se réfugier en moi. Je m'affaire à lui offrir toute la place possible pour l'accueillir, accueillir sa terreur, sa douleur, sa rage, son inquiétude et les contenir avec elle.

Pour la première fois de la journée, elle se laisse aller à pleurer. Elle me partage sa peur de ne jamais redevenir comme avant ; sa rage d'avoir perdu le contrôle de son propre corps ; son désespoir et son incompréhension que cela lui arrive à ELLE ! Je lui caresse les cheveux, je l'écoute et des larmes coulent sans cesse sur mon visage. Chaque caresse sur ses beaux cheveux, lui dit que je suis là, que je l'entends, que je l'aime.

Elle me demande si elle va revenir comme avant ou si elle va rester comme ça. Chacune de ses questions est un coup de poignard dans mon ventre. Je me sens si démunie. (...) Je ne sais que répondre, comment répondre. Je ne peux pas lui dire qu'elle va guérir ; je ne peux pas lui dire qu'elle va rester comme ça ; je ne peux pas ne rien lui répondre. Les infirmières, elles, lui ont dit qu'elle guérirait. Moi, je sens que je peux pas lui dire ça. Si jamais elle ne guérissait pas, elle croirait que je lui ai menti et ne me ferait jamais plus confiance.

Je mobilise toutes les ressources en moi (...), ma connaissance de ma fille, mes connaissances en psychologie, ma compréhension de la situation actuelle ; je mesure les enjeux

et les impacts possibles de ma réponse sur son état, voire même sur son processus de guérison... et j'avance à pas de loup dans la grande noirceur de l'inconnu.

Je lui dis, que je suis là, que je vais toujours être là pour elle, avec elle... Que je ne sais pas ce qui va arriver, que je ne sais pas, que je suis désolée... mais que je sais que je serai là, avec elle quoi qu'il arrive. Je la sens se blottir en moi. Je me sens la contenir. Mon corps est plein d'elle. Je me sens enveloppante, mais de plus en plus grosse de sa peine, de sa peur, grosse d'inconnu et d'impuissance.

J'aperçois son bras et sa petite main qui pendent sur le côté métallique du lit me rappelant la réalité de son état. Des sanglots montent et me secouent. Je commence à me sentir envahie, puis submergée de nos peines, peurs. (...) Je crains de ne plus pouvoir la contenir, me contenir, nous contenir. Je crains de sombrer dans le désespoir, de me désintégrer, de disparaître et de la laisser seule : de l'abandonner... Cette idée m'est m'insupportable, inconcevable.

À ce moment précis, je sais que je suis dans la situation où je m'approche de la limite de mes capacités de répondre. Mais je suis aussi devant une injonction absolue de ne pas abandonner ma fille. Pour la première fois de ma vie sans doute, je m'avoue dépassée, vaincue, impuissante. Pour la première fois de ma vie dans la solitude et le désespoir extrême, je prie pour demander de l'aide.

Alors, un élan, une idée m'intiment de me redresser, de prendre mon téléphone sur la table de nuit et de démarrer un album de berceuses berbères que j'adore. Puis, je me réinstalle avec ma fille au milieu des peluches et couvertures. La musique m'apaise presque instantanément... et profondément (...) J'ai reprends ma fille dans mon côté droit.

Sur le fond de cette musique, je lui raconte une histoire. L'histoire de deux femmes du désert, ayant marché seules très longtemps et qui se retrouvent toutes les deux à la sortie du désert aux portes d'un monde nouveau où elles auront une mission à accomplir ensemble. Cette mission est en lien avec ce qu'elles ont appris durant leur traversée. Dans ce nouveau monde où elles entrent ensemble, les gens ont besoin de leurs enseignements. C'est ça que nous sommes

venue faire ici ensemble, lui dis-je. Et quoi qu'il arrive des suites de cet accident, ça n'y changera rien, nous allons réaliser cette mission ensemble !

Pendant que je lui raconte cette histoire qui m'étonne franchement moi-même, en lui caressant les cheveux, sur fond de berceuses marocaines, je me calme vraiment. Je retrouve mes contours et mes ancrages corporels, ma consistance, ma globalité. J'oserais dire que je retrouve du sens et même de la sérénité. Je sais désormais que quoi qu'il arrive, rien n'effacera cette orientation, cette signification, cette valeur de notre lien.

Je me relève tout doucement et tourne la tête vers la droite pour la regarder. Je m'aperçois qu'elle s'est endormie. Puis je m'endors avec elle.

Cette nuit là, j'ai réussi à répondre à ma fille, j'ai pu assumer ma responsabilité éthique de mère même si j'étais face à la plus grande impuissance que j'ai jamais rencontrée. J'ai su capter dans le moment présent, un mouvement de vie, au beau milieu d'une *mère de peur*, d'incompréhension, de non-sens et de douleur.

Ce moment extrême est devenu un moment-phare pour moi. Il éclaire de tous ses feux mes questions sur l'éthique, l'empathie, l'amour altruiste, la compassion, l'accompagnement et la formation. Cette expérience est venue confirmer mes ancrages dans une éthique de l'immanence. Elle est venue m'apprendre que même si c'était impossible pour moi à ce moment de me « mettre à la place de l'autre » et encore moins de soulager ses souffrances, en aucun moment je ne l'ai abandonnée dans son épreuve. Cette expérience est venue me confirmer que même dans une situation où je ne sais plus rien, où je ne pense plus rien, où je ne peux plus rien, je peux tout de même rester sujet de mon expérience en établissant une alliance entre le non-savoir radical, le mouvement même de la vie, toutes mes connaissances et mes compétences ainsi qu'avec l'autre (convoqué dans une posture de sujet) pour co-crée une œuvre d'accompagnement inédite. Il me semble avoir été saisie, inspirée, portée par l'amour pour pouvoir exercer ma responsabilité envers l'autre. Plus encore, il me semble avoir été transformée en quelqu'une qui n'avait jamais existé avant ce jour et dont j'ai aperçu une promesse d'existence.

Cette présence au présent m'a permis d'entrevoir une manière d'être en relation que je n'avais jamais expérimentée avant, du moins consciemment et qui m'a transformée. Comme le dit si magnifiquement Rilke :

L'inconnu s'est joint à nous, s'est introduit dans notre cœur, dans ses plus secrets replis : déjà même ce n'est plus dans notre cœur qu'il est, il s'est mêlé à notre sang, et ainsi nous ne savons pas ce qui s'est passé. On nous ferait croire sans peine qu'il ne s'est rien passé. Et pourtant, nous voilà transformés comme une demeure par la présence d'un hôte. Nous ne pouvons pas dire qui est venu, nous ne le saurons peut-être jamais. Mais bien des signes nous indiquent que c'est l'avenir qui entre en nous de cette manière pour se transformer en notre substance, bien avant de prendre forme lui-même. (1937, p. 88)

Ce moment d'accompagnement me laisse sur plusieurs questions quant aux conditions qui en ont permis le déroulement. En quoi et comment l'entraînement de mes compétences attentionnelles et perceptives ont-elles favorisé une saisie de l'information immanente ? Et cette question de l'amour sur le territoire du souci et de la responsabilité éthiques. Fabrice Midal n'affirme-t-il pas qu'« Il est un moment où l'homme peut découvrir que ce n'est pas lui qui décide mais l'amour en lui » (2010, p. 191). Quels sont alors le rôle et la temporalité de la dimension réflexive du sujet dans un moment comme celui-là ?

Par ailleurs, je sais que ce moment a pris figure de modèle sur lequel je peux m'appuyer pour inspirer mes pratiques d'accompagnement et de formation à l'accompagnement de situations peut-être moins extrêmes ou implicantes sur le plan personnel... mais tout aussi importantes sur le plan éthique. Il s'agit maintenant pour moi d'une praxis incontournable de l'amour altruiste et de la responsabilité éthique.

« L'amour est l'attention extrême à la totalité en mouvement. »

René Barbier (1997, p.289)

RÉFÉRENCES

Barbier, R. (1997). *L'approche transversale : L'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos.

Legault, G. (1994). *Questions fondamentales en éthique* (vol. n°5), Sherbrooke, Université de Sherbrooke.

Léger, D. (2006). *L'éducation à la sensibilité éthique en formation initiale à l'enseignement. Une praxis pédagogique au sein d'un projet personnel de formation*, Thèse de doctorat inédite, Université du Québec à Rimouski.

Léger, D. et Rugira, J.M. (2009). « L'éducation à la sensibilité éthique : Un pont entre immanence et compétence », dans Gohier, C. et Jutras, F. (dir.). *Repères pour l'éthique professionnelle des enseignants*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 93-114 .

Léger, D. et Rugira, J.-M. (2012). « Former et prendre soin dans les métiers d'accompagnement. Pour une pratique de veille au croisement du somatique, du praxéologique et du biographique », dans Dupuis, P.-A. (dir.). *Transverse : éducation et culture. Soins et formation*, (2), p. 63-81.

Léger, D. et Rugira, J.-M. (2015). « La formation aux métiers d'accompagnement : pour un développement de la sensibilité et de l'agir éthique », dans St-Vincent, L.-A. (dir.). *Le développement de l'agir éthique chez les professionnels en éducation. Formation initiale et continue*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 63-82.

Léger, D., Rugira, J.-M., Gauthier, J.P., et Lapointe, S. (2012). « La pratique des histoires de vie en formation dans les programmes de 2^e cycle en psychosociologie à l'UQAR : une étude de pratiques en voie de transformation », dans Desmarais, D. et al (dir.). *Transformations de la modernité et pratiques (auto)biographiques*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 189-200.

Meirieu, P. (1991). *Le choix d'éduquer*, Paris, ESF.

Misrahi, R. (2010). *Les actes de la joie. Fonder, aimer, rêver, agir*, Éditions Encre Marine.

Rugira, J.-M., Léger, D., Gauthier, J.-P. et Lapointe, S. (2013). « Trajectoires personnelles et sociales en approche biographique et dialogique. Pratiques d'accompagnement des quêtes de sens et de générativité en formation », dans Gomez, L., Léger D., Bourdages L. et Dionne H. (dir.). *Sens et projet de vie. Une démarche universitaire au mitan de la vie*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p.117-135.

Ricard, M. (2013). *Plaidoyer pour l'altruisme*, Paris, Robert Laffont.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

Rilke, R.M. (1984) *Lettres à un jeune poète, VIII* . Paris, Éditions Grasset, Les Cahiers Rouges, 1937. Traduites de l'allemand par Bernard Grasset et Rainer Biemel.

Russ, J. (1994). *La pensée éthique contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France.

Shirani, T. (2006). *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, L'Harmattan.

Singer, C. (2007). *Derniers fragments d'un long voyage*, Paris, Albin Michel.

Vermersch, P. (1994, 2006). *L'entretien d'explicitation*, Paris, ESF.

Vermersch, P. et Maurel, M. (1997). *Pratiques de l'entretien d'explicitation*, Paris, ESF.

Phénoménologie du corps et du lien au carrefour de l'éthique et de l'empathie en formation et en accompagnement : théorie et pratique

Jeanne-Marie Rugira, Ph.D.
Professeure au Département de psychosociologie et travail social
Université du Québec à Rimouski

Myra-Chantal Faber, M.A.
Praticienne au Centre de prévention du suicide et d'intervention de crise du
Bas-Saint-Laurent
Chargée de cours au Département de psychosociologie et travail social
Université du Québec à Rimouski

Introduction

La question de l'éthique est intimement liée à la construction identitaire et à la professionnalisation [de l'accompagnateur], car elle engage une réflexion sur la spécificité même de la formation.

Jean-François Malherbe (2007)

Les auteures de ce texte sont toutes les deux psychosociologues et donc accompagnatrices de profession et formatrices d'accompagnateurs. Elles œuvrent dans un programme de formation initiale au métier d'accompagnement du changement dans des systèmes humains complexes à l'Université du Québec à Rimouski (UQAR). Elles souhaitent à travers ce texte, rendre compte de leur contribution dans le cadre du colloque organisé à l'UQAR, à l'automne 2014, par le groupe de recherche Éthos sur le thème des rapports entre l'éthique et l'empathie.

Les organisateurs de cet événement rappelaient à juste titre, l'importance d'aborder la question des liens possibles entre l'éthique et l'empathie en tenant en compte du fait que ces deux notions se trouvent au carrefour de plusieurs domaines de connaissance et de pratique, tout en les traversant pleinement.

Ils avaient donc invité les différents intervenants à croiser leurs regards depuis le point de vue de chaque discipline et champ de pratique tout en s'ouvrant à un dialogue de type transdisciplinaire. Ils rappelaient à ce propos à la suite de Basarab Nicolescu (1996), que le préfixe :

(...) « *trans* » qu'on trouve dans la notion de transdisciplinarité évoque une posture scientifique et intellectuelle qui se situe à la fois *entre*, *à travers* et *au-delà* de toutes les disciplines. Il indique donc un processus d'intégration et de dépassement des disciplines et ouvre de cette manière sur la compréhension de la complexité du monde.¹

La problématisation de ce colloque offrait différentes perspectives pour regarder les liens de réciprocité qui existeraient entre l'éthique et l'empathie. Ce texte fait le choix de questionner les liens entre ces deux notions en passant par la question du rapport au corps et de l'éducabilité de l'empathie dans les métiers de formation et d'accompagnement. Il propose par ailleurs d'aborder les questions éthiques que pose un tel positionnement dans les pratiques de formation à l'accompagnement et d'intervention psychosociologique.

1. La question de l'éthique et de l'empathie dans la formation à l'accompagnement

La visée primordiale de toute pratique de formation ou d'accompagnement consiste à veiller rigoureusement à l'installation des conditions de possibilité de l'existence humaine qui deviendront un impératif éthique fondamental. Pour Jean-François Malherbe (2007), cet impératif est le suivant : « [...] agis en toutes circonstances de façon à cultiver l'autonomie d'autrui ».

Jeanne-Marie Rugira (2015)

La responsabilité de former au métier d'accompagnateur nous a d'emblée confrontées à un certain nombre de considérations d'ordre éthique. En effet, dans les sociétés contemporaines

¹Extrait du texte de présentation de ce colloque rédigé par les organisateurs.

nous assistons de plus en plus à une recrudescence de la renommée de la notion d'accompagnement dans différents métiers ayant rapport aux relations humaines. Ainsi avons-nous vite compris que poser l'accompagnement comme horizon de sa pratique professionnelle, c'est mettre d'entrée de jeu au cœur de celle-ci, la primauté d'une relation intersubjective. À l'instar de Martine Beauvais nous constatons que dans les pratiques d'accompagnement :

Nous nous situons bien dans une relation intersubjective, dans laquelle certes, l'un et l'autre, en tant que sujets autonomes et responsables ont des devoirs envers eux-mêmes et envers autrui, mais dans cette relation institutionnalisée la responsabilité de l'accompagnant et de l'accompagné se situe à différents niveaux. (Beauvais, 2004, p.107)

Ainsi, faire œuvre d'accompagnement nécessite une conscience aiguë de l'autre en l'occurrence l'accompagné, comme sujet autonome et responsable. Dans cette perspective, l'accompagnateur se doit de veiller constamment à remettre à l'autre son propre pouvoir, sans pour autant se décharger ou éluder sa propre responsabilité d'accompagnant envers autrui, soi-même et son imputabilité institutionnelle.

En ce sens, il semble incohérent de notre point de vue, de concevoir la relation intersubjective autrement que comme une relation éthique au sens où l'entend Lévinas (1982). Dans la pensée de cet auteur, les différents protagonistes de la relation se doivent d'être animés d'un sentiment de responsabilité l'un envers l'autre. Ce type de responsabilité « s'étend dans l'espace et dans le temps, c'est une responsabilité incessible face à notre humanité » (Lévinas, 1982, p.97). En effet, toute pratique d'accompagnement dévoile en permanence notre vulnérabilité humaine et ne nous permet pas d'oublier que dans ce type de métier il se joue toujours des destins humains. Il nous semble important de rappeler ici, que c'est justement cette dimension intersubjective de l'accompagnement qui fonde ses liens constitutifs à la fois avec l'éthique et avec l'empathie.

a. De l'empathie et de l'intersubjectivité chez les romantiques allemands

*L'intersubjectivité est souvent considérée comme «le»
moyen [par excellence] de relier les personnes en les rendant
sensibles au monde émotionnel de l'autre.*

Louis Agosta (1984)

C'est au 19^{ième} siècle, qu'on voit surgir dans la philosophie allemande le terme : *eingefühlung* qui implique une possible appréhension sensible d'un état d'être d'une personne qui influe directement sur l'état, l'expérience et le comportement du sujet. C'est dans ce sens que Lipps (1903) affirmait qu'être témoin d'un geste de fierté produit instantanément chez le spectateur un réel sentiment de fierté en soi. Il est question ici d'une forme d'empathie de l'action qui trouve son ancrage dans le corps et passe par des processus perceptifs qui apparaissent dans le corps du témoin. Comme le proposent Brunel et Martiny (2004), nous retrouvons chez Husserl (1929/1994) le concept d'*eingefühlung* qui implique une relation très étroite entre l'altérité et l'intersubjectivité. Brunel et Martin y précisent également que si le terme *eingefühlung* renvoie aujourd'hui à l'idée de la compréhension interhumaine, il était utilisé par le père de la phénoménologie « dans le sens que lui octroyait Lipps, c'est-à-dire comme fondement de l'intersubjectivité humaine » (Brunel et Martiny, 2004, p.275). Ce terme réfère donc à l'empathie dans le sens où il constitue non seulement la pierre angulaire de l'intersubjectivité, mais aussi la plus évidente modalité, voire la voie privilégiée, pour établir ou rétablir une relation vivante avec autrui. Dans cette perspective, l'empathie est envisagée comme une capacité de se mettre à la place de l'autre sans se perdre soi-même (Hoffman, 2000), et c'est dans ce sens qu'on distingue dans nos métiers la notion d'empathie avec celle de la sympathie. En effet, l'empathie est sensible sans être fusionnelle. Il importe d'ailleurs de rappeler que l'empathie opère en plusieurs étapes à savoir : une perception sensible qui nous met à l'écoute de l'autre et de la situation, un moment de concernement qui trouve son aboutissement dans une mise en action compassionnelle.

À l'instar de Brunel et Martiny (2004), il nous faut rappeler que c'est au Britannique Titchener (1909) que nous devons la traduction officielle du terme *eingefühlung* par *empathy*. Comme le rappelle Cosnier (1998), Titchener entendait par le concept d'empathie, une

expérience perceptive intime, façonnée d'un riche mélange d'imageries visuelles, auditives et kinesthésiques et qui constituent dans le même mouvement un phénomène relationnel, voire social. C'est Allport (1937) qui placera plus tard, la dimension non-verbale et non-réflexive essentiellement corporelle au cœur du processus d'empathisation. Les compétences relationnelles de l'accompagnant dépendent ainsi de sa capacité à construire des relations empathiques avec les accompagnés et même avec soi-même dans le sens du développement d'une *auto-empathie* comme dirait Michel Henry (2000).

Par ailleurs, précisons que les différents praticiens-chercheurs qui travaillent sur les enjeux de l'accompagnement comme pratique professionnelle (Laurin, 2001; Boutinet et Pineau, 2002 ; Beauvais, 2003 ; Lerbet-Sereni, 2003 ; Paul, 2004 ; Autès, 2008) s'entendent pour dire qu'accompagner l'autre n'est en aucun cas le prendre en charge. Ils semblent partager une vision du monde qui préconise de ne plus céder à la tentation de *faire à la place* de l'accompagné. Les principes éthiques qui régissent ce champ de pratique nous recommandent donc de renoncer à la toute-puissance, de ne pas *faire pour*, ne pas non plus *faire contre* mais *faire avec* la personne accompagnée, en vue de contribuer à créer des conditions susceptibles de lui permettre de faire ses propres choix, d'exercer son propre pouvoir sur sa vie tout en la soutenant dans son cheminement pour qu'elle puisse découvrir sa propre voie de résolution de ses problèmes. Il importe de rappeler par ailleurs avec Poisson (2003, p. 168-169) qu'il arrive dans certains contextes, comme par exemple dans le cas de l'intervention de crise suicidaire, que « l'accompagnateur soit tenu d'exercer *un devoir d'ingérence* » par souci éthique même s'il n'arrive pas à obtenir la collaboration de l'accompagné. Ici l'accompagnant est avant tout « garant du cadre institutionnel » au sein duquel il intervient (Beauvais, 2004, p.108). Cette même auteure ajoute que l'accompagnateur peut être légalement obligé d'agir contre la volonté de l'autre dès qu'il juge qu'il y a une menace à sa vie, à son intégrité ou encore à l'intégrité des autres. Ici, ce principe d'ingérence constitue du moins un fort principe déontologique pour l'accompagnateur.

b. Patocka et la question de l'éthique au travail

Les apports de la philosophie de Jan Patočka sont multiples. [...] Le point le plus fécond nous amène à poser comme indissociable l'émergence d'un sujet et d'un monde plus humain. A l'opposé, la perte de l'humanité ne se retrouve-t-elle pas conjointement chez le sujet et dans le monde ?

Martine Brasseur (2013)

La pensée du phénoménologue Jan Patocka (1990) pose l'humanité et l'humanisation de tous les êtres humains comme horizon éthique ultime. Il rejoint dans ce sens Jean-François Malherbe (2003) lorsqu'il présente l'éthique comme ce noble art de discerner l'action la plus juste et la mieux humanisante entre toutes les interventions possibles dans une situation donnée. C'est dans ce sens que Martine Brasseur (2013) a voulu interroger les apports de la phénoménologie de Jan Patocka à une pensée de l'éthique au travail. Il nous a semblé utile alors, dans le cadre de cette réflexion, de revenir aux balises qu'offre le phénoménologue pour regarder de plus près les enjeux éthiques rencontrés dans le cadre de l'intervention que nous allons présenter dans les pages suivantes.

En effet, les travaux de Patocka (1990, 1999) permettent d'éclairer nos interrogations sur l'éthique au travail dans ce sens qu'elle permet comme l'affirme Martine Brasseur (2013, p.50) de : « sortir de l'antagonisme entre une éthique pensée par le sujet et une éthique donnée » par l'institution pour laquelle il travaille. Comme le souligne Barbaras (2007, 2011), Patocka conçoit l'éthique tout d'abord comme une expérience de la liberté du sujet éthique dont l'action la plus humanisante reste l'horizon suprême.

Rappelons à la suite de Brasseur (2013), que dans nos organisations les questions éthiques renvoient plus souvent qu'autrement à « la bonne façon d'agir », versus la question du « mal-agir », communément acceptée par l'ensemble de l'organisation. Nous sommes ici davantage sur le terrain de la déontologie professionnelle que sur celui d'une véritable interrogation éthique.

C'est en tout cas de cette manière que les employeurs tout comme les employés d'ailleurs, identifient les comportements inappropriés au travail, ce qui peut aboutir si on ne fait pas attention à une approche relativiste de l'éthique. Tout dépend ici du fait que les sujets jugent ou non leurs comportements appropriés, même si leur environnement peut les percevoir comme inappropriés. En effet, la même auteure insiste sur le fait que dans certains contextes, certains gestes peuvent être jugés comme étant appropriés et par le sujet et par son organisation voire même par son environnement social tout en étant *condamnables en soi*.

Dans son livre : *Liberté et sacrifice*, Patocka (1990, p.166) rêve d'une orientation éthique qui soit de plus en plus humanisante et qui permet à l'être humain de se rapprocher de lui-même, de son être plutôt que de se perdre de plus en plus de vue. Cette pensée est d'autant plus actuelle à une époque où on se plaint de la déshumanisation des organisations, de la perte de sens et de la toute-puissance instrumentale. Brasseur (2013, p.54) rappelle à juste titre la nature non éthique de nos organisations qui : « ont été pensées indépendamment de l'homme dans un objectif exclusif d'auto-pérennisation, qu'elles échouent à atteindre ».

Le phénoménologue plaide alors pour une éthique qui prend en compte la finitude humaine et qui assume une quête permanente voire une lutte du sujet pour son humanisation, pour sa liberté et pour sa responsabilité face au devenir de lui-même, de l'autre et du monde. L'être humain assume ainsi sa responsabilité ultime d'être celui qui nous fera accéder à l'état d'humanité et à la sauvegarde de la vie (Patocka, 1990).

Tout comme pour la question de l'empathie, l'ouverture à une sensibilité et une interrogation éthique est non seulement éducable mais aussi au centre de nos préoccupations de formatrices aux métiers d'accompagnement. Ainsi la question du corps, de la perception et du lien demeurent au cœur de notre agir formateur.

c. La phénoménologie du corps et du lien en formation à l'accompagnement

Ce n'est pas l'oeil qui voit. Ce n'est pas l'âme. C'est le corps comme totalité ouverte.

Maurice Merleau-Ponty (1961)

Agir en formation comme en accompagnement ne peut faire l'économie du caractère interactif voire même intersubjectif et intercorporel de ce type de pratique. Former aux métiers d'accompagnement nécessite alors d'adopter des stratégies pédagogiques multicanaux dans la formation en vue d'activer des processus empathiques, de développer une forme de sensibilité éthique ainsi que des compétences relationnelles, réflexives et dialogiques essentielles à l'exercice du métier d'accompagnateur et à sa formation à la délibération éthique.

Ce type de formation sollicite alors le corps vécu au cœur des interactions humaines qui vise non seulement l'intercompréhension humaine mais aussi une réelle communication d'expériences intimes, émotionnelles, sensibles parfois indicibles. Un tel apprentissage nécessite une réelle écoute de son propre corps, du corps de l'autre mais aussi des situations et des contextes. La conscience du corps devient ainsi éducable et donne accès à une expérience consciente du corps tout à fait inédite qui révèle de manière sensible et subtile une communication intérieure avec le monde, les choses et les autres. Précisons avec Alphonse De Waelhens (1950) que le corps vécu constitue un immense organe de perception, une possibilité constante d'aller aux choses, aux autres et au monde. Le même auteur avance par ailleurs que percevoir, c'est déjà agir. En effet, De Waelhens (1950, p.394) affirme que : « Toute saisie des choses, parce qu'elle est chez nous une participation, contient en elle une invitation à les modifier: à chaque instant, ce que je vois ou j'entends dessine le programme de mes actions, ce programme est mon corps pour moi. » C'est dans ce sens que nous adoptons un point de vue phénoménologique pour affirmer que l'empathie, la sensibilité éthique tout comme la conscience et la présence corporelle, la pratique réflexive, introspective et dialogique sont éducatibles. Nos pratiques pédagogiques s'appuient ainsi sur les travaux de Varela (1999), qui rappellent que dans une perspective phénoménologique, il apparaît de manière évidente que c'est le corps qui aperçoit et non l'esprit, et que c'est bien lui qui discerne d'emblée les possibilités d'action à partir desquelles le sujet pourrait s'engager et réfléchir. Le corps dont il est question ici est un corps phénoménologique, c'est-à-dire un corps à la fois vécu et vivant que Merleau-Ponty (1945/1961) appelle, à juste titre, *chair* pour le distinguer du *corps objectif* vu du dehors et non ressenti. Soulignons avec Le Breton (1990) que c'est justement grâce à ce corps vécu et vivant et à sa perception propre que le réel, en soi composite, complexe et nébuleux, donne du sens au sujet percevant.

d. Pour une pédagogie perceptive, attentionnelle et dialogique

*Le point de départ de toute pensée est dans l'expérience.
C'est d'elle qu'il faut extraire, sous la forme d'une sorte de
«révélation» le fil directeur d'une unité qui nous relie à la
fois à l'être et à l'ensemble des vivants, même à ceux qui
parmi eux, n'ont pas été et demandent encore à être.*

Maria Zambrano (2007)

Ainsi, notre pratique a l'audace de plaider pour la place du corps dans la formation à l'accompagnement et plus précisément, dans le développement des compétences relationnelles ainsi que l'activation des processus empathiques. Dans la foulée des travaux de Pierre Maine de Biran (2000), de Maurice Merleau Ponty (1961), de Michel Henry (2000), de Marc Richir (2008) et de Jan Patocka(1990), nous avons voulu repenser de manière évolutive, concrète et créative la place du corps, de la perception et de la préréflexivité dans la construction des sujets et dans la formation à l'accompagnement.

Penser la formation dans une perspective phénoménologique nous a permis d'adopter des pratiques pédagogiques expérientielles qui transcendent la séparation du corps et de l'esprit, de l'être humain et de son environnement. Les travaux de Danis Bois (2006, 2007, 2009) et ses collaborateurs (Berger, 2006, 2009, 2010; Austry, 2007, 2009, 2010; Humpich, 2009, 2013; Bourhis, 2007, 2012) en psychopédagogie perceptive nous ont alors été d'un support remarquable. Les travaux de ces psychopédagogues de la perception nous ont permis d'appriivoiser des protocoles pratiques qui permettent d'enseigner une pratique de la réduction phénoménologique, aussi appelée « l'épochè », afin de pouvoir développer une pratique pédagogique qui contribue avec pertinence au développement des compétences perceptives et attentionnelles qui favorisent le déploiement de la conscience de soi, de son corps, de l'autre et du monde, comme le formule avec justesse Jérôme Dokic, (2003). D'après cet auteur, la capacité de saisir des données sensorielles, les différencier, les verbaliser afin de saisir le sens qui en émerge et adapter son comportement à la situation perçue est une compétence à laquelle nous formons.

Au-delà des intuitions purement phénoménologiques, Alain Berthoz (1993) en s'appuyant sur les découvertes récentes en neurosciences, affirme en abondant dans le même sens, que la conscience de soi et du monde se bâtit sur trois piliers de soutènement, c'est-à-dire la capacité de :

- *construire un rapport de conscience avec son corps vécu*
- *développer des aptitudes à se percevoir*
- *changer de point de vue*

En effet, il n'y a pas d'agir formateur ou accompagnant sans conscience de soi et sans aptitude à se percevoir, à percevoir autrui, à se comprendre et à comprendre autrui. Nos pratiques de formation et d'accompagnement insistent finalement sur la conscience du corps en acte, qui peut être non seulement perçue et conçue, mais surtout éprouvée, pour gagner en capacité de soutenir des processus réflexifs et d'apprentissages.

Comme le mentionne Jeanne-Marie Rugira (2009), il devient ainsi possible de devenir visionnaire au sens de savoir-être au cœur de son expérience avant d'être au cœur de sa pensée. D'après Jean-François Billeter (2006), la conscience devient visionnaire dès l'instant où elle peut se libérer de tout souci pratique pour se faire spectatrice de ce qui se passe en soi, en vue de se mettre en relation avec son expérience pour s'en faire du dedans un témoin étonné. C'est ainsi que la question de l'éducation du regard devient un impératif catégorique au cœur de notre projet de formation et d'accompagnement.

Les visées à la fois théoriques et pratiques de ce projet prônent avant tout, le développement d'une conscience-témoin qui veille au cœur de l'expérience et qui prend acte de ce qui se donne à vivre dans l'immédiat. Ainsi, apprendre à nous tenir au cœur de notre expérience, former nos étudiants à cette compétence, questionner et développer une forme de connaissance qui se donne spécifiquement dans ces conditions, tel est le défi pédagogique et méthodologique que nous tentons de relever. (Rugira, 2008, p.124)

Un tel défi pédagogique nous convie à soigner un regard qui sait suspendre le connu grâce à une pratique assidue de l'époche phénoménologique, en vue d'attendre de l'inédit, du «neuf» susceptible de nous introduire dans cet espace autre que Hélène Dorion (2009) appelle

«*l'Ouvert*». Pour cette auteure, «*l'Ouvert*» est ce lieu poétique, de convergence entre le passé, le présent et l'à-venir qui se capte dans l'immédiat. C'est un lieu où on peut apprendre à consentir «*à ce qui est*», au réel, tel qu'il se donne à vivre plutôt qu'à nos attentes, ou encore à l'étroitesse de nos représentations, à la réduction du monde au déjà connu. Dans le même ordre d'idées, le psychosociologue et psychiatre Bernard Honoré avance que :

Nous sortons de nous en nous ouvrant à ce qui n'est pas nous, en admettant les contraintes des mises en forme plutôt qu'en les évitant par la fermeture de notre coquille et en bouclant le monde dans les formes que nous lui connaissons. (Bernard Honoré, 1992, p.125)

2. Accompagner en situation de crise suicidaire : *entre éthique et empathie*

Les métiers d'accompagnement nous invitent sur le territoire de l'éthique clinique, dans la mesure où les personnes accompagnées peuvent être dans des situations de vulnérabilité qui installent ipso facto une relation asymétrique. Dans ses conditions, la sensibilité éthique préconise de se mettre à l'écoute des personnes, de leurs contextes en vue de discerner le mieux possible les forces en présences, y compris la souffrance des accompagnés voire même les malaises, les incertitudes, les questionnements et les dilemmes éthiques des accompagnateurs.

Jeanne-Marie Rugira et Diane Léger (2015)

Il nous semble important à cette étape de notre argumentaire d'illustrer ce que donne une telle formation, ainsi que le développement de ce type de compétences sur le terrain, dans le vif de l'action et dans le contexte spécifique d'une pratique d'intervention de crise. Nous avons pour ce faire, identifié un moment de pratique et nous avons fait l'effort de le décrire pour donner à voir l'articulation entre l'éthique de l'intervention et l'empathie.

C'est en 2007, plus spécifiquement au cours de sa formation initiale en psychosociologie que madame Myra-Chantal Faber a vu s'éveiller en elle un intérêt particulier pour

l'accompagnement du changement humain et plus spécifiquement en situation de crise suicidaire. Ce n'est que depuis 2010 cependant, qu'elle intervient au centre de prévention du suicide et d'intervention de crise du Bas-St-Laurent (CPSICBSL), notamment en intervention d'urgence auprès des personnes en crise suicidaire. Le type d'intervention dont il est question ici se fait par appel en passant par une ligne d'urgence 24/7².

Le cas présenté dans le cadre de notre communication, faisait référence à une dame qui a appelé au centre après avoir posé l'acte de consommer une quantité dangereuse de médicaments avec l'intention claire de se suicider. Si elle a appelé nos services, ce n'était nullement parce qu'elle regrettait son geste et qu'elle souhaitait être sauvée, elle disait souhaiter uniquement défier son isolement et ainsi ne pas mourir seule.

Pour les fins de cet article, nous souhaitons d'abord vous présenter ce moment de pratique intitulé : Engagement dans le lien, afin de mettre en lumière le déploiement des compétences perceptives, attentionnelles et relationnelles à l'œuvre dans l'exercice empathique de sa profession avec quelques éléments théoriques abordés précédemment. Je terminerai en soulevant quelques questions éthiques qui en émergent.

L'engagement dans le lien

Toute pratique d'accompagnement se doit d'être pensée et agie au regard des singularités contextuelles propres à l'accompagné, singularités qu'il importe d'élucider en permanence.

Martine Beauvais (2004)

Je me souviens, je suis dans mon bureau et je travaille à l'hébergement ce soir. Je ne suis pas supposée prendre d'appel. C'est tranquille pour moi parce que les hébergés sont couchés et je vois que ma collègue qui travaille sur la ligne 24/7 n'a pas fini ses notes. Je lui propose de répondre au téléphone à sa place quand la sonnerie se fait entendre. Elle accepte. Je réponds et je me présente.

²Service offert 24 heures par 24 et sept jours sur sept.

La première chose que j'entends c'est la voix tremblante d'une femme qui commence calmement, à me nommer que ça fait plusieurs fois qu'elle nous appelle. Au son de sa voix, je me sens déjà sur le qui-vive. Elle ajoute que depuis deux ans, ni nous, ni les médecins n'avons pu la soulager de ses douleurs chroniques. Sa voix est si calme, en paix, et pourtant elle nomme que personne n'a pu l'aider. J'ai l'intuition qu'il s'agit d'une urgence, j'anticipe et je fais signe tout de suite à mes collègues, ils sont en alerte.

Elle me raconte qu'elle a fait beaucoup de démarches pour améliorer sa qualité de vie, qu'elle nous a envoyé plusieurs appels à l'aide, mais que ça n'a jamais fonctionné, qu'elle a toujours aussi mal. Elle a un ton de plus en plus irrité. Je comprends que l'intention de son appel est de nous dire entre autres choses qu'elle nous en veut de n'avoir rien pu faire pour elle. Je prends acte et je lui dis que nous allons en parler, que nous allons prendre le temps ensemble. Je lui demande son nom, elle me donne son prénom, mais ajoute que ça ne sert à rien de me dire où elle est.

À ces mots, je fais un signe à mes collègues pour qu'il retrace l'appel, je suis convaincue que c'est une urgence. Je lui demande ce qui fait qu'elle refuse de me dire où elle est. Elle me dit d'une voix assumée, presque enfin délivrée : « Maintenant, je suis vraiment heureuse parce que je vais enfin mourir. C'est fait, j'ai réussi, j'ai pris toute ma médication, je suis tellement soulagée. » J'en ai maintenant la confirmation. Je lui demande encore où elle est et quel est son nom de famille, mais elle refuse de me répondre. Elle me dit : « Il n'est pas question que tu m'envoies qui que ce soit ici, tu ne comprends pas que c'est une bonne nouvelle ce qui m'arrive, laisse-moi aller au bout de mon souhait. » Elle poursuit et me raconte ce qu'elle vit. Dans moi, je cherche quoi faire, je sens l'urgence de la localiser, d'autant plus que mes collègues m'avisent que nos partenaires³ n'arrivent pas à la retracer.

J'entends son discours de désespoir, mais étant donné qu'elle est en tentative de suicide, je ne perçois pas que j'ai le temps de travailler à animer son sentiment d'espoir ou de lui faire voir qu'il y a des moments où c'est moins pire, que son rapport à la situation n'est peut-être pas permanent, même si ses douleurs restent chroniques. J'oriente plutôt

³Le service 911 pour retracer l'appel.

mes questions pour travailler sa collaboration afin qu'elle me dise où elle est. Elle n'écoute pas mes questions ou du moins, elle n'y répond pas jusqu'à ce qu'elle me rétorque : « Vous n'avez jamais entendu à quel point je souffrais et maintenant tu es la dernière personne à qui je vais parler alors peux-tu m'écouter svp? ».

J'entends ses mots et je suis saisie d'un sentiment d'impuissance totale. Je suis au contact de ma propre ambivalence.

J'ai d'une part la responsabilité professionnelle de la localiser pour qu'on puisse lui envoyer des secours au plus vite. Je ne peux donc pas me contenter de l'écouter sans poser de questions ou tenter de la convaincre d'accepter les secours. Je réalise d'autant plus que sans sa collaboration, je n'ai aucune chance de savoir où elle est. D'autre part, elle demande à être écoutée. Je me dis que si elle mourait sans s'être sentie réellement écoutée alors que je suis peut-être la dernière personne à qui elle aurait l'occasion de parler, ce serait terrible. J'aimerais tellement qu'elle puisse au moins vivre une expérience d'humanité dans les derniers moments de sa vie si par malheur je n'arrivais pas à la trouver à temps... J'ai deux options et je n'ai l'intention d'en abandonner aucune. Je serai dans ce dilemme tout le long de mon intervention et passerai tout mon temps à chercher à les réconcilier.

Elle me raconte ce qui fait qu'elle a décidé de passer à l'acte de se suicider ce soir. Je tente comme je peux de l'écouter d'une présence stable. Mais mes collègues s'affairent autour de moi: elles cherchent dans nos dossiers les coordonnées de cette femme en fonction des informations que nous avons, soit qu'elle nous appelle au moins depuis 2 ans et qu'elle a des douleurs chroniques. Mes collègues me demandent par signe si elle est à Rimouski ou à Rivière-du-Loup. Je vois bien ici que mes collègues tentent comme elles peuvent de m'aider, mais je ne suis pas en mesure de leur donner de nouvelles informations, je ne sais pas où elle est, car elle prétend maintenant être à Tadoussac.

J'ai besoin de me concentrer. Je fais signe à mes collègues que j'ai besoin de silence, je détourne la tête pour me recentrer. J'ai besoin de créer d'abord un lien stable avec elle, je ne peux pas me laisser distraire, je veux être avec elle pour qu'elle sente que je suis là. Je

voudrais tant l'associer à nos efforts, je ne souhaite pas agir contre elle et j'ai besoin de sa collaboration pour la localiser.

Je souhaite utiliser tout le temps dont je dispose pour qu'elle soit au contact d'un sentiment d'espoir. Peut-être qu'elle acceptera ainsi de l'aide si elle se raccroche à quelque chose qui a du sens pour elle.

Je fais l'hypothèse qu'il y a en effet une partie d'elle qui veut mourir, mais il y a aussi une partie d'elle qui veut vivre puisqu'elle m'appelle.

Je lui demande qui sont les proches qui auraient de la peine qu'elle se suicide. Elle me dit qu'elle n'a plus personne, que sa maladie a éloigné tous les gens qu'elle aimait, qu'elle les comprend parce que c'est bien trop lourd. Je la confronte doucement mais fermement. Je lui demande si elle a des enfants, elle me répond que oui, je lui demande de se mettre à leur place. Elle me dit que sa fille se fout d'elle, qu'elle ne lui parle plus et qu'elle était sa dernière raison de vivre. Comme elle ne veut plus rien savoir d'elle, il n'y a donc plus rien qui la retient. Je vois bien qu'elle est dans une impasse. Moi aussi d'ailleurs, car c'est la première fois que je suis devant autant de désespérance. Je ne trouve rien qui a suffisamment d'importance à ses yeux pour lui donner envie de vivre. Je vois bien que ce n'est pas une situation passagère, elle est fatiguée de sa douleur. Elle ne semble pas vouloir arrêter de souffrir, mais réellement mourir.

La perspective de mourir semble lui procurer un réel soulagement, une promesse de délivrance, de libération. Bien que je me sente totalement impuissante, je me dois de trouver une autre voix de passage, pourquoi nous aurait-elle appelé alors ? Je continue à tenter de déplacer son attention vers quelque chose qui pourrait la raccrocher à sa vie et lui donner envie de me permettre de la localiser et de lui envoyer des secours.

Tout à coup, elle me dit : « Maintenant que je t'ai dit ce que je viens de te dire, je vais maintenant raccrocher. » Je suis saisie, je ne veux surtout pas qu'elle raccroche, car là, je ne pourrais plus rien faire. Je tente de gagner du temps. En même temps, je ne sais pas si elle le réalise mais je me sens moi aussi réellement concernée par ce qui se passe.

Je joue le tout pour le tout et je lui nomme.

Je lui dis que depuis le début de l'appel, elle me demande de l'écouter, je veux simplement qu'elle sache que je l'écoute et j'insiste sur le fait que : « vraiment je l'écoute ». J'ajoute : « Je ne sais pas si vous le sentez ou si vous me croyez, mais moi je vous le dis, je la sens profondément votre souffrance à l'intérieur de moi. Et si je peux me permettre de vous dire, je trouve cela difficile personnellement d'être la dernière personne à qui vous voulez parler. Je me sens très impuissante parce que vous refusez de me dire où vous êtes et quel est votre nom, alors au moins, faites quelque chose pour moi, continuez à me parler. » Après un bref instant de silence, elle me répond : « Je te crois ! Et la dernière chose que je voudrais faire, c'est du mal... Alors je vais continuer de te parler un peu... »

Je perçois à ce moment-là une différence dans sa voix, dans son ton. Je la remercie... Notre discussion est ponctuée d'un silence plein. Il y a quelque chose qui est en train de s'inverser, c'est délicat. En même temps, elle perd de plus en plus la cohérence, sa voix se fait plus lente, elle combat le mal de cœur. Elle me dit : « Si tu savais, j'ai appelé plusieurs fois, et jamais personne n'a pu m'aider. » Je lui réponds : « Mais nous, nous ne nous sommes jamais parlé auparavant. » Elle me dit : « C'est vrai ! ». Je me rends compte que je suis en train de semer le doute dans elle.

Un autre silence plein. Puis j'ajoute « En tout cas, pour ma part, c'est sûr et certain que je vous appelle si vous sortez de l'hôpital. » Elle me dit qu'elle a fait plusieurs tentatives de suicide dans le passé et que la dernière fois, elle est tombée dans le coma et a eu la malchance d'être retrouvée par quelqu'un qui l'a amenée à l'hôpital. Elle est restée un mois dans le coma. Je comprends par ses propos à quel endroit était sa dernière hospitalisation. Je saisis donc où elle est localisée, j'écris le nom de la ville sur un bout de papier que je montre à mes collègues. Mes collègues trouvent son adresse et nous envoyons les secours en précisant qu'il s'agit d'une urgence. Je ne lui dis pas. Pas encore. Mes collègues se chargent de transmettre les informations aux ambulanciers, puis à l'urgence du centre hospitalier. Pendant ce temps, elle me raconte que là, elle a prévu le coup : « J'ai pris beaucoup plus de médication pour m'assurer de ne pas me réveiller. » Alors je lui demande qu'est-ce qui fait qu'elle nous a appelé, elle me répond : « Je ne voulais pas mourir seule. »

J'entends ses mots comme un coup de tonnerre. Je sens mon coeur implorer de l'esseulement de l'humanité. Je suis touchée par cette femme. Une profonde douceur m'envahie. J'accueille ses mots et je laisse ce silence plein nous relier. Puis, je réponds qu'elle n'est pas seule, que c'est vrai que la vie est teintée d'adversité... En même temps, elle est aussi faite de rencontres insoupçonnées qui peuvent faire la différence dans des moments précieux comme celui-ci.

J'entends la sonnette derrière. Elle me dit un peu interloquée : « Ça sonne à la porte. » Je lui confirme que c'est vrai, que j'ai appelé les ambulanciers et que j'aimerais qu'elle aille à l'hôpital pour que lorsqu'elle sorte, je puisse la rappeler chez elle et qu'on se reparle. Elle me demande pourquoi. J'entends encore la sonnette. Je ne comprends pas pourquoi les ambulanciers ne défoncent pas la porte, nous avons avisé de la gravité de son état. Elle ne pourra pas leur ouvrir. Je dis à mes collègues à demi-mots: «Appelle le 911! J'entends la sonnette! Je veux qu'ils défoncent maintenant!».

Je reviens à la dame en expliquant que son état se détériore rapidement et qu'elle doit aller à l'hôpital le plus vite possible. Elle me dit : «Si je vais à l'hôpital, est-ce que tu vas me rappeler? ». Je lui réponds que oui. Elle me demande ce qui fait qu'elle pourrait me faire confiance. Je lui réponds qu'elle n'a pas d'autre garantie que ma parole. J'ajoute : « Je vous ai dit que j'allais vous appeler, laissez-moi vous dire que j'en ai l'intention, mais vous n'avez aucune garantie, c'est ça la confiance. C'est un acte de foi. Vous ne savez pas. Vous donnez à la vie le bénéfice du doute qu'elle vous veut du bien malgré tout ce que vous avez traversé. »

J'entends les ambulanciers défoncer la porte et courir vers la dame. Ils demandent le téléphone. Elle leur dit dans un cri du coeur : « Laissez-moi finir ma conversation avec Myra ! ». J'imagine les ambulanciers interloqués. Elle revient et me dit : « Ok, je vais te faire confiance. » Je dis « Ok, merci. Maintenant Madame, laissez-vous soigner et prêtez-moi l'ambulancier. » Elle passe le téléphone aux ambulanciers. Je donne les informations que j'ai récoltées pendant que les autres ambulanciers l'installent sur la civière. Je les remercie. Je raccroche et j'absorbe. Plus tard, j'ai appelé à l'hôpital et j'ai su qu'elle était

transférée aux soins intensifs. Je ne sais pas ce qu'elle est devenue depuis car l'hôpital ne peut me donner cette information.

J'appellerai la dame pour voir si elle répond et ainsi respecter mon engagement. Je ne sais pas si elle se souviendra de moi étant donné son état ou si elle sera toujours en vie, mais si c'est le cas, c'est important pour moi qu'elle sache qu'il est encore possible de faire confiance et ainsi donner le bénéfice du doute que la vie est bienveillante.

3. Retour réflexif et critique sur ce moment de pratique

Il y a plusieurs aspects éclairants dans ce moment de pratique. Ce qui attire d'abord notre attention, c'est la relation *d'être à être* entre l'accompagnante et l'accompagnée. Dans la culture dominante en intervention, il est d'usage d'affirmer qu'il ne faut pas trop s'impliquer dans la relation d'accompagnement, soit pour se protéger ou encore pour éviter des situations transférentielles et de dépendances. Le praticien-chercheur Christophe Gaignon dénonce à ce propos une société qui favorise :

(...) une séparation excessive entre la vie personnelle et la vie professionnelle, entre « l'être » et le « faire », entre nos rôles sociaux et notre vie intime. Les intervenants sociaux, qui accompagnent des personnes en difficultés, sont les premiers concernés par cette tendance. Ce paradigme dominant appauvrit la rencontre. Il n'aide pas l'intervenant à envisager la relation d'aide comme un lieu de croissance possible, comme une chance de transformation réciproque pour les aidants et les aidés. (Gaignon, 2008. p.2)

Cette relation d'être à être permet d'inscrire nos pratiques dans la lignée lévinassienne en assumant une responsabilité partagée entre les différents protagonistes de la relation reconnus à part égale comme sujet autonomes et responsables même si les responsabilités ne sont pas du même niveau. On voit dans l'exemple ci-dessus, l'accompagnatrice oser apparaître comme personne dans sa vulnérabilité au cœur de son intervention et mobiliser ainsi l'engagement et la prise de responsabilité de l'accompagnée. En comprenant que ses gestes et ses attitudes ont un effet sur la personne de l'accompagnante, on voit la personne accompagnée changer d'attitude et assumer son propre pouvoir d'influence sur la situation de la rencontre. Cette prise de conscience l'a remise dans son autonomie, sa responsabilité et sa dignité, on voit qu'à partir de ce moment

elle subit moins ce qui lui arrive en récupérant sa capacité de choisir et de se positionner comme actrice.

C'est à partir de ce moment qu'elle retrouve du pouvoir et même une nature de responsabilité face à elle-même, à son accompagnante et à leur relation. Par cet apparaître, l'accompagnante réussit à semer le doute et à créer véritablement un lien de confiance plus humanisant. Comme le précise Bourgeault et tel que le citent et l'argumentent Jeanne-Marie Rugira et Diane Léger:

Nous devrions alors renoncer à "l'énoncé pour reprendre le rude chemin et le dur labeur de l'énonciation" (Bourgeault, 2002, p.181). Il s'agit de l'énonciation permanente de l'expérience immédiate de l'humanité de l'homme en marche vers son devenir. Ce serait peut-être cela s'humaniser: devenir de plus en plus présent à cette vie immanente. L'éducation éthique consisterait alors à éduquer l'homme à soigner sa présence à cette vie qu'il porte et qui le porte afin qu'il puisse construire un monde plus humain au-delà des certitudes effritées. Cette conception de l'advenir de l'humanité de l'Homme est une expérience avant d'être une idée, un concept ou encore une théorie abstraite. Cette présence à la vie engage l'être humain dans toute sa sensibilité affective et corporelle. (Rugira et Léger, 2009, p.106)

On peut voir par ailleurs, un autre moment où l'accompagnante tout en donnant sa parole dit à l'accompagnée qu'elle ne peut pas être certaine de la promesse qui lui est faite car c'est justement une question de confiance. Ce dialogue nous met en face de deux personnes autonomes mais vulnérables, bien qu'elles soient dans des rôles différents, elles sont conviées à prendre le risque de faire confiance chacune sujet de sa propre expérience. Comme le proposent Léger et Rugira, c'est parce que la rencontre entre les deux a eu lieu qu'elles sont amenées dans de nouvelles possibilités de concevoir et donc, de vivre la réalité autrement. Elles précisent que:

La véritable rencontre de l'Autre au cœur de [la relation d'accompagnement] ne se réalise donc pas dans un espace fait exclusivement d'expertise, où nous serions censés savoir d'emblée ce qui devrait être, dans le sens de ce qui serait bien pour l'Autre ou les autres, pour nous-mêmes, pour notre relation ou pour le monde. Elle se réalise dans un espace où

l'ouverture à ce qui est et à ce qui veut advenir est à la fois condition et effet de la rencontre. (Rugira et Léger, 2009, p.103)

Nous sommes ici témoin d'un savoir-agir qui émerge au fur et à mesure de l'interaction. Par exemple, au moment où on voit l'accompagnatrice dire à l'accompagnée qui se plaint de ne pas avoir été entendue, aidée, etc... son accompagnatrice rappelle qu'elles ne se sont jamais parlées, comme pour affirmer qu'il y a ici, une possibilité inédite de rencontre.

Pour revenir à la pédagogie préconisée par les programmes en psychosociologie à l'UQAR, on peut voir qu'en action et même si on est dans un moment d'urgence et dans une situation de crise, l'attention de l'accompagnatrice est prioritairement centrée dans son corps et en relation avec l'accompagnée. Cette primauté de la présence à son intériorité corporéïsée inspire ses attitudes, son discours et ses gestes. Elle s'appuie constamment sur ce qui se présente d'instant en instant au cours de cette conversation d'accompagnement. Elle fait confiance à son expérience et elle se laisse guider par le sens se donnant tout au long de son intervention. C'est dans ce sens que nous préconisons une pédagogie qui s'inscrit dans une éthique de l'immanence comme on peut le lire dans Léger et Rugira (2009) lorsqu'elles affirment la nécessité de cultiver une attention tournée vers l'immanence de la vie et ouverte sur le monde.

Ces auteures font d'ailleurs un pont extraordinaire entre la formation et l'intervention en nous ramenant à la force de l'intention et de l'attention déployée, en insistant sur le fait que dans les pratiques psychosociales :

Au-delà de toute bonne volonté quant au devenir de l'autre, cette attitude d'attention extrême à ce qui veut émerger et cette posture de non-savoir face au déploiement de la vie qui se joue devant et avec soi, sont cruciales sur les plans relationnel, éducatif et éthique.(Rugira et Léger, 2009, p.104)

L'analyse réflexive du cas décrit précédemment permet d'identifier que l'accompagnante était animée par un désir de contribuer à la transformation du regard de l'accompagnée sur les événements, au-delà d'un souci premier d'établir un lieu de confiance et de la sécuriser. On voit qu'une telle attention ouvre aux différents possibles en émergence comme le soulignent Rugira et Léger:

Cette attention aux différents possibles en émergence exige de prioriser tantôt la relation, tantôt la culture selon une logique qui se dévoile en action et que nous ne pouvons jamais prévoir, voire imaginer d'avance. Dans ces circonstances, il semble plus adapté de parler d'une éducation à un souci de la vie elle-même. (Rugira et Léger, 2009, p.103-104)

Comme le proposent ces praticiennes-chercheuses, dans ce type de pratique, on constate qu'au-delà de l'autre et de notre souci à son égard, au-delà de la culture organisationnelle dans laquelle nous évoluons et du sens que nous pouvons y puiser et y créer, il est possible de veiller prioritairement sur le souci de la vie dans son immanence. Ces auteures recommandent alors de prêter primordialement une attention bienveillante à la vie qui demande à être accueillie et reconnue dans l'immédiateté de nos actions et de nos relations afin qu'elle puisse se potentialiser et ainsi réaliser son œuvre en chacun de nous et à travers nous. Ce souci de la vie implique une attitude d'humilité et de confiance face à l'intelligence et à l'imprévisibilité de son déploiement, mais aussi face à l'impermanence des différentes formes émergeant en nous-mêmes, chez les autres et dans le monde.

Il semble essentiel de revenir à cette étape de notre réflexion sur notre pratique, plus spécifiquement, sur l'aspect paradoxal d'une éthique collaborative au travail dans un contexte où la vie de l'accompagnée et son intégrité sont mises en danger. Dans ce type de situation, la loi nous demande de porter secours à la personne en danger sans aucune autre considération, même si c'est contre son gré.

Malgré que nous ne souhaitons pas *agir contre* la volonté de la personne accompagnée ni *agir pour elle* sans respecter son autonomie, ses choix et sa responsabilité face à sa propre existence, il faut rappeler que le contexte de cette intervention s'inscrit dans une organisation pour qui le suicide n'est pas une option. Il est possible dans ce cas que les accompagnateurs se vivent coincés par une injonction paradoxale, partagés entre l'éthique donnée et l'éthique du libre choix.

Ce qui nous semble clair dans l'exemple exposé ici, c'est que la recherche des conditions humanisantes et ce souci de la vie ont contribué à maintenir l'accompagnatrice dans un espace neutre en dehors de ces contentieux, ce qui a participé à veiller sur la qualité de présence à elle-même, à son accompagnée et à ses partenaires dans cette intervention. Cette qualité de présence

prend bien soin de l'accompagnateur, de l'accompagnée, de leur relation et de l'institution qui est leur espace commun de rencontre. On voit donc l'efficacité de l'introduction du corps et de la perception dans les processus de formation à l'accompagnement comme socle d'activation des processus empathisants, de développement des compétences relationnelles, dialogiques et de sensibilité à l'exercice d'une éthique humanisante et libératrice dans la lignée de la pensée de Patocka.

Soulignons en guise de conclusion que cette analyse de notre pratique nous confirme de manière évidente les liens de réciprocités incontestables qui existent et subsistent entre l'importance de l'empathie dans pratiques de formation et d'accompagnement et la nécessité d'une constante interrogation éthique.

RÉFÉRENCES

Allport, G.W. (1937). « L'autonomie fonctionnelle des Motifs », dans *American Journal Of Psychology*, n° 50, numéros des pages.

Agosta, L. (1984). « Empathy and intersubjectivity », dans Lichtenberg J., Bornstein M. & D. Silver. (dir.). *Empathy*, Hillsdale, New Jersey, Analytic Press, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

Austry, D. (2007). « Être, expérience et expérience de l'être : le témoignage de la somatopsychopédagogie », dans Bois D. et M. Humpich (dir.). *Vers l'accomplissement de l'être humain*, Ivry sur Seine, Éditions Point d'appui, numéros des pages.

Austry, D. (2009). « Le touchant touché », dans Noms des directeurs. *Sujet sensible et renouvellement du moi*. Ivry sur Seine, Éditions Point d'appui, numéros des pages.

Autès, M. (2008). « Au nom de quoi agir sur autrui? », dans *Nouvelle revue de psychosociologie*, n° 6, numéros des pages.

Barbaras, R. (2007). *Le mouvement de l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Editions de la Transparence.

Barbaras, R. (2011). *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Editions de la Transparence.

Basch, M.F. (1985). « Empathic understanding : A review of the concept and some theoretical considerations », dans *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n° 31, numéros des pages.

Berger, E. et D. Austray (2010). « Le chercheur du Sensible », dans *Revue Réciprocités*, n°4, [en ligne]. <http://www.cerap.org>.

Berger, E. (2006a). *La somato-psychopédagogie*, Ivry sur Seine, Éditions Point d'appui.

Berger, E. (2006b). « Le corps sensible : Quelle place dans la recherche en formation ? », dans *Pratiques de formation / Analyses* (Université Paris VIII), Paris, n° 50, numéros des pages.

Berger, E. (2009a). « Rapport au corps et création de sens en formation d'adultes », thèse de doctorat, département des sciences de l'éducation, Université Paris 8 – Vincennes – Saint Denis.

Berger, E. (2009b). « Praticiens chercheurs du Sensible », dans Bois, D., Josso, M.-C. et Humpich, M. (dir.). *Sujet sensible et renouvellement du moi*, Ivry sur seine, Éditions Point d'appui, numéros des pages.

Berthoz, A. (1993). *Perception de soi, Perception et Compréhension d'autrui : corps perçu, corps vécu, corps conçu*. Chaire de physiologie de la perception et de l'action. Collège de France, « Leçon inaugurale ».

Berthoz, A. et G. Jorland (2004). *L'empathie*, Paris, Éditions Odile Jacob.

Beauvais, M. (2003a). « Accompagnement et évaluation: sens, éthique et paradoxes », dans *Les Cahiers d'Études du C.U.E.E.P.*, « Accompagnements en formation d'adultes », 50-51, 163-179,

Beauvais, M. (2003b). *Accompagner en complexité, fondements et paradoxes: vers une éthique de la paradoxalité*. Grand Atelier MCX, Lille, 18 et 19 septembre 2003, « La formation au défi de la Complexité - Interroger et modéliser les interventions de formation en situations complexes ».

Beauvais, M. (2004). Des principes éthiques pour une philosophie de l'accompagnement, dans *Savoirs* /3 n° 6, Éditions L'Harmattan, « *De l'éducation permanente à la formation tout au long de la vie* », numéros des pages.

Billeter, J.-F. (2006). *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Éditions Allia.

Bois, D., Austry, D. (2007). (2009). « Vers l'émergence du paradigme du Sensible », dans *Réciprocités*, n°1, *Sujet sensible et renouvellement du moi*, Ivry sur Seine, Éditions Point d'appui.

Bois, D. (2006). *Le moi renouvelé*, Ivry sur Seine, Éditions Point d'appui.

Bois, D. (2007a). « *Le corps sensible et la transformation de représentations de l'adulte* », thèse de doctorat, Département des sciences de l'éducation, Université de Séville.

Bois, D. (2007b). « Relation au corps sensible et potentialités de l'être humain », dans Bois D. et Humpich, M. (dir.). *Vers l'accomplissement de l'être humain*, Ivry sur Seine, Éditions Point d'appui, numéros des pages.

Bois, D. (2009). « L'advenir, à la croisée des temporalités : Analyse biographique du processus d'émergence du concept de l'advenir », dans *Réciprocités*, n° 3, [en ligne]. <http://www.cerap.org>

Bois, D., Gauthier, J.-P., Humpich, M. et J.-M. Rugira (dir.) (2013). *Identité, altérité, réciprocité : articulation au cœur des actions d'accompagnement et de formation*, Actes de symposium, Université du Québec à Rimouski, Rimouski, Éditions Ibuntu.

Bois, D. et M. Humpich (dir.) (2009). *Vers l'accomplissement de l'être humain : soin, croissance et formation*, Actes du Congrès de somato-psychopédagogie, Athènes, Ivry sur Seine, Éditions Point d'appui.

Bourhis, H. (2007). « Pédagogie du Sensible et enrichissement des potentialités perceptives : accéder à la réciprocité actuante », dans Bois, D. et M. Humpich (dir.). *Vers l'accomplissement de l'être humain*, Ivry sur Seine, Éditions Point d'appui, numéros des pages.

Bourhis, H. (2012). *L'intelligence sensorielle*, thèse de doctorat, Département des sciences de l'éducation, Université Paris 8.

Boutinet, J.P. et G. Pineau (dir.) (2002). « L'accompagnement dans tous ses états », dans *Éducation Permanente*.

Bourgeault, G. (2002). « Et s'il fallait faire le deuil des finalités: Pour un débat permanent sur les visées en matière d'éducation et de formation », dans Gohier C. (dir.). *Enseigner et libérer: les finalités de l'éducation*, Québec, Éditions Presses de l'Université Laval, numéros des pages.

Brasseur, M. (2013). Les apports de la phénoménologie de Jan Patočka à la question de l'éthique au travail, dans *Éthique et Économique*, vol.10, [en ligne]. <http://ethique-economique.net/Volume-10-Numero-1.html>

Brunel, M.L. (1989). « L'empathie en counseling interculturel », dans *Santé Mentale au Québec*, XIV, n°1, numéros des pages

Brunel, M.-L. et J. Cosnier (1995). « Les interactions conversationnelles : entre cognition et émotion, le processus empathique », *communication-affiche présentée dans le cadre des XXVe Journées d'Études de l'Association de Psychologie Scientifique de Langue Française*, Université de Coïmbra, Portugal.

Brunel, M.-L., Martiny, C. et J., Cosnier, (1996). « L'échöisation corporelle au service de l'empathie: Implications d'une approche ethno-méthodologique en formation à la relation d'aide», *communication-affiche présenté dans le cadre du XXVIe Congrès International de Psychologie*, Montréal.

Brunel, M.-L.&Martiny, C. (2004). « Les conceptions de l'empathie avant, pendant et après Rogers », dans *Carriérologie, Revue francophone internationale*, vol. 9, n° 3, Québec, [en ligne]. www.carrierologie.uqam.ca.

Buber, M. (1969). *Je et Tu*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne. Traduction de I and Thou. (1948). New York, Éditions Charles Scribner's Sons.

Cosnier, J. (1998). *Le retour de Psyché. Critique des nouveaux fondements de la psychologie*,

Paris, Éditions Desclée de Brouwer.

Cosnier, J. (1994). *Psychologie des émotions et des sentiments*, Paris, Éditions Retz.

Cosnier, J., et M.-L. Brunel (1994). « De l'interactionnel à l'intersubjectif », dans A. Marcarino (dir.). *Colloque du Centre International de Sémiotique et de Linguistique* », *Analisi della conversazione*, Urbino (Italie), numéros des pages.

Deschamps, C. (1995). « L'intercorporalité chez Merleau-Ponty: Un concept-clé pour saisir la complexité du corps dans son rapport au monde », dans *Revue de l'Association pour la Recherche Qualitative*, vol ? No ?, numéros des pages.

De Waelhens, A. (1950). « La Phénoménologie du corps ». dans *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 48, n°19, [en ligne]. http://web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1950_num_48_19_4299. (Page consultée le 14 juillet 2015).

Dokic, J. (2003). « L'espace de la perception et de l'imagination », dans Bouveresse J. et J.-J. Rosat (dir.). *Philosophies de la perception*, Ville, Édition, Numéros des pages.

Dorion, H. (2009). *L'étreinte des vents*, Québec, Les Presses de l'Université de Montréal.

Dupont, P. (2004). *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Éditions Ousia.

Fustier, P. (2005). *Le lien d'accompagnement*, Paris, Éditions Dunod.

Gaignon, C. (2008). « De la relation d'aide à la réciprocité transformative en intervention », dans *Présences, revue d'étude des pratiques psychosociales*, [en ligne]. http://www.uqar.ca/files/psychosociologie/n1gaignon_000.pdf

Gaignon, C. (2006). *De la relation d'aide à la relation d'êtres*, Paris, Éditions L'Harmattan, « Histoire de vie et formation ».

Honoré, B. (1992). *Vers l'œuvre de formation : L'ouverture à l'existence*, Paris, Éditions L'Harmattan.

Henry, M. (2000). *Incarnation : Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions Seuil.

Henry, M. (2003). *Phénoménologie de la vie: De la phénoménologie Tome 1*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, «Epiméthée ».

Hoffman, M. L., (2000). *Empathy and moral development. Implications for caring*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jordan, J.V. (1997). « Relational development through mutual empathy ». dans Bohart A.C. et L. S. Greenberg (dir.). *Empathy reconsidered. New directions in psychotherapy*, Washington, D.C., American Psychological Association, numéros des pages.

Kohut, H. (1984). « Introspection, empathy and the semicircle of mental health », dans *International Journal of Psychoanalysis, Vol. Numéro, Numéros des pages*.

Laurin, N. (2001). « L'accompagnement », dans *Revue Argument*, vol. 4, n° 1, numéros des pages.

Le Breton, D. (1990). *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Éditions PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », (6e édition entièrement remise à jour : 2011, collection Quadrige).

Lerbet-Sereni, F. (2003). « L'accompagnement entre paradoxe et quiproquo : théorie, éthique et épistémologie d'un métier impossible » dans *Les Cahiers d'Études du C.U.E.E.P.*, «Accompagnement en formation d'adultes », Numéros des pages.

Lévinas, E. (1982). *Éthique et infini*. Librairie Arthème Fayard et Radio France.

Lipps, T. (1903). *Esthetik: Psychologie der schonenund der kunst*. Leipzig, Éditions Vogt., cité dans Listowel, (1934). *A critical history of a esthetics*.

Maine de Biran, P. (2000). « De l'aperception immédiate », dans *Œuvres complètes*, tome IV, Paris, Éditions Vrin.

Malherbe, J.-F. (1996). *L'incertitude en éthique. Perspectives cliniques*, Montréal, Éditions Fides « Les grandes conférences ».

Malherbe, J.-F. (1999). *Compromis, dilemmes et paradoxes en éthique clinique*, Montréal, Éditions Fides, « Catalyses ».

Malherbe, J.-F. (2003). *Déjouer l'interdit de penser : essais d'éthique critique*, Montréal, Éditions Liber.

Malherbe, J.-F. (2007). *Sujet de vie ou objet de soins ? Introduction à la pratique de l'éthique clinique*. Montréal, Éditions Fides.

Martiny, C. (2002). *Non-verbal behavior and empathy in the communicational context : Indications for training helping-practitioner*, thèse de doctorat non publiée, Université du Québec à Montréal.

Martiny, C. & Brunel, M.-L. (2000). « Une interprétation «gestémique» de l'empathie d'action : le cas de l'échoïsation corporelle comme indice d'empathie non-verbale en counseling », *Présentation dans le cadre du 68e congrès de l'ACFAS*.

Merleau-Ponty, M. (1945/1961). *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard.

Nicolescu, B. (1996). *La Transdisciplinarité. Manifeste*, Éditions du Rocher, «Transdisciplinarité».

Patocka, J. (1990). *Liberté et sacrifice, écrits politiques*, traduction Erika Abrams, Grenoble, Éditions Jérôme Million, « Krisis ».

Patocka, J. (1999). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduction Erika Abrams, Lagrasse, Éditions Verdier.

Paul, M. (2004). *L'accompagnement : une posture professionnelle spécifique*, Paris, Éditions L'Harmattan.

Petit, J.-L. (1990). *Solipsisme et intersubjectivité*, Paris, Éditions du Cerf.

Poisson, D. (2003). « Ingénierie et autoformation éducative », dans Carré, P., Moisan A. et D. Poisson (dir.). *L'autoformation, Psychopédagogie, Ingénierie, Sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, numéros des pages.

Richir, M. (2008). « Communauté, société et histoire chez le dernier Merleau-Ponty », dans Millon, Merleau-Ponty. *Phénoménologies et expériences*, France, Éditions Jérôme Millon.

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.

Rogers, C.R. (1975). *Empathic: An unappreciated way of being*, dans *The Counseling Psychologist*, vol 5, n°2.

Rogers, C.R. (1968/1998). *Le développement de la personne*, Paris, Éditions Dunod.

Rugira, J.-M. (2000). « L'éducation comme lieu d'émergence de sujets éthiques », dans Rousseau, R., Landry, C. et B. Isabel (dir.). *Éducation, recherche et considérations éthiques*. Monographie, n° 48. Département des sciences de l'éducation, Université du Québec à Rimouski, numéros des pages.

Rugira, J.-M. et P. Galvani (2002) « *Du croisement interculturel à l'accompagnement transculturel en formation* », dans *Revue Éducation Permanente : l'accompagnement dans tous ses états*, n°153, 2002-4.

Rugira, J.-M. et Bois, D. (2005). « La relation au corps, une valeur ajoutée au courant d'histoire de vie en formation », dans Da Conceição Passegi M. (dir.). *Tendências da pesquisa (auto) biográfica*, Edufrn- Paulus, Éditions Cipai, numéros des pages.

Rugira, J.-M. (2006). « Risquer le lien : L'audace ultime », dans Gaignon, C. (2006). *De la relation d'aide à la relation d'êtres*, Paris, Éditions L'Harmattan.

Rugira, J.-M. (2008). « La relation au corps, une voie pour apprendre à comprendre et à se comprendre : Pour une approche perceptive de l'accompagnement », dans *Cahiers du Cirp*, n°3, [en ligne]. [http://www.cirp.uqam.ca/documents/pdf/Collection vol.3/7- Jeanne-Marie Rugira.pdf](http://www.cirp.uqam.ca/documents/pdf/Collection%20vol.3/7-Jeanne-Marie%20Rugira.pdf)

Rugira, J.-M. et D. Léger (2009). « L'éducation à la sensibilité éthique : un pont entre immanence et compétence », dans Jutras J. et C. Gohier (dir.). *Repères pour l'éthique professionnelle des enseignants*, Québec, Presses de l'Université du Québec, numéros de pages.

Rugira, J.-M. (2009). « La relation créatrice : une pierre angulaire dans l'accompagnement du sujet sensible en marche vers son accomplissement », dans Humpich M. et D. Bois (dir.). *L'accompagnement des processus d'accomplissement de l'être humain*, Ville, éditeur, numéros de pages

Rugira, J.-M. & Léger, D. (2012). « Former et prendre soin dans les métiers d'accompagnement. Pour une pratique de veille au croisement du somatique, du praxéologique et du biographique », dans Dupuis, P.-A. (dir.). *Transverse : éducation et culture. Soins et formation*, n°2, numéros de pages.

Rugira, J.-M. et D. Léger (2015). « La formation aux métiers d'accompagnement : pour un développement de la sensibilité et de l'agir éthique », dans St-Vincent L.-A. (dir.). *Le développement de l'agir éthique chez les professionnels en éducation. Formation initiale et continue*, Québec, Éditions Presses de l'Université du Québec, numéros de pages.

Stein, E. (1964). *On the problem of empathy*, The Hague, Éditions Martinus Nijhoff.

Titchener, E. (1915). *A beginner's psychology*, New York, Éditions MacMillan.

Titchener, E. (1910). *A textbook of psychology*, New York, Éditions MacMillan.

Titchener, E. (1909). *Conférences sur la psychologie expérimentale des processus de pensée*, New York, Éditions Macmillan.

Varela, F. (1999). *L'inscription corporelle de l'esprit*, France, Éditions du Seuil.

Varela, F., Vermersch, P., et N. Depraz (2000). « La réduction à l'épreuve de l'expérience », dans *Études phénoménologiques*, numéro, numéros de pages

Zambrano, M. (2007). *La Confession, genre littéraire*, traduction par Jean-Marc Sourdillon et Jean-Maurice Teurlay, Éditions Jérôme Million.

Empathie et intersubjectivité dans les processus psychosociaux du care auprès des vieillards

Georges Goma-Gakissa, Ph.D., Sociologue
Chargé de cours à l'École de travail social
Université du Québec à Montréal

Introduction

Sous la perspective de l'interactionnisme symbolique, la thématique de l'empathie est abordée ici, de façon sous-jacente, dans les enjeux de l'intervention psychosociale auprès des vieillards à travers la construction des liens de subjectivation et d'intersubjectivation propres au contexte où se déroulent les pratiques du care¹. L'intersubjectivation qui crée l'interaction symbolique en favorisant l'intercompréhension cristallise l'empathie qui est loin d'être une forme de sympathie mais, plutôt, une véritable posture épistémologique. Les éléments d'analyse présentés dans ce texte proviennent d'une observation du dedans des mécanismes de prise en charge à domicile des grands vieillards par une multiplicité d'intervenants professionnels et naturels. Les complexités de l'interaction font découvrir des vieillards actifs, créatifs et compétents socialement à travers diverses configurations de prise en charge. Les cadres de leur vie quotidienne introduisent aux rudiments d'une sociologie des émotions dans le grand-âge. Enfin, la pratique et la conception du temps dans l'extrême vieillesse ouvrent une fenêtre vers la phénoménologie des ordres temporels.

I- Cadres centraux de l'interaction et pratiques du care

Les vertus de l'interaction dans toutes ses formes sont au fondement de la réflexion qui suit. L'organisation et la structuration des pratiques du care font découvrir un vieillard actif et créatif. C'est cette dynamique du sujet pris en charge articulée à la logique de l'intervention

¹ Nous entendons par « pratiques du care » toutes les formes d'intervention aux fins de prise en charge bio-médico-psycho-sociale au domicile des personnes très âgées (les vieillards) confrontées à la dépendance du fait de leur avancée en âge. La multiplicité des acteurs intervenants d'origine naturelle et professionnelle crée la configuration du care.

institutionnelle qui crée une réalité spécifique d'un lien social fait de rapports d'intersubjectivation ayant pour finalité l'intercompréhension de chacun des interactants. C'est dans ce sens que nous avons, d'ailleurs, établi le maintien à domicile des vieillards comme une réalité *sui generis*. La valeur symbolique de l'interaction et les enjeux de la compétence sociale ou communicationnelle font de chacun des participants un acteur réflexif à la dynamique du *care*.

1. Interactions, pratiques du care et postulat du vieillard actif, créatif

Le vieillissement est une conduite expérientielle de la même manière que l'intervention auprès des vieillards². La construction du sens dans les relations d'intersubjectivation justifie et légitime la compétence sociale des sujets âgés dans les diverses articulations de la pratique du *care*. Loin d'être des sujets apathiques, simples objets de soins, ils sont plutôt actifs et créatifs. L'activité et la créativité des vieillards se donnent à voir dans leurs diverses interactions avec le milieu social et culturel puis dans leurs interactions avec l'environnement physique. D'un côté, les vieillards participent à l'organisation et à la structuration de la prise en charge et de l'autre, ils créent les conditions d'une bonne adaptation à l'environnement physique. L'activité du vieillard est ainsi dispersée entre un ensemble d'actions cognitives et pratiques. Les activités de la pensée, c'est par exemple le refus ou la conception d'une représentation sur une modalité de prise en charge sociale en l'occurrence l'hôpital ou la maison de retraite. Mais l'activité de la pensée du vieillard, c'est aussi une propension à la revendication identitaire, qu'il s'agisse de ses droits ou, simplement, de son implication dans les processus d'organisation de la prise en charge.

À la manière des ethnométhodes, ils créent et inventent. Ils mettent en œuvre des petites tournures authentiques, des petites inventions qui leur permettent, en fonction de la réduction de leur potentiel physique et à cause du poids de l'âge, de résoudre un certain nombre de problèmes très pratiques. C'est, par exemple, l'usage de la « clé anglaise » que certains ont toujours à portée de mains pour usage ménager ou encore de la petite lampe torche sous l'oreiller pour atteindre, dans le noir, la commodité électrique de la maison (interrupteur) sans être confronté à des obstacles éventuels. La créativité s'exprime aussi dans la gestion des petits espaces. Pour faire face à l'inconfort de l'exiguïté du domicile et au handicap (difficulté de mobilité et impossibilité

² Les cadres sociaux se transforment aussi sous l'effet des expériences nouvelles. Dans la vieillesse et dans la grande vieillesse, on fait l'expérience de soi vivant autrement et l'expérience des autres dans un cadre de relations modifiées.

d'utiliser le déambulateur), certains en arrivent à faire disposer des armoires tout le long des allées dans la maison (une sorte de révolution de l'armoire). Les déplacements deviennent commodes en s'y appuyant. Bricoler une planche à manger sur le fauteuil roulant est la trouvaille de ce monsieur pour éviter de manger dans la chambre sur le lit médicalisé équipé pour la circonstance. Avec la planche à manger sur le fauteuil, il lui est possible de manger au salon et, ce faisant, de retarder l'heure du coucher pour ne pas avoir des nuits trop longues, dit-il. Voilà quelques éléments qui justifient le postulat du vieillard actif, créatif et réflexif. C'est bien la logique des ethnométhodes chères à Harold Garfinkel (Amiel, 2010).

2. De la subjectivation à l'intersubjectivation dans les pratiques du *care*

La subjectivation est l'expression d'un vécu individuel en termes de système de représentation du monde social réel ou imaginaire. La détermination subjective de l'action fait émerger le sens que chacun accorde à ses conduites d'après la classique axiomatique wébérienne de la rationalité propre à l'individu. Cette même détermination autorise également une interprétation du système des normes sociales par l'individu sujet et acteur. Plus encore, l'articulation intersubjective de la pensée qui devient sociale, crée le monde social. Les processus d'intersubjectivation aboutissent à la construction des réalités sociales spécifiques en fonction des modes, eux aussi, spécifiques d'intégration dans la situation. Les ressources de cette intégration découlent, ce faisant, du sens qui émerge des rapports de face à face³ que la sociologie et la psychologie sociale anglo-saxonne ont largement formalisés à partir du « The face to face relationship ». Les rapports de face à face sont au fondement des pratiques du *care* auprès des vieillards souvent reclus au domicile. Tout le sens, à l'entrée en situation de *care*, se déconstruit et se reconstruit sur la base de ces rapports dûment contextualisés. Le caractère structurant de l'intersubjectivation se justifie par le fait que le milieu de vie naturel de la personne, en tant qu'espace privé fondamentalement, échappe à la logique normative de l'action rationnelle même si, par la force des choses, il peut arriver qu'il s'en accommode. Si le principe de rationalité qui consiste à imposer des normes est presque toujours présent dans les systèmes d'hébergement en collectivité, il est assez rare dans les pratiques du *care* à domicile qui concèdent presque toujours un espace d'autonomie, de liberté et de pouvoir à la personne âgée.

³ Parlant de l'interaction sociale dans la vie quotidienne, Gérard Namer stipule que : « le plus haut degré de la réalité quotidienne est atteint pour moi dans la situation de "face-à-face" qui est le prototype de l'interaction sociale ». Cf. Gérard Namer, *Court traité de sociologie de la connaissance*, Librairie des Méridiens Klincksieck & C^{ie}, 1985.

L'espace où se déroulent les pratiques du *care* est, pour ainsi dire, le règne de la pensée sociale utile au processus de compréhension du monde social et non pas de la pensée scientifique⁴. Si la vieillesse doit être compréhension et non-comptabilité, tous les déterminants de l'espace, même ceux qui apparaissent à la raison comme illogiques, sont porteurs de sens⁵. Pour Michel-Louis Rouquette :

On est tenté d'assimiler la pensée sociale à un catalogue d'erreurs, de ''biais'' cognitifs, d'inconséquences, de manquement de toute sorte par rapport à la logique normative des sciences. Une bonne éducation en viendrait à bout, se dit-on, et pourrait faire de chaque sujet adulte un maître de rationalité. Mais ce point de vue qu'on a dénoncé depuis longtemps masque en fait l'essentiel : à savoir que ces ''erreurs'' font corps et sens. Elles font corps parce que les processus cognitifs qui les sous-tendent sont profondément liés les uns aux autres et qu'ils ne se déroulent pas au hasard. Elles font sens parce que leur occurrence, à propos d'un objet donné, est presque toujours la signature d'une position sociale particulière. (Rouquette, 1998, p. 37)

L'occurrence de la demande de verres d'eau non consommés est en rapport avec l'état de renvoi qui affecte la structure mentale du sujet en le constituant comme « une position sociale particulière ». Il n'y a ni erreurs, ni biais cognitif, ni inconséquence, ni manquement quelconque mais simplement situation spécifique qui demande à être pensée socialement de manière toute aussi spécifique. L'intersubjectivité est, dans cette situation, particulièrement opportune parce qu'elle permet une meilleure compréhension de ce qui arrive à l'autre, posture empathique oblige.

⁴ Bernadette Puijalon et Dominique Argoud, dans un ouvrage déjà cité, mentionnent que la vieillesse – parce que vécue, vue et éprouvée et, ce faisant, relevant de l'expérience et non du raisonnement – ne s'expliquait pas mais elle se comprenait. La compréhension sur laquelle est fondée la sociologie compréhensive porte ainsi une critique à l'inclinaison positiviste qui tendrait à saisir sociologiquement les fondements scientifiques de la vieillesse et du vieillissement surtout quand ces deux événements sont rapportés à une conception subjectiviste de la réalité sociale.

⁵ Dans nos entretiens auprès des intervenants à domicile, cas d'une personne âgée atteinte de la maladie d'Alzheimer qui demandait jusqu'à vingt fois un verre d'eau glacée sans toutefois en faire usage. Une telle conduite paraît bien irrationnelle à première vue et pourtant elle peut tout aussi, en intercompréhension, être éminemment rationnelle.

3. La valeur symbolique de l'interaction et les enjeux de la compétence sociale en intersubjectivation et en intercompréhension

C'est de l'interaction dans le contexte des pratiques du *care* que se reconstituent toute la trame sociale, tous les réajustements sociaux et toutes les formes organisationnelles spécifiques⁶. La particularité de ce mode d'intervention s'accompagne d'une réflexivité où chacun des acteurs porte un jugement sur ses propres actes et sur l'action des autres. La tendance à la « parentalisation » ou « familialisation » des rapports professionnels dans le *care* que nous pouvons réduire au champ de la « quasi-parentalité » découle de la structuration symbolique des interactions électives dans le processus de prise en charge. La reconnaissance mutuelle dans les interactions de prise en charge est alors une forme de symbolisation des liens sociaux intégrés. Autrement dit, le symbole de la cohésion sociale. La pragmatique des interactions de valeur symbolique permet de construire, intersubjectivement, les identités sociales ainsi que la réalité sociale dans laquelle elles s'expriment. C'est donc l'analyse intersubjective des diverses transactions sociales qui permet d'atteindre l'intercompréhension de chacun des acteurs impliqués d'abord et de replacer au centre l'activité interprétative des acteurs sociaux en reconnaissant à chacun un espace donné de compétence ensuite.

4. Intersubjectivité et compétence sociale dans le processus de prise en charge

L'approche des compétences en termes de transactions intersubjectives apparaît comme un questionnement nouveau sur les processus de distribution des rôles et des statuts ou des positionnements concernant l'implication subjective des acteurs sociaux dans la construction de la réalité sociale qui caractérise l'ensemble des logiques du maintien à domicile. La compétence, ici, est synonyme de relation sociale (Roelens, 1980). Pour elle, plutôt que de considérer la compétence comme une variable individuelle dont dépendrait l'adaptation à la réalité socio-économique, elle l'aborde comme un ensemble d'interactions symboliques, en étudiant comment la capacité d'un individu à assumer un rôle social se construit dans des transactions quotidiennes dont l'enjeu est pour chacun de se voir reconnaître des compétences par les autres. Les conjoints

⁶ Les processus organisationnels sont spécifiques parce que l'utilisateur des services est une figure centrale dans les agencements de l'organisation de la prise en charge ne serait-ce que par la maîtrise de l'espace qui lui confère un pouvoir certain contrairement à la prise en charge en institution d'hébergement collectif où ce pouvoir est aliéné précisément, comme le montraient Benoit-Lapierre *et al.* dans *La vieillesse des pauvres. Le chemin de l'hospice*, Editions Ouvrières, "Politique sociale", Paris, 1980.

de personnes âgées ou, d'ailleurs, les sujets âgés dits dépendants eux-mêmes sont détenteurs de compétences sociales et, ce faisant, constituent des facteurs essentiels dans la dynamique d'ensemble de leur prise en charge (Goma-Gakissa, 2010).

Les aidants naturels rivalisent d'ingéniosité pour contenir des situations difficiles de conjoints déments entre autres. L'usage des techniques de thérapie comme l'homéopathie contribue énormément à la stabilisation de ce type de situation. Le fondement même de l'intersubjectivation est donc de reconnaître aux acteurs impliqués, à chacun, une compétence sociale adaptée à son espace d'intervention. S'interroger sur les fonctions de la compétence sociale, sur ses formes, c'est placer les rapports sociaux dans un champ social d'intersubjectivité car le monde spécifique de la grande vieillesse se présente aux uns et aux autres comme un espace intersubjectif où les logiques de rationalité au sens propre du terme n'ont qu'une portée limitée. Alain Caillé (Douglas, 1999) dans la préface qu'il fait à l'ouvrage de Mary Douglas fait ressortir deux modes d'approche de la réalité sociale qui se distribuent entre rationalité et irrationalité. Il s'interroge ainsi en ces termes : « quoi de plus présent dans nos têtes d'hommes modernes que l'opposition entre la grande société marchande, industrielle, rationnelle et scientifique, et la petite communauté soudée par le désintéressement ou l'obligation, les affects, la coutume, le mythe et l'irrationalité ? ». Une mise en garde épistémologique que nous pourrions formuler ici est de majorer une démarche liée au schème compréhensif, herméneutique au détriment de celle rattachée au schème explicatif, positiviste⁷. La « petite communauté » dont parle Alain Caillé est, ici, l'expression des « mondes sociaux », des « configurations interactionnelles dans les pratiques du *care* » construit(e)s par les acteurs dotés, chacun, de compétence sociale et rendant ainsi possible la dynamique des processus interactifs.

La compétence réduite aux façons-de-faire-ordinaires dans l'environnement de la vie quotidienne des vieillards n'a donc rien de semblable à la définition classique de ce concept. Elle est l'une des dimensions signifiantes de la trame relationnelle qui constitue le phénomène de la prise en charge à domicile comme une réalité typique avec des logiques typiques fondées sur la situation de face-à-face qui est le prototype même de l'interaction. La compétence sociale se

⁷ Même si nous nous accordons sur l'idée de *Causation* d'après laquelle Paul de Bruyne et les autres démontrent le caractère complémentaire bien que dissociable entre explication et compréhension : « ... Toute explication est interprétation et renvoie donc à une théorie, à un sens. L'explication est impossible sans une certaine compréhension du phénomène global qui pose un cadre de référence pour l'explication... ». Cf. Paul de Bruyne *et alii*, *Dynamique de la recherche en sciences sociales*, opus cité, p. 159.

rapporte aussi à l'agir communicationnel qui permet de traduire les interactions comme le substrat d'une démarche de signification et non pas comme un simple échange d'informations. Derrière chaque expression se trouvent tapies des représentations et des conduites. La communication est, dans ces conditions, le support de l'intersubjectivation qui favorise l'intercompréhension qui, elle à son tour, crée le sens. La détermination de la prise en charge dans la situation de grande vieillesse s'accompagne ainsi toujours d'un rapport au sens, à la signification. La compétence de l'expert, plus rattachée à l'ordre objectiviste de l'action est à prendre avec beaucoup de parcimonie et devrait être adaptée à la logique des contextes largement marqués par des considérations affectuelles⁸. La sollicitation de la dimension psychosociale du vieillard montre l'intérêt de mobiliser la cognition dans la structuration des rapports de face à face qui caractérisent plus souvent l'interaction duale dans les rapports de prise en charge à domicile. Les constructions du sens commun sont essentielles et la réalité de la vie quotidienne des vieillards s'organise autour de la logique du *hic et nunc*⁹. Loin des exigences de rationalité de la société moderne, le sens du *care* se construit dans ces rapports d'intersubjectivation. C'est, en effet, à ce niveau que l'approche psychanalytique¹⁰ peut apparaître comme particulièrement utile à l'analyse sociologique des interactions symboliques. D'autres approches (Balint, 1973 ; Rogers, 2005) mettent en évidence une compétence sociale et communicationnelle basée sur l'écoute du patient comme pour mieux s'imprégner de ses sentiments les plus intimes et de ses émotions les plus significatives. C'est bien sûr là aussi que se construit l'empathie.

II – Cadres symboliques de la vie quotidienne dans le *care*

Rappelons la stratégie de la réflexion. Pour comprendre la réalité de la prise en charge des vieillards en situation de besoin d'aide à domicile, partir des interactions à la structuration de sa vie quotidienne semblait une démarche particulièrement féconde. Et si, dans la section qui

⁸ Cet espace de l'interdépendance constitue une réalité *sui generis* qui n'a d'existence que par elle-même.

⁹ Dans « La construction sociale de la réalité », Peter Berger et Thomas Luckmann définissent la réalité de la vie quotidienne comme une réalité de l'ici de mon corps et du maintenant de mon présent. Ce *hic et nunc*, cet ici et ce maintenant sont ce qu'il y a de plus réel pour ma conscience. Mon champ de réalité est un champ de proximité. Nous avons largement montré que la réalité de la prise en charge de la vieillesse dite dépendante était une réalité bien spécifique.

¹⁰ Née dans l'Europe positiviste du XIX^e siècle, « la psychanalyse a pour particularité d'interroger de manière critique la science, de définir le statut de son discours et de travailler l'originalité de sa pratique. [...] Détachée de l'hypnose, la psychanalyse réoriente sa praxis autour du langage et de la culture qu'elle se réapproprie à partir d'un processus de déconstruction reconnaissant par là son affinité avec la langue poétique ». Cf. Jacques Saliba, « Le corps et ses représentations », in *Revue Socio-anthropologie*, n°5, Premier semestre, 1999, p. 14.

précède, l'interaction sociale a été analysée à partir de l'importance que dévolue au principe de l'intersubjectivation et de celui de l'intercompréhension, nous voudrions, ici, également analyser la vie quotidienne des sujets très âgés à partir d'un ensemble de considérations liées à la perception intime des éléments du contexte de l'interaction. Ces considérations affectives sont, entre autres, l'expression verbale et non verbale dans l'interaction dite communicationnelle à partir de laquelle nous pouvons saisir la portée, la signification et la fonction des émotions dans les jeux et enjeux configurationnels des situations du *care* ; les mécanismes psychosociaux de *la présentation de soi* (Goffman, 1973) avec leur capacité à donner des impressions à autrui et aussi un rapport des sujets âgés au contexte physique considéré comme peuplé d'indices et de signes symboliques qui donnent à la vie quotidienne du vieillard, quasi reclus, toute sa signification. Sur ce dernier point, la perspective analytique de Jean-Pierre Warnier¹¹ et l'ouverture vers la sémiotique étendront notre espace d'interprétation et de compréhension de la réalité de la grande vieillesse.

1. Les émotions dans les pratiques du care auprès de vieillards

L'expression des émotions qui est souvent aussi le reflet du langage non verbal à partir des postures qu'adopte le corps en fonction de la situation vécue et des contextes de l'interaction¹² va se réduire à deux états de conscience antithétiques. Un état émotionnel positif et un état émotionnel négatif.

a. Les états émotionnels jugés positifs

Ces états sont jugés positifs parce que constitutifs de la dynamique même de la situation confrontée au contexte social. Si le vieillard s'apitoie sur sa situation, ce n'est guère pour s'y assujettir. L'expression de ses émotions peut être la traduction d'une relation de socialisation, d'une relation de défense ou alors d'une relation de revendication. Le récit du vieillard, ses postures corporelles traduisent une forme d'engagement, un certain agir. Le rire peut être perçu comme une symbolique d'ouverture au monde ou comporter une dimension de sublimation où

¹¹ Jean-Pierre Warnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, Collection "Sciences et société", 1999.

¹² Le contexte de l'interaction à l'origine des manifestations émotionnelles se constitue à partir du rapport observateur/observé. Cette relation perçue comme socialisante donne un contenu au récit du vieillard qui se sent écouté. Comme nous le verrons par la suite, la relation émotionnelle est une relation éminemment sociale et suscitant un haut degré d'empathie.

certain processus pulsionnels sont réinvestis dans des conduites ou attitudes socialisées. Le comportement caractériel, quant à lui, peut être une réponse à une stimulation sociale perçue comme négative par le sujet âgé qui s'en défend.

Émotion et relation socialisante

Dans nombre de situations liées à la pratique du *care*, on peut constater comment des professionnelles sont bien intégrées et socialisées au jeu configurationnel. Nous avons pu également observer un ensemble d'interactions régulièrement médiatisées par le rire, même quand les sujets abordés étaient pourtant des sujets aussi graves que la mort, la maladie, les conditions d'utilisation de la téléalarme voire l'intervention du médecin, perçus comme autant de marqueurs du degré de rupture de l'état général du corps. L'évocation des peurs qui assaillent le quotidien du vieillard est parfois suivie du rire qui peut bien révéler une caractéristique intrinsèquement dramatique d'une situation vécue contribuant à lui autoriser un espace de « flamboyance », quel qu'en soit le contexte.

Émotion et défense identitaire

Dans ce cas de figure, nous montrons des situations de prise en charge très chargées. Les vieillards qui relèvent de ces situations sont parfois très caractériels. Un état de chose qui pose la relation du *care* comme typique à cause des interactions spécifiquement difficiles que le vieillard-acteur entretient avec les intervenants sociaux impliqués dans la prise en charge. Il a pratiquement le monopole sur la réalité organisationnelle du dispositif. Les émotions qui s'expriment beaucoup plus par le discours que par les postures du corps marquent la présence, l'engagement du sujet dans la relation sociale. *A contrario* de cette approche offensive, la défense identitaire peut également s'opérer par une certaine forme d'assujettissement au contexte certes, mais les réactions et les postures du corps laissent assez clairement filtrer un message à l'évocation des formes alternatives de prise en charge, par exemple le déni de l'hôpital.

L'agitation du vieillard peut traduire une certaine peur face à une décision pouvant lui faire admettre en institution. D'où les fréquents « *je me porte bien docteur* » au cours d'entrevues d'enquête. Bien entendu, nous n'étions pas médecin mais sociologue, la présentation ayant été faite d'entrée (Goma-Gakissa, 2011).

Émotion et revendication

Le principe revendicateur se rapporte ici à l'expressivité qu'adopte le vieillard dans sa détermination à obtenir le maximum de services sociaux justifiant la situation critique dans laquelle il se trouverait. Les larmes qu'il fait couler, à certains moments au cours de son discours, ont pour fonction de faire passer à autrui, comme l'a bien montré Erving Goffman¹³, des impressions. Son attitude émotionnelle est ainsi, plutôt, une démarche stratégique et tactique d'obtention de services plutôt que la traduction d'un vécu au sens phénoménologique du terme. Ici, comme ailleurs, il s'agit d'une démarche d'engagement du vieillard, de l'expression pulsionnelle comme d'un instrument dans une démarche d'action bien téléologique. On le voit bien, la relation émotionnelle dans de telles situations est avant tout une relation sociale liée à l'expérience temporelle de la vie quotidienne et qui, ce faisant, s'inscrit dans un processus pragmatique de socialisation, d'adaptation situationnelle, de défense et de revendication identitaire.

b. Les états émotionnels jugés négatifs

Les sanglots perpétuels constituent l'indice majeur qui caractérise les états de conscience du vieillard dans le parcours de son discours. Ces indices de contextualisation des états de conscience remplissent une fonction sociale, certes, mais sont aussi la reviviscence d'un vécu personnel généralement douloureux et dramatique et qui scande l'ordre temporel de sa vie quotidienne. Un vécu parfois conjugué au passé mais parfois aussi au futur proche. C'est l'expression du visage qui se module au gré de l'apparition inopinée des clichés de vie passée ou au gré de l'auto-projection dans un avenir plus ou moins immédiat. La matérialité des larmes vient justifier la composition dramatique du contexte et avec lui, la réalité qui lui est propre. Le temps, quant à lui, remplit une fonction phénoménologique puisqu'il n'est pas réel dans l'ordre de la pratique de l'expérience immédiate de celui qui vieillit. Il est une donnée phénoménologique parce qu'apparaissant à sa conscience en fonction de l'évocation, dans son discours, d'événements ayant marqué de son existence.

¹³ « Parfois l'acteur agit d'une façon minutieusement calculée, en employant un langage uniquement destiné à produire le type d'impression qui est de nature à provoquer la réponse recherchée ». Cf. E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Editions de Minuit, Collection "Le sens commun", 1973, p. 15, voir aussi p. 9.

L'émotion par des sanglots récurrents

La récurrence du fait marque la réitération d'un comportement du sujet pendant le cycle d'interaction communicationnelle. Le cas d'espèce concerne un couple de vieillards. L'épouse ponctue presque tout le temps son discours par des sanglots car elle est très éprouvée par sa situation et surtout par son état de santé lu à partir des causes qui l'ont engendré. Ces sanglots récurrents traduisent ainsi l'inscription de cet état comme un problème dramatique. Un état de santé dégradé et dégradant dont la conscience intime du sujet attribue la responsabilité à autrui (conjoint et hôpital). En réalité, ce qui fait sangloter et couler les larmes ce n'est peut-être pas, fondamentalement, l'état de maladie en tant que tel. C'est certainement avant tout l'étiologie de cette situation qui met en évidence, dans son intime conviction, la responsabilité des institutions médicales et finalement aussi du mari qui a suscité et partant autorisé l'intervention du médecin traitant et du Service d'Aide Médicale Urgente (SAMU). Pour reprendre l'idée de William I. Thomas qui stipule que « quand les hommes considèrent certaines situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences »¹⁴, si l'origine de la réalité du drame vécu ici est réelle dans la conscience intime de l'épouse, les effets de cette situation dramatique sur la configuration des rapports sociaux vécus au quotidien sont aussi réels. C'est dans cette perspective que le conjoint « visé » joue quotidiennement à réguler la réalité pulsionnelle de sa conjointe qui le constitue aussi comme responsable parmi les responsables de son drame.

L'émotion par des sanglots discrets

On trouve d'autres configurations dans les pratiques du *care* où l'aidante naturelle met au point une stratégie de prise en charge qui articule, en mode compensatoire, deux attitudes comportementales. Un moment de prise en charge lourde, entre autres, des hallucinations du conjoint dément sénile et atteint de la maladie d'Alzheimer et un moment de reprise personnelle de la conjointe par la pratique de la sophrologie et l'écoute de la musique classique vue non plus comme une passion pour cette forme musicale mais plutôt comme une sorte de thérapie pour mieux apprivoiser la réalité dramatique vécue. Cet équilibre apparent laisse supposer que l'aidante a atteint un parfait niveau d'équilibre dans le vécu de la situation. Cependant, en dehors

¹⁴ Ce théorème de Thomas, devenu classique en sociologie, rend compte du fait que les comportements des individus s'expliquent par leur perception de la réalité et non par la réalité elle-même. *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant* est écrit en collaboration avec Florian Znaniecki.

de la démonstration qu'elle fait de l'efficacité de « sa méthode », il n'empêche qu'apparaissent, au cours du discours, des moments d'émotion se traduisant par quelques sanglots qu'elle fait vite de taire, dignité oblige.

L'émotion par des sanglots circonstanciels

Dans d'autres situations, le vécu dramatique est compensé par une auto-organisation de l'espace existentiel en jouant des interactions avec la préposée au bénéficiaire et aussi avec les voisins et « amis intimes ». De fait, les sanglots qui sont souvent suivis par les larmes n'apparaissent que lorsque la personne âgée évoque sa relation au fils ultime. Les facteurs qui créent une émotion négative ont clairement une origine sociale qu'on retrouve dans l'expression et le contenu des rapports que la personne entretient avec sa belle-fille. La circonstance qui crée donc l'émotion est, sûrement, à trouver dans l'altérité qui marque bien souvent la relation à la bru avec un effet négatif sur le rapport au fils.

L'émotion par des sanglots revendicateurs et tactiques

User de la tactique émotionnelle pour revendiquer du lien social ou des choses est aussi une conduite expérientielle dans la vieillesse. Il peut s'agir de revendication pour une implication matérielle plus marquée des enfants. Les paroles comme : « ...mes enfants eux, je leur dis de venir m'aider simplement à faire des courses et non à venir nous voir, etc. » s'accompagnent de sanglots. La forme de la revendication tient, ici, de l'obligation familiale. Il peut s'agir aussi de revendication tenant de l'obligation de la communauté sociale à pourvoir aux besoins individuels. L'expression des émotions par la matérialité des sanglots et des larmes traduit plutôt une tactique dans le contrôle des « transactions sociales » avec les systèmes institutionnels d'intervention sociale.

Que l'expression des émotions résulte d'une forme d'assujettissement au contexte ou, au contraire, soit la traduction d'un certain engagement, il s'agit avant tout de pouvoir la concevoir dans un champ de corrélation avec un ensemble de déterminants sociaux. C'est Marcel Mauss qui dès l'année 1921 s'était penché sur l'articulation entre le corps, le psychique et la socialisation. Sa célèbre étude consacrée à *l'Essai sur le don* illustre le type d'arguments qu'il tenait à mettre en évidence. De fait, pour lui, et comme nous avons pu aussi l'observer, le rire, les larmes et bien

d'autres types d'affects traduisent l'engagement du corps par l'expression d'un ensemble d'attitudes et de comportements émotionnels spontanés ou non spontanés mais, cependant, toujours inscrits sur le fond d'une systématique de normes sociales intériorisées en habitus par apprentissage¹⁵ au cours des temporalités qui marquent l'existence des individus, très âgés de surcroît.

III – Phénoménologie de la temporalité dans le grand âge

Le rapport aux différents ordres de temporalité constitue l'une des principales activités de l'esprit qui prennent beaucoup d'importance dans le grand-âge. Cette entrée analytique expose, d'emblée, à ce que Paul Ricœur avait appelé « l'aporétique de la temporalité »¹⁶. D'après cette vue, le temps comporte alors deux dimensions fondamentales. La première renvoie à une conception objective, mesurable, chronologique du temps ; à ce qu'est l'expérience quotidienne du temps alors que la deuxième, elle, se réfère à un temps vécu certes, mais un temps vécu subjectivement. Et il s'agit là d'un temps psychologique, un temps de l'esprit ou temps de l'âme. Dans la phénoménologie de Husserl, cette deuxième dimension du phénomène renvoie à ce qu'il nomme « la conscience intime du temps »¹⁷. La vieillesse et le vieillissement sont, de ce fait, des phénomènes voire des conduites expérientiel(le)s certes, mais aussi et surtout des unités de sens et de signification dans la compréhension des rapports sociaux ou, plus globalement, du lien social. Cette réflexion prendra en compte les deux versants par lesquels s'introduire à l'analyse des temporalités de la grande vieillesse où le temps se vit dans la conscience des expériences passées, se pratique dans l'ordre de la vie quotidienne et se construit, dans une certaine mesure, par projection dans l'avenir plus ou moins proche, plus ou moins incertain du vieillard¹⁸.

¹⁵ La notion de « technique du corps », le dressage du corps impliqué, l'habitus, l'imitation prestigieuse évoqués par Marcel Mauss ont connu plusieurs développements heuristiques. Les travaux de Pierre Bourdieu concernant le concept d'habitus et ceux de Michel Foucault sur le *somato-pouvoir* et la normalisation des corps abordent la question du dressage corporel et du contrôle social manifeste impliqué dans ce dressage.

¹⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit. 3. Temps raconté*, Paris, Édition du Seuil, 1985. L'aporétique de la temporalité est, précisément, la grande difficulté consistant à trouver une articulation parfaite entre les deux ordres de temporalité – temps objectif et temps subjectif – qui, bien que s'occultant réciproquement, n'en demeurent pas moins dans une relation d'implication mutuelle.

¹⁷ Edmund Husserl, *Éléments pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, Collection "Epiméthée", 1964, (1991 pour la deuxième édition).

¹⁸ L'incertitude de l'existence dans la grande vieillesse a rapport avec les situations : l'état d'incapacité dû aux déficiences, l'attente de la mort, l'état de prise en charge qui peut aliéner l'autonomie au sens pratique du terme, etc.

1. Ordres de temporalité et pratiques du *care* dans le grand âge

Confrontées à l'épreuve du vieillir, les deux conceptions du « temps réel » et du « temps imaginaire » ne s'excluent pas. Elles s'articulent et parfois s'imbriquent complètement. En choisissant de les décrire ici, nous nous proposons de nous situer hors de l'aporétique de la temporalité dans sa version radicale¹⁹. L'expérience quotidienne du temps qui s'inscrit dans l'instant (présent) trouve également une grande part de sa signification dans le souvenir (du passé) et dans l'attente (du futur)²⁰ chez le vieillard. Comme le soulignait jadis George Herbert Mead, « plus que jamais, passé et futur ne peuvent rien sans le présent qui construit et reconstruit l'un et l'autre »²¹.

a. Temps de la pratique quotidienne : le *chronos* et le *kaïros*

La pratique du temps chez les vieillards en situation de prise en charge à domicile semble se distribuer entre trois principales actions ou formes de temporalisation que sont l'organisation, l'usage et la sociabilité. Les principes d'organisation de la prise en charge constituent le vieillard en tant qu'acteur parmi les acteurs de sa prise en charge. L'usage du temps quotidien est l'expression des activités qui font partie du calendrier de la vie du sujet au jour le jour ou bien ce que l'on pourrait appeler la chronologie des événements quotidiens. La sociabilité, quant à elle, détermine le temps des visites effectuées par la famille, par les amis et/ou les voisins. Mais elle représente aussi l'une des dimensions de l'action des intervenants à domicile en dehors de toute rationalité professionnelle au sens strict du terme. Dans tous les cas, le temps est, ici, une des caractéristiques essentielles du mouvement ; il est une pragmatique, il est une relation sociale et une relation aux choses.

¹⁹ C'est-à-dire une vision qui tend à établir l'opposition entre les deux temps. Et nous savons que ce que Paul Ricœur appelle la « mise hors circuit du temps objectif », c'est cette tendance à marquer la primauté du temps psychologique ou temps phénoménologique dans l'analyse de la réalité temporelle. De l'autre côté, c'est le temps pratiqué qui est premier parce qu'il s'incarne dans la réalité de l'action, dans le « *chronos* ». Cette tendance réfute le temps des spéculations philosophiques qui n'est pas réel mais imaginaire. Et comme l'imaginaire hante peut-être un peu plus la vie quotidienne du vieillard, alors il est raisonnable que nous articulions, sans les opposer, les deux conceptions du temps.

²⁰ Quand le temps n'est plus lié à l'expérience concrète, il devient un temps subjectif, lié à l'activité de l'esprit. Le souvenir fait vivre le vieillard dans son passé comme l'attente obsède ses pensées par rapport à son avenir. L'un comme l'autre s'incarne dans l'imaginaire et non dans la réalité pratique, quotidienne du vécu.

²¹ G. H. Mead, *The philosophy of the present*, Chicago, 1932, p. 23. Pour cet auteur qui a proposé une sociologie du temps constituant un modèle influent pour la tradition interactionniste, le présent est le seul lieu de la réalité. La réalité du *hic et nunc*.

Temps et organisation

Sous cette rubrique, les vieillards sont préoccupés par la manière dont les professionnels utilisent le temps de leurs interventions et aussi par le nombre d'intervenants à leur domicile. L'organisation se rapporte aussi à la pratique propre des sujets vieillissants pour mieux apprivoiser leur environnement et à l'intervention de la famille, les enfants notamment, dans la configuration d'aide et de la prise en charge. Le but à atteindre, c'est l'équilibre stable des pratiques par une bonne répartition des temps d'intervention entre famille et professionnels. Un cas précis est illustré par cette aidante naturelle qui s'auto-organise pour mieux contenir et supporter une situation très sclérosée en se donnant un temps de prise en charge de son mari et un temps pour sa pratique de la « gymnastique du cerveau », d'après sa propre expression, pour mieux dominer la situation. Dans d'autres cas, c'est l'exercice d'un contrôle sur les mouvements de la fille, cinquante-six ans, du reste tutrice légale du vieillard pris dans la pratique du *care*. Nous avons établi la métaphore de « la fille et le chronomètre » illustrant la réalité de l'ascendance de la vieille dame sur sa fille : *« pour moi, (ma mère) a la chance d'avoir une fille présente tout le temps. Il y a dix, quinze ans, on allait faire des courses (...) Alors des fois j'allais le mardi, j'allais le mercredi parce que j'avais autre chose à faire. Vous savez ? ! Et ben toujours il fallait faire vite, vite. Toujours chronométré. Bon des fois elle me dit : tu vas à Coulommiers ah ! Tu pars combien de temps ? »*. Ici le temps est perçu comme un facteur qui marque le vécu quotidien en organisant les pratiques, en coordonnant les activités et en déterminant une normativité des conduites individuelles et collectives.

Temps et usage du temps

L'usage du temps dans la grande vieillesse, c'est aussi une référence aux routines quotidiennes. L'organisation de l'existence dans le cadre strict de la domesticité donne un sens particulier au « temps qui passe ». Le temps apparaît là comme un contenant ayant vocation à être rempli par l'expérience pratique. Les activités de lecture ; la place de certaines émissions télévisuelles et radiodiffusées ; les jeux de société en couple ou avec les voisins ; l'usage des techniques d'assouplissement du corps comme la sophrologie et les musiques douces semblent avoir un rôle important dans l'apprivoisement et l'usage de ce temps qui passe.

Temps et sociabilité

Le temps renvoie ici à la pratique des relations sociales aussi bien dans le cadre de la parenté, dans celui de la profession vue sous l'angle de l'intervention sociale que dans celui de la mitoyenneté. Cette pratique du temps social est largement influencée par l'évolution de la situation et des pratiques du *care*. Les visites des enfants sont désormais subordonnées à un certain nombre de facteurs qui ne rendent celles-ci possibles qu'entre certaines heures précises. La carrière des grands vieillards, c'est donc aussi un effort de rationalisation des activités et des rapports sociaux compte tenu de leur état physique. Par ailleurs, le vieillissement est vu comme un processus de temporalisation qui travaille en même temps à la distension des rapports familiaux. Le temps qui mesure le rythme et la chronologie des événements quotidiens mesure, parallèlement, le rythme de distension des liens ainsi que celui de la rupture des traditions de famille : *« les réunions de famille sont derrière nous maintenant. Autrefois, je ne faisais jamais un repas sans toute la famille : les frères et les sœurs, les nièces, les neveux, tout le monde. ... Les baptêmes des enfants, les communions, etc. c'était ici. Maintenant, il n'y a plus personne. Personne ! »* Le temps qui marque les scansions du vieillissement en réduisant les facultés du corps semble aussi réduire et dé-cristalliser les liens de filiation : *« ...mais moi je suis un peu comme un épouvantail maintenant ! ... »*. Le rapport à la sociabilité par la médiation du temps se lit aussi là où les vieux couples cherchent en permanence des formes de régulation de la relation filiale en exprimant quelque doléance comme on peut le voir ici : *« ... à ma belle-fille, je lui disais : tu sais, ça nous manque beaucoup ; avant tu nous prenais mais maintenant plus rien... »*. L'avant et le maintenant traduisent un rapport de temporalisation qui, au fur et mesure qu'on évolue dans le très grand-âge, transforme concomitamment la configuration des liens de filiation.

Temps et régulation

La volonté de régulation des principes de son implication dans le jeu configurationnel en se fondant sur la réalité d'un événement temporel : l'usure du corps. Comme ailleurs, le temps qui À ces trois principales formes de temporalisation, on peut rajouter le temps de la régulation des rapports sociaux au sein des configurations de prise en charge. Ici, c'est la fille qui exprime travaille le rythme de vieillissement de la mère travaille aussi, de façon insidieuse, le vieillissement de la fille avec les conséquences certaines qui pourraient en découler. Cette

dernière en est, d'ailleurs, bien consciente : « *mon problème avec ma mère, c'est le jour où elle ne pourra plus marcher. ...moi je lui dis que j'ai une prothèse de la hanche. Ça fait déjà deux ou trois fois qu'elle a failli me faire tomber. Alors, (...) ce n'est pas moi qui tomberai maintenant...* ». Nous retrouvons ici une belle symbolique du « tomber » ou de la chute. Tomber ne se réduit plus seulement à une simple infortune du corps physique mais peut renvoyer à la transformation de toute la dynamique sociale de prise en charge. Le temps devient, comme l'a bien démontré Marc Bessin, le « moment *kaïros* »²² (Bessin, 1998), « l'instant propice » où l'acteur re-calibre sa tactique en fonction de l'état des rapports de pouvoir inhérent à la temporalité de l'action. C'est ce qui s'exprime à travers la récurrence des expressions comme « maintenant je dis stop ! » ; « savoir s'arrêter » ; « ma santé à préserver » ; « on finit par vous manger la laine sur le dos », etc. L'exigence de régulation découle donc d'une prise de conscience que le temps qui passe, s'il transforme les caractéristiques physiques du corps qui agit et partant du corps qui prend en charge, change en même temps la configuration des rapports sociaux dans le vécu des situations de grande vieillesse.

b. Temps de la conscience intime du vieillard ou temps phénoménologique

La grande vieillesse est, certainement, cette tranche ultime du parcours des âges où l'esprit du sujet semble être plus sollicité que ne l'est le corps fatigué, usé par l'action et l'épreuve du temps. Le temps ici n'est plus le mouvement. Il n'est pas la mesure *stricto sensu* non plus. Cependant, si la mesure a quelque intérêt dans la conceptualisation de cette temporalité cristallisée dans la conscience intime du vieillard, elle ne peut tirer sa raison d'être que dans les contenus des phénomènes comme l'attente et le souvenir²³.

Dans l'existence du vieillard, l'attente des événements futurs et le souvenir incarné dans la sédimentation de ses expériences passées sont les principaux déterminants constitutifs de la structure profonde, intime de son être. À l'expérience quotidienne du vieillissement va donc

²² Marc Bessin, « Le *kaïros* dans l'analyse temporelle », in *Cahiers lillois d'économie et de sociologie*, n° 32, 2^{ème} semestre 1998. Le *kaïros* est une dimension du temps qui « suggère l'opportunité, le moment adéquat ou favorable, l'occasion propice, la période adaptée... ».

²³ La possibilité de la mesure du temps phénoménologique relève de ce que Paul Ricœur appelle la *distensio animi* par opposition à l'*intensio*. Cette possibilité se réduit à la mesure des impressions sur la structuration du temps : « l'attente se raccourcit quand les choses attendues se rapprochent et le souvenir, lui, s'allonge quand les choses remémorées s'éloignent ». L'importance dévolue au présent en tant que temps de la pratique fait donc que le passé s'accroît de la quantité dont le futur se trouve diminué. Cf. Paul Ricœur, Temps et récit. 3. *Opus cité*, page 21.

s'articuler la conscience intime du sujet vieillissant dans la mobilisation de ses principaux lieux de mémoire et dans la projection de son existence. Ce temps qui apparaît à la conscience du sujet vieillissant peut remplir deux fonctions dans sa vie quotidienne : une fonction structurante et une fonction déstructurante quand le rappel du souvenir inscrit dans les traces de ses expériences passées ou, *a contrario*, la perspective qui augure de l'avenir ont une influence négative sur le double plan individuel et social.

Les résistances face au futur et le flottement identitaire

Le temps change de signification selon la classe d'âge à laquelle on appartient et selon les usages qu'on en fait (Halbwachs, 1994). Le grand âge, pour sa part, est un espace social où le temps est constitué d'un champ d'action et de signification plus incertain que ne le sont les autres âges de la vie. La fin ou la finitude de l'existence se conjugue avec les incertitudes qui la précèdent. Les vieillards, bien souvent confrontés aux drames qui marquent cette existence déstabilisante, vivent quotidiennement aussi un dilemme en termes d'instabilité identitaire.

Cette instabilité découle du fait que dans le parcours de la vieillesse, ils sont tour à tour identifiés sous des statuts divers en fonction de la diversité même de leurs formes d'intégration à la structure sociale. Ils sont tantôt identifiés comme une charge financière par/pour la collectivité²⁴ ; comme patients pour les structures de soins ; comme clients pour les services d'aide sociale ; et tantôt aussi comme parents, grands-parents, arrière-grands-parents voire même « arrière-arrière-grand-parents » par les membres de la structure familiale, etc. Toutes ces formes d'identification qui sont autant de formes de temporalisations ont une incidence sur le vécu phénoménologique des sujets âgés.

Qu'il s'agisse de ses rapports avec la société globale au travers de ses acteurs attitrés (professionnels de l'action sanitaire et sociale entre autres) ou de ses rapports avec sa famille, l'avenir du sujet âgé semble suspendu à la manière dont ces deux formes de sociabilité vont évoluer. Les crises des temporalités familiales peuvent créer des rapports de culpabilisation et la rationalité dans l'intervention sociale peut mettre de côté la nécessité de soigner la relation sociale en elle-même. Toute cette instabilité relationnelle a non seulement un effet sur la

²⁴ Nous pensons, notamment, à cette tendance économiciste qui ne voit, principalement, la prise en charge sociale de la vieillesse et du vieillissement que sous l'angle des coûts que cela pourrait représenter : « combien cela va-t-il coûter à la collectivité ? ».

dimension affective et cognitive du vieillard, mais elle influe aussi sur la prospective de sa situation. Pour lui, « le temps qui passe », s'il est réel, objectif parce qu'incarné dans l'ordre de sa pratique quotidienne aux prises avec toutes ces interrelations, n'en demeure pas donc moins incertain parce qu'interdit de projection et donc de futur. Des auteurs réfléchissant sur le processus de perte d'identité chez les vieillards, parlent, à leur propos, d'« amnésiques du futur » (Hazif-Thomas *et al*, 1997).

Le temps apparaissant structurant

L'incarnation des souvenirs replace le contexte du vieillissement dans un rapport parfois socialisant. Chez certains couples, c'est avec un enchantement réel que les sujets narrent leurs histoires de voyage, quand dans l'instant présent cela devient irréaliste. Bien souvent aussi, l'écoute de la musique classique n'est pas seulement une pratique du temps mais c'est aussi une forme de référence au passé à travers l'incarnation d'un habitus familial : « *La musique classique m'apporte beaucoup de sérénité. Ralph Malinoff, Chopin, Mozart ont été les préférés de mon père. Je revois mon père jouer Beethov ; je revois mon père et voilà ! J'ai été très marquée par une histoire de famille et c'est pourquoi j'adore ça* ». L'expression « je revois mon père » marque certes l'action en train de se faire mais une action enracinée dans les structures de l'imaginaire. Le temps peut également apparaître dans le rapport à la géographie spatiale. C'est revoir des lieux, fréquenter les grands restaurants et les vitrines des grands magasins. Mis à part la possibilité qu'il y ait un peu d'amertume et de regrets accompagnant cette douceur dans la narration des souvenirs, le temps raconté ici est un structurant individuel et relationnel. Dans beaucoup d'autres situations, on retrouve ce temps psychologique intégrateur. Ici, les couples re-parcourent leur passé par la contemplation des photos de jeunesse avec une joie qui transparaît bien.

Le temps apparaissant destructurant

Une situation parmi beaucoup d'autres concerne le vécu dramatique de la maladie d'une dame très âgée marqué par un processus de culpabilisation mettant en cause, tour à tour, le conjoint et l'hôpital quant aux conditions de sa prise en charge au moment d'une crise. Le souvenir de l'événement et des modalités de son traitement revient régulièrement à la conscience de la patiente accablant, à certains moments, la structure des rapports de conjugalité. L'injonction

qu'elle fait à l'endroit du conjoint visé en ces termes le justifie : « ...*Si tu n'avais pas changé de docteur, tu n'en serais pas là où tu en es point ! Alors il faut reconnaître.* » L'appel récurrent à la reconnaissance de l'erreur crée, certainement, une temporalisation négative dans l'ordre du souvenir et dans celui de la vie quotidienne.

CONCLUSION

Les éléments d'analyse que nous venons de présenter ici montrent que, loin d'être des objets apathiques de prise en charge, les vieillards constituent une dynamique qui donne du sens à l'ensemble des pratiques du *care*. Parce qu'ils sont parfaitement dotés d'une compétence sociale en termes de reconstruction identitaire, d'acteurs interactants, de supports des ordres de temporalité dans le grand âge, le champ de la grande vieillesse et de ses mécanismes sociaux de prise en charge apparaît comme un espace de réinvention du lien social par l'intersubjectivité et l'intercompréhension, ferments de l'empathie, de la morale et de l'éthique dans la réappropriation du vieillir dans notre société postmoderne.

RÉFÉRENCES

- Amiel, P. (2010). *Ethnométhodologie appliquée : élément de sociologie praxéologique*, Paris, Presse du Lema.
- Balint, M. (1973). *Le médecin, son malade et la maladie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- Benoît-Lapierre *et al.* (1980). *La vieillesse des pauvres. Les chemins de l'hospice*, Paris, Les Editions Ouvrières.
- Bessin, M. (1998). « Le kaïros dans l'analyse temporelle », dans *Cahier Lillois d'économie et de sociologie*, n° 32, 2^{ème} Semestre.
- Berger L. et Luckmann T. (2012). *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- De Bruyne, P. (1974). *Dynamique de la recherche en sciences sociales. Les pôles de la pratique méthodologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Douglas, M. (1990). *Comment pensent les institutions ?* Paris, La Découverte & Syros.

Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Minuit, « Le Sens commun ».

Goma-Gakissa, G. (2010). *Sens et essence du grand âge. Essai de sociologie interactionniste. Suivi de : Proposal on North American Elder and Disabled Domiciliary Care in Regard to the French System*, Milton Keynes (UK), Editions Universitaires Européennes.

Goma-Gakissa, G. (2010). *Des professionnels à l'épreuve du soutien à domicile des citoyens âgés. Mise en perspective d'une anthropologie institutionnelle*, Milton Keynes (UK), EUE.

Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

Hazif-Thomas, C. et al. (1997). « La dignité et le temps du sujet âgé », dans *Réflexions Médecine & Hygiène*, n°55, p. 789-793.

Husserl, E. (1991). *Eléments pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses Universitaires de France.

Mauss, M. (2007). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige Grands Textes ».

Mead, G.-H. (1932). *The philosophy of the present*, LaSalle, Illinois: Open Court.

Namer, G. (1985). *Court traité de sociologie*, Paris, Librairie des Méridiens-Klincksieck.

Puijalon B. et Argoud D. (1999). *La parole des vieux*, Paris, Dunod.

Roelens, N. (1998). « Les transactions intersubjectives dans l'attribution des compétences » dans Freynet M.-F. et al. *Les transactions aux frontières du social*, Lyon, Chronique Sociale, p. 121-136.

Rogers, C. (2005). *Le développement de la personne*, Paris, InterEditions, « Grandes références ».

Rouquette, M.-L. (1998). *La communication sociale*, Paris, Dunod, Coll. « Les topos ».

Saliba, J. (1999). « Le corps et ses représentations », dans *Revue Socio-anthropologie*, n°5, Premier trimestre.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit III. Temps raconté*, Paris, Seuil.

Thomas, W. I. et Znaniecki F. (1919). *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, Chicago.

Warnier, J.-P. (1999). *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection « Sciences et société ».

Notices biographiques des auteurs

Myra-Chantal Faber (myrasoleil@hotmail.com) est psychosociologue de formation initiale et elle intervient en situation de crise et en prévention du suicide (Centre de prévention du suicide et d'intervention de crise du Bas-Saint-Laurent). Elle est aussi chargée de cours dans les programmes de premier cycle en psychosociologie à l'Université du Québec à Rimouski. Finissante à la maîtrise en étude des pratiques psychosociales, ses travaux de recherche portent sur l'analyse réflexive de sa pratique en formation et en accompagnement. Elle est en quête des voies de passages partageables et transmissibles pour un agir juste et congruent qui articule sans prédominance le souci de soi, de l'autre, du lien et de l'institution.

Georges Goma-Gakissa (goma.georges@uqam.ca) est docteur en sociologie de l'Université Paris 5 René Descartes en Sorbonne. S'étant spécialisé en Sociologie des politiques sociales, ses travaux de recherche s'articulent autour des problématiques de la grande vieillesse et ses mécanismes de prise en charge psychosociale. Il est détenteur d'une expérience d'enseignement de près de 20 ans à l'université et dans les institutions pédagogiques vocationnelles en France, en Californie et maintenant au Québec où il est chargé de cours à l'UQAM et au Cégep Garneau.

Louis Hébert (louis_hebert@uqar.ca) est professeur au Département des lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski (UQAR). Ses recherches portent principalement sur la sémiotique (textuelle et visuelle), la sémantique interprétative, la méthodologie de l'analyse littéraire, l'onomastique, Magritte, le bouddhisme. Il a publié, en France et au Québec, plusieurs livres et collectifs sur la sémiotique. Il est directeur de *Signo – Site Internet bilingue de théories sémiotiques* (www.signosemio.com), un site de référence dans le domaine. Il prépare un essai sur le sens dans le bouddhisme.

Diane Léger (diane_leger@uqar.ca) est professeure en psychosociologie à l'Université du Québec à Rimouski, membre du groupe de recherche Ethos et détentrice d'un doctorat en éducation. Ses activités de recherche et d'enseignement sont centrées sur la question éthique dans

le champ de la formation et de l'intervention en relations humaines et sur l'étude des pratiques psychosociales à partir d'approches réflexives et dialogiques.

Kateri Lemmens (kateri_lemmens@uqar.ca) est écrivain et professeur de lettres à l'Université du Québec à Rimouski. Certains de ses textes et travaux littéraires ont été publiés au Québec comme à l'étranger, notamment *Retour à Sand Hill* (La Valette éditeur, 2014), *Quelques éclats* (Noroît, 2007) et « Demeures : essai sur la forêt, le paysage et le sens de l'autre » (*Essays in French Literature and Culture*). Elle fera bientôt paraître *La part de l'œuvre : nihilisme et création* (Nietzsche, Musil, Kundera, Aquin) aux Presses de l'Université Laval.

André Mineau (andre_mineau@uqar.ca) est docteur en philosophie de l'Université de Montréal, professeur en histoire et en éthique au Département des lettres et humanités, auteur de *Operation Barbarossa et de SS Thinking and the Holocaust*, spécialiste de l'Allemagne nazie, de l'histoire des idéologies totalitaires et des dimensions éthiques des génocides.

Thuy Aurélie Nguyen (thuyaurelie.nguyen@uqar.ca) est doctorante en création littéraire à l'Université du Québec à Rimouski et titulaire d'une maîtrise en lettres modernes de l'Université Lumière Lyon 2. Elle a publié de nombreuses critiques littéraires dans le journal *Le Mouton NOIR* ainsi que plusieurs textes de création dans la revue *Caractère* et la revue *Lieu commun* de l'Université McGill, tout en participant activement à la vie littéraire du Bas-Saint-Laurent (performances, ateliers d'écriture, animations au Salon du livre). Son projet de recherche-crédation croise deux champs de la littérature contemporaine : les écritures migrantes et les récits de filiation. Son intervention sur *L'Énigme du retour* de Dany Laferrière au colloque québéco-norvégien « Frontières », tenu à l'UQAM en mars dernier, paraîtra en 2015 dans les actes du colloque aux Presses de l'Université du Québec.

Dany Rondeau (dany_rondeau@uqar.ca) est professeure de philosophie et d'éthique au département de lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski et professeure associée à l'Université Laval et à l'Université catholique d'Afrique centrale de Yaoundé au Cameroun. Elle est directrice du Groupe de recherche Ethos (UQAR) et chercheure à l'Institut d'éthique appliquée de l'Université Laval. Ses recherches en philosophie pratique s'intéressent aux défis

que pose le pluralisme culturel et moral à la pensée contemporaine en éthique. Ses publications portent sur la justice réparatrice et la justice transitionnelle, le mal politique, le concept d'interculturel et le programme d'Éthique et culture religieuse. En éthique appliquée, ses travaux s'inscrivent surtout dans les champs de l'éthique professionnelle et de l'éthique organisationnelle et se concentrent sur les conditions de possibilité de l'exercice du jugement moral, de la responsabilité et de la réflexion éthique dans les pratiques professionnelles et dans les organisations. Elle est l'auteure (en collaboration) de *La construction du savoir éthique dans les pratiques professionnelles*, publié chez L'Harmattan en 2011.

Jeanne-Marie Rugira (jeanne-marie_rugira@uqar.ca) est docteure en sciences de l'éducation et professeure au département de psychosociologie et travail social dans les programmes de premier et de deuxième cycle en psychosociologie à l'Université du Québec à Rimouski. Ses travaux de recherche portent essentiellement sur les enjeux éthiques de l'éducation en contexte de violence et de souffrance et sur les défis de l'accompagnement des processus de résilience dans une perspective d'apprentissage transformateur. Sa pratique de recherche, de formation et d'accompagnement se situe à la croisée des pratiques narratives, de l'éducation somatique et des démarches d'analyse réflexive et dialogique des pratiques psychosociales.