

La place de l'éthique dans l'interprétation de la souffrance en recherche qualitative

Valérie Bourgeois-Guérin, Ph. D.

Université du Québec à Montréal

Simon Beaudoin, Ph. D.

Cégep de l'Outaouais

Résumé

Les philosophes s'interrogent depuis des siècles sur notre compréhension du monde, et plus récemment, les approches herméneutiques se sont intéressées à l'interprétation. Or la recherche qualitative implique dans toutes les étapes de sa réalisation un travail d'interprétation. Nous verrons dans ce texte comment l'interprétation et la compréhension de la souffrance en recherche qualitative se relie à l'éthique. Plus précisément, nous effectuerons un survol de grands apports de la philosophie à la réflexion sur les liens entre l'éthique et l'interprétation afin de voir comment l'éthique invite à réaliser le travail de l'interprétation, comment elle contribue à ce que cette dernière soit plus près de la réalité, ce qui permet d'apprécier le rôle essentiel qu'elle joue tant pour la connaissance que pour les personnes qui sont au cœur de la recherche.

Mots clés

RECHERCHE QUALITATIVE, INTERPRÉTATION, ÉTHIQUE, SOUFFRANCE

Introduction

L'interprétation est aux fondements de la recherche qualitative et au cœur du travail de l'analyse qualitative. En effet, les différents temps de l'analyse qualitative impliquent une interprétation, une reconstruction signifiante des discours ou des textes qui sont analysés. Depuis l'Antiquité, les philosophes se sont interrogés sur notre compréhension du monde, cherchant à assurer la justesse de nos représentations. Plus près de nous, les approches herméneutiques se sont intéressées au travail de l'interprétation des textes, des récits, et plus largement, à notre condition humaine (Grondin, 2011). En effet, l'herméneutique est décrite par certains penseurs comme une philosophie de l'interprétation, comme une modalité du comprendre (Grondin, 2011). C'est pourquoi on peut soutenir, à l'instar de Paillé et Mucchielli (2012), que la

recherche qualitative est profondément herméneutique, que l'herméneutique est une « entreprise dynamique par laquelle advient la compréhension, se construit l'interprétation, bref se déploie la pensée qualitative, s'élabore l'analyse qualitative » (Paillé & Mucchielli, 2012, p. 104). En effet, la tâche de l'analyste est, entre autres, un travail de reconstruction qui n'est pas sans rappeler que, tel que le soulignait Schleiermacher (1987) dans ses écrits sur l'herméneutique, la modalité du comprendre est justement un exercice de reconstruction. Si l'herméneutique est au centre de la recherche qualitative, certaines approches herméneutiques ouvrent également une voie pour entrer en relation avec le monde et avec autrui d'une manière particulièrement signifiante, et possiblement réparatrice (Van Sevenant, 2001) lorsqu'ancrée dans une posture éthique.

Or qu'en est-il de cette interprétation? Ce que l'on choisit d'interroger (et la manière dont l'interrogation est effectuée) n'est pas étranger au désir de celui qui porte la question de recherche. Ce désir peut évidemment provenir de diverses aspirations et motivations, mais aussi d'un souci plus fondamental. Lorsque la recherche porte sur l'expérience humaine et, plus spécifiquement sur la souffrance humaine, la dimension éthique ne devient-elle pas particulièrement importante? L'interprétation en recherche qualitative ne doit-elle pas alors être fondée, entre autres, sur une certaine sollicitude, un souci d'autrui (et de soi-même)? Est-ce que la réalité humaine peut se comprendre correctement sans le recours à l'éthique? La vérité du discours issu de l'interprétation devrait-elle se fonder dans un idéal de neutralité axiologique ou plutôt dans une éthique du bien infusant sa signification à l'interprétation?

En recherche qualitative, beaucoup de chercheurs se penchent sur des expériences humaines, heureuses ou plus souffrantes, et tentent de parvenir à une certaine compréhension de ces dernières en analysant textes ou discours. Une multitude de recherches qualitatives réalisées en psychologie, en travail social, en sociologie, en éducation, en anthropologie, etc., portent directement ou indirectement sur la souffrance d'individus ou de groupes. Si la souffrance est conçue comme une « prise de conscience d'une limitation de soi vis-à-vis de soi-même, comme vis-à-vis d'autrui », tel qu'Abiven (1994, p. 206) le formule en résumant la conception de Ricœur, ou encore comme impuissance (Ricœur, 1994), nous constatons que maintes recherches qualitatives portent plus ou moins directement sur différentes expériences de souffrance¹.

En effet, plusieurs recherches construisent leur problématique autour d'une souffrance vécue et étayent des arguments qui visent à convaincre de la pertinence de cet exercice. Par la voie de leurs études, beaucoup de chercheurs invitent leurs lecteurs à mieux comprendre les différentes expériences de la

souffrance d'autrui, et ce, souvent afin de mieux la soulager. Les recherches qualitatives qui portent sur différentes psychopathologies, par exemple, viennent généralement s'ancrer dans une telle perspective. Les recherches qui portent sur les expériences de marginalisation, de discrimination ou de stigmatisation ont également souvent comme souci de soulager la souffrance des individus concernés. Les recherches qui traitent de difficultés rencontrées par des individus ou par des groupes sont aussi souvent motivées par ce désir de soulager la souffrance de ces personnes. Et ce ne sont là que quelques exemples des recherches qualitatives qui portent, partiellement ou totalement, sur la souffrance d'autrui.

Or analyser des récits, différents textes, des productions qui témoignent d'une souffrance humaine ou, encore, partir à la rencontre de personnes souffrantes ne nous invite-t-il pas à adopter une posture particulière à l'endroit des personnes que l'on rencontre, à l'égard de l'interprétation des récits qu'elles partagent avec nous et, ultimement, de leur visage²? Nous croyons que sur ce plan, l'éthique apporte un éclairage fort riche sur la posture que peut adopter le chercheur qualitatif, notamment lors de son travail d'interprétation.

L'éthique et l'interprétation de la souffrance humaine

La relation entre la connaissance de l'homme et celle du bien est un sujet possiblement polémique. D'un côté, certains pourraient croire que l'expérience humaine se comprend un peu comme l'éclair ou le volcan, c'est-à-dire dans une neutralité axiologique totale, la distinction entre la réalité et les valeurs paraissant claires. Comprendre le monde humain en termes de « valeurs » serait, dans cette perspective, confondre une réalité indépendante de notre subjectivité, une réalité conçue comme objective, avec une projection du sujet sur cette réalité, c'est-à-dire un ensemble d'espairs, de souhaits, de valeurs subjectives et propres aux chercheurs. D'un autre côté, il semble impossible de comprendre certains phénomènes humains de façon juste dans une totale indépendance à l'éthique. Par exemple, une interprétation de la Shoa indépendante d'une position éthique semble, sur le plan même de la vérité, manquer l'essentiel : cet événement est une défaillance évidente par rapport à des valeurs, par rapport à ce qui devrait être. Serait-il possible, finalement, qu'une juste compréhension des phénomènes humains implique, comme le voulait Platon, une référence à des idéaux?

La question que nous posons dans ce texte est la suivante : l'éthique permet-elle une interprétation plus juste et une compréhension plus authentique de la souffrance humaine? Plus précisément, nous verrons en quoi l'interprétation et la compréhension de la souffrance à l'aide des méthodes qualitatives impliquent une certaine éthique. Nous réfléchirons à l'importance

de cette éthique dans le parcours du chercheur en nous penchant plus spécifiquement sur son travail d'interprétation et ultimement sur sa place dans le processus de compréhension. Évidemment, les écrits sur l'éthique en recherche qualitative sont nombreux. Toutefois, la majorité d'entre eux sont plutôt centrés sur les débats éthiques qui touchent le consentement éclairé des participants, la cueillette de données – le processus d'entrevue, par exemple –, ou encore la confidentialité des participants (Denzin & Lincoln, 2008; Martineau, 2007). L'originalité de notre propos est ici de situer cette réflexion au niveau du travail même de l'interprétation et de voir plus en détail comment l'éthique se relie à la compréhension en tant que telle...

Ce questionnement nous porte à examiner de manière critique l'idéal de neutralité axiologique que l'on associe parfois à la science elle-même depuis Descartes. Car si le bien est, comme le croyaient entre autres Platon, Lévinas, Jacques et Ricœur, indissociablement lié à notre compréhension de la réalité humaine, l'interprétation juste d'expériences, en particulier de celles qui impliquent la souffrance humaine, exige, en tant que condition nécessaire (mais non suffisante), un rapport fondamental au bien. Est-ce que le sens éthique nous ouvre les voies d'une compréhension plus juste et entière de la réalité humaine? C'est ce que nous croyons et tenterons de démontrer ici.

Afin d'illustrer l'importance de l'éthique dans le travail de l'interprétation de la parole souffrante en recherche qualitative, nous effectuerons un survol de certains grands apports de la philosophie à la réflexion sur l'éthique et sur l'interprétation. Nous examinerons d'abord brièvement quelques aspects de la pensée de Platon sous l'angle du rapport entre la compréhension de l'être et la connaissance du bien. Nous interrogerons par la suite l'idée de compréhension qui s'est développée dans la science cartésienne du dix-septième siècle, puis dans l'herméneutique heideggerienne. Cela montrera qu'il est possible d'arriver à une compréhension erronée de certaines réalités concrètes lorsqu'on ne donne pas à l'éthique toute la place qui lui revient dans l'interprétation, comme cela s'est manifesté, notamment, chez Heidegger. À l'opposé, Lévinas, Jacques et Ricœur nous permettent d'approfondir et de mieux saisir la relation entre l'interprétation et le bien. Cela nous fera voir que le développement du sens moral est nécessaire à la compréhension de plusieurs phénomènes étudiés par les sciences humaines. Nous verrons au fil de cette réflexion comment l'éthique nous invite à réaliser le travail de l'interprétation en recherche qualitative, comment elle contribue à ce que cette interprétation soit plus près de la réalité, et le rôle essentiel qu'elle joue tant pour la connaissance que pour les personnes qui sont au cœur de la recherche, et ce, particulièrement lorsque la recherche porte sur différents visages de la souffrance.

La compréhension et la connaissance du bien : de Platon à aujourd'hui

Dans les prochaines lignes, nous effectuerons un survol d'apports importants en philosophie à la réflexion sur l'interprétation et sur l'éthique.

Platon : la quête de vérité et l'amour du bien

Dans l'Antiquité, Platon professait qu'il existe une équivalence métaphysique entre la connaissance de l'être et celle du bien. Si ces thèses sont douteuses dans le monde physique, peut-être recèlent-elles une part de vérité en sciences humaines. Il ne serait pas pertinent ici d'exposer l'ensemble des ligaments qui articulent la philosophie de Platon, nous examinerons plutôt la connexion qu'il établit entre la connaissance du bien et celle de la réalité. La doctrine platonicienne selon laquelle les autres connaissances peuvent être nuisibles à celui qui ne connaît pas le bien, puisque cette connaissance qui révèle à l'homme l'usage qu'il doit faire de tous les autres savoirs ne sera pas non plus discutée. L'histoire moderne ne nous permet plus de douter de l'importance de régler l'usage de nos savoirs sur une éthique aux principes établis. La question est plutôt de savoir si le bien est une condition du vrai.

Pour Platon (1966), c'est l'acte de penser qui fait voir l'unité fondamentale du bien et du vrai. Selon lui, le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même, par lequel la personne fait l'unité en elle et assure une harmonie avec elle-même, mène à une intuition dans laquelle le bien et la vérité sont vus et « expérimentés » dans leur indissociabilité. Cela s'explique, en bref, ainsi : pour Platon, le réel tel qu'il apparaît n'est jamais en parfait accord avec ce qu'il pourrait idéalement être. En ce sens, la compréhension est affaire de comparaison entre ce qui est et la perfection de l'idéal que l'esprit peut concevoir. La quête de vérité implique aussi un amour du bien et cet amour du bien serait la racine unique de la motivation qui nous pousse à chercher la vérité et qui nous engage dans un projet pour rapprocher le monde perçu de l'idéal pensé. Platon disait même que le bien est à l'intelligence humaine ce que le soleil est à la vue.

La conception que propose Platon peut paraître surprenante, cependant, elle permet de poser la question suivante : peut-on comprendre adéquatement la réalité humaine dans une totale indépendance à l'éthique? Concevoir le bien et le vrai de manière distincte, serait-ce plutôt parfois se priver de voir l'essentiel? Cette question paraît encore plus sérieuse lorsque « l'objet » d'étude est un être souffrant.

La compréhension et les sciences de la nature

Bien sûr, la science n'est plus aujourd'hui une recherche philosophique de style platonicien. Depuis le 17^e siècle, sous l'influence de Descartes, la science a résolument cherché, dans sa volonté de s'émanciper des théologies qui la contraignaient, à distinguer clairement vérité et bien, morale et science. Le rationalisme comme le positivisme peuvent même se rejoindre là-dessus. C'est ainsi que pour Kant (1787/2001), l'humain comme être rationnel connaît toujours le monde à partir de certaines catégories logiques fondamentales comme la causalité, la quantité, la substance, etc. Mais ces catégories logiques sont d'un tout autre ordre que les valeurs. L'idéal de justice, par exemple, ne trouve pour Kant d'écho que dans le sujet et non dans le monde objectif. À l'opposé, bien que la capacité mathématique appartienne au sujet rationnel, la quantité appartient aussi en propre au monde objectif que le chercheur peut mesurer. Dans une vision des choses similaires, plusieurs croient que puisque les valeurs ne font pas partie de la réalité que l'on cherche à comprendre, mais sont plutôt relatives aux individus et aux cultures, la compréhension scientifique doit s'en détacher.

Cette position semble s'être imposée dans notre compréhension de l'activité scientifique depuis le 17^e siècle, peut-être parce qu'elle est appropriée à l'étude des phénomènes naturels. Les sciences de la nature ayant imposé leurs jalons méthodiques dans le monde de la connaissance, les sciences de l'homme ont depuis souvent tenté de réduire l'humain à une simple partie du monde. Cependant, la réalité humaine est fondamentalement différente de la réalité naturelle. Descartes, voulant « devenir maître et possesseur de la nature » (Descartes, 1637/1950, p. 62), pouvait bien faire de cette dernière un objet d'étude régi par des lois mécaniques. Mais la réalité humaine commande un autre type de relation. De plus, les valeurs, tout comme les catégories logiques de compréhension du monde, ne sont pas purement subjectives et ne relèvent pas de la simple préférence, ce qu'admettent tant Kant que Descartes. Par exemple, nul ne doute que le bonheur soit préférable au malheur, la justice à l'injustice, le respect à la haine. Les recherches qualitatives font partie des approches qui ont proposé un autre accès à la connaissance, en se plongeant depuis leurs débuts dans un rapport au monde bien différent. En effet, ces dernières se sont développées, entre autres, en parallèle (et parfois en contrepartie) des recherches quantitatives, qui font la promotion d'un rapport au monde et à la connaissance qui se rapproche davantage de celui des sciences de la nature. Le constat que la recherche en sciences humaines ne peut être neutre et qu'elle doit être fondée uniquement sur des intérêts techniques ou sur un rapport au monde et à l'autre désincarné a contribué et contribue toujours à l'essor des recherches qualitatives.

L'herméneutique de Heidegger et l'interprétation

On pourrait croire qu'en tant que théorie qui réfléchit sur l'interprétation et la compréhension, l'herméneutique nous prémunit d'une compréhension de l'humain indépendante de son rapport au bien. Mais ce n'est pas nécessairement le cas. Effectivement, l'herméneutique peut parfois affirmer le caractère dérivé de l'éthique, qui, dans l'histoire, dépendrait toujours de notre précompréhension de l'être. C'est là la position de Heidegger. Dans cette conception, la connaissance du bien n'est ni essentielle ni universelle. Certes, toute tentative de résumer la pensée de Heidegger est vouée à l'échec, notamment compte tenu de l'hermétisme de son langage et du génie de son auteur. En ce qui nous concerne, nous nous pencherons sur deux aspects de la philosophie heideggérienne particulièrement intéressants pour notre réflexion : ses positions originales sur la finitude de la compréhension et la sous-détermination de l'être par le bien dans sa perspective herméneutique.

Heidegger a formulé plusieurs idées intéressantes à propos de la compréhension elle-même. Selon Heidegger (1971), derrière toute interprétation du réel se tient une position métaphysique³. Ainsi, pour Heidegger la compréhension est souvent liée à l'approfondissement du discours par la voie de l'analyse de ses présupposés. Cette pratique a été partiellement adoptée en recherche qualitative, où l'exercice de l'interprétation est généralement accompagné (ou précédé, cela dépend du type de recherche effectuée) d'une analyse des présupposés du chercheur, par exemple par la rédaction d'un journal de bord. Elle a aussi été développée et analysée en détail par Gadamer (1960) à la suite de Heidegger. Ainsi, dans le processus d'interprétation, le chercheur qualitatif peut rendre explicite une part des présupposés du discours qu'il analyse, mais il doit aussi interroger ses propres présupposés, ce qu'il porte dans la rencontre avec l'autre et dans l'analyse des données. Ce processus de réflexion sur les présupposés permet donc non seulement de contribuer à la validité de l'interprétation effectuée, mais invite également à prendre conscience (jamais totalement, mais plutôt partiellement, évidemment) de l'horizon historique dans lequel cette interprétation vient s'inscrire et du fait que cette interprétation n'arrivera jamais à saisir totalement la réalité.

Heidegger ajoutera cependant que même si l'interprétation pouvait passer du discours analysé jusqu'à son fondement métaphysique, elle n'épuiserait pas pour autant les possibilités de compréhension, tout dévoilement d'une vérité exigeant la mise en retrait des autres possibilités. Ce constat a aussi été bien intégré aux recherches qualitatives. En effet, force est de reconnaître, lorsque l'on procède au processus d'interprétation d'un texte ou

d'un récit, que le sens dévoilé n'épuise jamais les possibilités de compréhension de la réalité qui sont étudiées (Paillé & Mucchielli, 2012). Ainsi, une interprétation de la réalité implique aussi un non-dit. La philosophie de Heidegger elle-même n'échappe pas à cette logique. Épuisant ses recherches dans la question de la vérité de l'être, Heidegger a laissé dans l'oubli la définition de l'être par le bien, ce qui nous mène au deuxième point d'intérêt de sa philosophie : la sous-détermination de l'éthique dans sa pensée.

La réflexion éthique de Heidegger n'est pas pour autant inintéressante. Sur le plan éthique, le philosophe allemand nous invite à l'expérience de la pensée méditante dans laquelle la compréhension advient. La convocation à la pensée méditante définit l'objectif ultime de sa philosophie, qui devait mener à une « transformation de l'homme [...] jaillissant de l'Être même » (Heidegger, 1962, p. 127), prélude d'un nouvel humanisme. L'homme moderne devrait selon lui maintenir en éveil sa pensée méditante, ouverte au dévoilement où l'Être qui se donne alors même qu'il reste en retrait, puisque le danger qui le menace est celui d'une :

indifférence envers la pensée méditante, c'est-à-dire d'une totale absence de pensée. [...] L'homme aurait alors nié et rejeté ce qu'il possède de plus propre, à savoir qu'il est un être pensant. Il s'agit donc de sauver cette essence de l'homme (Heidegger, 1966a, p. 180).

Cette conception de la pensée méditante apporte un éclairage intéressant au processus de l'interprétation en recherche qualitative. En effet, la posture de pensée méditante invite le chercheur à être à la fois à l'écoute du sens et de l'autre, double posture nécessaire au processus d'interprétation.

Pour bien saisir l'intérêt et la limite de cette pensée, nous devons toutefois poser la question suivante : qu'en est-il du rapport à l'autre dans cette pensée méditante? La relation à l'autre vient-elle transformer la compréhension du réel? Pour Heidegger, celui qui se tient dans la pensée méditante est à l'écoute de l'être. Autrui, pour sa part, s'il est authentique, « est partenaire d'écoute » (Heidegger, 1986, p. 163). Cependant, l'écoute de l'autre est médiatisée et neutralisée par l'entente de l'être. Par ailleurs, celui qui s'est trouvé lui-même peut soutenir autrui dans sa propre quête d'authenticité. Ainsi, « le Dasein résolu peut devenir conscience morale des autres » (Heidegger, 1986, p. 298). La relation authentique à l'autre et le souci mutuel sincère supposent donc d'abord l'authenticité, mais l'écoute est une écoute de l'être, et ce, avant d'être une écoute de l'autre.

Malgré la richesse de la pensée de Heidegger, notamment lorsqu'il est question de la quête de la vérité et de l'authenticité, celui-ci n'a peut-être pas

suffisamment pensé le bien. Heidegger n'a pas parlé de l'amour du bien comme l'a fait Platon, pas plus qu'il n'a cru à des principes éthiques valides universellement. Sa pensée méditative ne débouche jamais sur des idéaux essentiels et aimables qui doivent contribuer (et qui contribuent de fait, tel que nous l'aborderons ultérieurement) à rendre notre compréhension plus juste, par exemple la relation, la justice, la vertu, etc. Pour lui, le bien n'est pas lié à la réalité de manière à conditionner la compréhension. Dans sa philosophie, la pensée en termes de valeurs est même jugée comme étant inadéquate : « La pensée sur le mode des valeurs est [...] le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'Être » (Heidegger, 1966b, p. 109).

Poussant cette logique jusqu'à son extrémité, les déclarations de Heidegger après la Seconde Guerre mondiale montrent que comprendre la vérité humaine indépendamment de sa codétermination par le bien et, plus précisément, détacher la recherche du vrai de l'amour du bien, c'est se détourner d'une large part de ce que la compréhension authentique peut nous donner et de ce que l'éthique prescrit. L'appui de Heidegger au national-socialisme dont il vante encore la « grandeur et la vérité interne » (Heidegger, 1967, p. 202) après la guerre est un scandale. Son attitude à la suite des atrocités alors bien connues révèle les dangers et les dérives d'une pensée de l'homme qui ne reconnaît pas le caractère essentiel du bien dans le processus de compréhension de la réalité. La conséquence fâcheuse de cette position est qu'elle donne l'illusion que l'humanité peut comprendre authentiquement ce qui est dans une parfaite indépendance à ce qui est bien. Il semble que cette illusion ait affecté Heidegger qui affirmait en 1949 : « L'agriculture est maintenant une industrie alimentaire motorisée; quant à son essence, la même chose que la fabrication des cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination » (Ferry, 1999, p. 418). Prétendre comprendre cet événement dans une complète indépendance au bien est fort problématique. Ce qui se donne d'abord à comprendre dans cet événement, c'est qu'il blesse notre connaissance et notre amour du bien entre autres à cause de la souffrance qu'il implique. Dans ce cas comme dans bien d'autres, la compréhension ne peut être complète et authentique indépendamment d'une prise de position éthique. Ne pas admettre ce principe, c'est, comme on le voit, s'exposer à confondre des événements essentiellement distincts, par exemple, le sens de l'apparition de l'agriculture mécanisée avec celui d'une chambre à gaz.

En recherche qualitative, cette codétermination du bien et de l'être est également fondamentale et peut-être de manière encore plus flagrante lorsque la recherche porte sur la souffrance humaine. Par exemple, la véritable compréhension de l'expérience d'itinérants présuppose certaines valeurs éthiques, notamment que ces derniers ont droit au bonheur, à l'égalité et à une

dignité fondamentale. Ou, de manière plus radicale, l'exemple de l'étude du crime d'honneur met en évidence que de telles recherches ne peuvent être effectuées en se détachant totalement des enjeux éthiques qu'ils soulèvent⁴. De façon plus générale, la recherche ne devrait pas oublier l'interdépendance entre le bien et l'être comme le fait le philosophe Heidegger. Lorsqu'un évènement s'oppose à des valeurs éthiques comme la réalisation des personnes, la justice ou même la vérité, sa signification est aussi une interpellation de notre responsabilité. Cette responsabilité pour l'autre, essentielle dans toute compréhension juste, est mise en évidence par Lévinas.

Lévinas : altérité et responsabilité

La relation à l'autre est au centre de la philosophie de Lévinas, élève juif de Heidegger. Tout aussi génial que son professeur, Lévinas réplique à ce dernier en formulant une prodigieuse phénoménologie qui intègre l'infini au cœur de la totalité. Dans *Totalité et infini*, Lévinas (1971) montre que dans la réceptivité de l'être, la totalité du monde comme jeu de forces est rompue par la distance et l'éclat infinis du visage de l'autre. Il rappelle ainsi un principe de base de toute compréhension juste : l'autre n'est pas une simple partie du monde physique, il est une personne qui se manifeste dans son visage, union d'une parole et d'un regard : « on peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise [...]. Une telle situation est l'éclat de l'extériorité dans le visage d'autrui » (Lévinas, 1971, p. 10).

Il ne s'agit pas ici uniquement d'un principe éthique, d'une valeur, mais aussi d'un principe épistémologique fort important. Lévinas croit, à l'encontre de l'ontologie heideggerienne, que « la compréhension de l'être ne peut pas dominer la relation avec autrui. Celle-ci commande celle-là » (Lévinas, 1971, p. 39). Lévinas montre ainsi que toute compréhension authentique de la réalité humaine doit reconnaître la dimension personnelle de l'humanité, libre et unique. L'extériorité absolue de l'autre empêche son assimilation et ouvre le monde à une signification qui dépasse l'horizon où l'autre se profile. Cette réflexion peut sembler poser problème pour l'interprétation en recherche qualitative. En effet, on peut se demander si dans cette vision des choses, il est possible d'arriver à une certaine compréhension de l'expérience d'autrui. La solution à cette impasse est peut-être d'admettre, une fois de plus, que la compréhension ne sera jamais totale, mais toujours partielle⁵. Cependant, l'intérêt de sa pensée pour les recherches qualitatives est qu'elle rappelle que la rencontre avec autrui porte aussi la marque de la responsabilité. Or cette responsabilité doit se manifester dans tout le travail d'interprétation ainsi que dans le texte final du chercheur qui transmet, par l'écriture, le fruit de son

interprétation : son écriture doit ouvrir plutôt que de fermer, être porteuse d'une dignité et d'une responsabilité fondamentale.

Pour Lévinas, la signification du visage d'autrui neutralise le contexte de son apparition en éveillant en nous une responsabilité originaire, une fraternité dans laquelle l'un est pour l'autre. Cette fraternité consiste en une « relation éthique à l'autre homme en guise de responsabilité pour lui » (Lévinas, 1971, p. 241). Selon Lévinas, cette responsabilité qu'invoque le visage d'autrui est essentielle dans ce qui s'offre à notre compréhension. Lévinas nous met ainsi en garde contre les discours totalisants, souvent idéologiques, qui font l'économie de l'écoute de l'autre tout en prétendant à une vérité absolue. Il nous invite ainsi à adopter, en recherche qualitative comme en général, une posture d'humilité dans la rencontre avec autrui et par rapport à notre interprétation de son discours. Il montre aussi que le sens est parfois appel à la responsabilité puisque l'accueil du visage de l'autre met fin à l'état de guerre où les « individus [se] réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu » (Lévinas, 1971, p. 6). Il intègre donc ainsi au cœur du réel un idéal de justice conforme à la distinction fondamentale entre le monde et la personne : « nous appelons justice cet abord de face dans le discours » (Lévinas, 1971, p. 67). Cet appel à la responsabilité peut difficilement rester sans réponse lorsque le travail d'interprétation porte sur une parole ou un récit de personne souffrante. En effet, de la souffrance du visage d'autrui, Lévinas (1994) dira qu'elle « est toujours une demande, et c'est pourquoi nos contemporains sont si souvent troublés par le visage de l'autre, car derrière chaque visage il y a une demande. Et la dignité c'est justement de recevoir des demandes » (p. 136). Dans cette vision des choses, en soi, accueillir le témoignage de la personne souffrante serait également porteur d'une dignité et d'une responsabilité fondamentales.

Francis Jacques : de l'écoute et de la relation

Malgré son indéniable valeur, l'accueil de l'autre tel que le présente Lévinas n'est pas sans poser des problèmes au niveau de l'interprétation, comme nous l'avons évoqué plus haut. La question « qu'est-ce que comprendre, de façon éthique, avec autrui? » appelle peut-être à une réponse plus claire et complète que celle que nous offre Lévinas. Francis Jacques (1979, 1985) donnera à cette idée d'accueil une tournure plus pragmatique. Selon lui, pour écouter l'autre, on ne doit pas simplement l'accueillir, mais aussi établir une relation réciproque, mutuelle et complémentaire avec lui. Jacques (1985) affirme : « Nous opérons ensemble dans le travail de preuve ou dans l'œuvre commune du sens. Nous communiquons parce que nous œuvrons dans un monde qui nous est commun par notre collaboration même » (p. 27).

Dans ce paradigme, les partenaires entrent en interaction en « renonçant à toute domination, à toute souveraineté » (Jacques, 1979, p. 60). Ce renoncement est nécessaire pour que l'échange mène à une signification valable. Il ne s'agit donc pas de projeter sur l'autre une interprétation prédéfinie ou de simplement accueillir l'autre. La compréhension, pour Jacques (1985), exige le dialogue : « Dialoguer signifie pouvoir s'élever au-dessus des limites des individus et des groupes, et reconnaître, non pas ce qui vient à leur rencontre, mais ce qui naît de leur rencontre » (p. 584).

Jacques établira plusieurs stratégies normatives devant être respectées pour qu'une véritable coconstruction de la réalité soit à l'œuvre. Par exemple, à la faveur d'un temps de solitude, établir en soi, à l'occasion, une relation symétrique entre la parole (je), l'écoute (tu) et le monde commun (il); respecter cette symétrie dans l'échange de paroles; établir un langage commun en faisant un effort pour comprendre le monde de l'autre, être en mesure d'accepter l'autorité d'un tiers médiateur impartial en cas de conflit, par exemple l'institution du langage, les œuvres de référence, les faits établis, le droit, un juge impartial, etc. (Jacques, 1985). Ces normes constituent les maximes d'un sens éthique essentiel pour parvenir à une juste compréhension, d'où la codétermination de l'être par le bien. Ces normes peuvent également servir de repères lors du travail d'interprétation en recherche qualitative. Effectivement, l'interprétation devient alors un travail nécessitant des efforts qui tendent vers un objectif de compréhension (partielle, évidemment) du monde d'autrui, un travail où le chercheur s'efforce de rencontrer véritablement l'autre dans son monde par la voie du dialogue (Vasilachis de Gialdino, 2012). Pour mener à terme ce projet, il est nécessaire d'établir un langage commun avec autrui afin que la rencontre advienne véritablement et que le dialogue puisse ainsi s'établir. Or, en recherche qualitative, le chercheur interprète en se fondant sur son « appropriation de la tradition » diront Paillé et Mucchielli (2012, p. 109), sur son appropriation d'un langage commun dirait Jacques. Toutefois, si son travail est résolument ancré dans une tradition, il consiste également à s'ouvrir à l'altérité de la personne qu'il rencontre, ne permettant pas à ses habitudes de pensée de déterminer d'avance la vérité qui sera découverte.

L'écoute dont parle Jacques est aussi au cœur de la recherche qualitative non seulement au moment de la collecte des données (Laé, 2002), mais aussi tout au long du travail de l'interprétation; elle est médiatisée par les mêmes principes. Enfin, de manière plus fondamentale, la norme du tiers médiateur nous rappelle l'importance du recours à la communauté – à d'autres analystes, voire aux participants de la recherche – comme procédé de validité de l'interprétation en recherche qualitative. Ainsi, une interprétation est valide si elle peut être communiquée, partagée et comprise par d'autres membres de la

communauté. Cette réflexion de Jacques met également en évidence que ces procédés ne sont pas simplement épistémologiques, mais également éthiques...

Ricœur : l'accueil de l'autre et la sollicitude dans l'interprétation

Ce ne sont pas que les procédés de recherche qui doivent être imprégnés d'éthique, la juste compréhension qui émerge de bons procédés implique aussi l'éthique, ce qu'a bien démontré Paul Ricœur. Son herméneutique est l'une des plus riches que l'histoire nous ait léguée et nous ne prétendons pas la résumer ici, nous limitant plutôt à l'examen du lien entre l'interprétation et l'éthique qu'il développe dans *Soi-même comme un autre* (1990). Il y pose la conscience herméneutique à la base de l'existence, le bien au cœur du souci et l'autre au centre de la vie et de son sens. Pour Ricœur, le chercheur a, comme toute personne, la charge d'interpréter le monde pour y donner sens et d'agir en cohérence avec le bien. Pour lui, autrui ne doit pas simplement participer au discours, il rend possible la vie bonne et doit, en particulier dans sa souffrance, être objet de sollicitude, terme qui « désigne le rapport originaire, au plan éthique, de soi à l'autre que soi » (Ricœur, 1990, p. 237). La sollicitude humaine donne à la réalité une dimension qui mérite d'être non seulement comprise, mais mise en action concrètement dans le cadre de pratiques, telles que la recherche en sciences humaines, par exemple. En recherche qualitative, il semble également que c'est par la voie de cette sollicitude que peut se dégager un espace dans lequel se déploie l'échange véritable qui permet le processus de création de sens et de reconstruction des discours.

Abordant la relation à autrui à partir de l'analyse des expériences de passivité qu'implique notre condition intersubjective, Ricœur démontre qu'une relation éthique à l'autre influence notre compréhension de la vérité sur deux plans concomitants : sur le plan de la connaissance (gnoséologique) et sur le plan proprement éthique puisque, d'une part, la sollicitude permet d'établir une sorte d'égalité entre les personnes, source de la réciprocité, de l'échange véritable et, finalement, de la connaissance. D'autre part, cette relation d'ouverture véritable est mère d'un souci sincère d'autrui et du sens de la justice.

Sur le plan de la connaissance, Ricœur dira qu'il revient à chacun de s'engager dans un processus actif d'interprétation afin de viser une vie bonne. Ce processus, qui exige le recours au langage commun, aux codes, aux conventions et surtout aux textes, nécessite déjà un rapport d'ouverture à l'autre. La compréhension nécessite la médiation d'autrui dans le dialogue ou la littérature. Devant le sens qui lui est en premier lieu révélé par l'entremise des autres, le chercheur semble d'abord passif; cependant, la sollicitude rétablit une réciprocité dans le rapport à la signification lorsque ce dernier reconnaît

l'autorité du bien qui l'interpelle et voit dans le sens découvert un appel à sa responsabilité. Ainsi, la relation à autrui est nécessaire à la compréhension juste, mais la compréhension de cette même réalité intersubjective porte aussi une interpellation éthique de notre responsabilité. Cette relation à autrui, qu'elle passe par le texte ou la rencontre, est aussi au cœur de la pratique de la recherche qualitative (Vasilachis de Gialdino, 2012) qui fait conséquemment appel à notre responsabilité (ce qui rejoint les propos de Lévinas).

Au plan éthique, l'ouverture originaire à l'autre prend plus précisément la forme d'une interpellation à agir avec et pour autrui, dans un souci de justice. La reconnaissance d'autrui en tant que seconde chair propre est la source de cette injonction, car, de dire Ricœur, « en vertu de la réversibilité des rôles chaque agent est le patient de l'autre » (1990, p. 382). La prise de conscience de cette réversibilité atteste que l'autre compte pour et sur moi. La sollicitude est ainsi la base de l'amitié véritable, mais aussi un appel à la justice. Pour Ricœur, « la justice ajoute à la sollicitude, dans la mesure où le champ d'application de l'égalité est l'humanité entière » (Ricœur, 1990, p. 236).

La sollicitude est particulièrement importante lorsque nous sommes confrontés à la souffrance⁶. Cette sollicitude se manifeste alors en tant que « sympathie véritable ». Elle se vit concrètement lorsque nous sommes affectés par un don que l'autre puise dans sa faiblesse même. La reconnaissance d'une précarité partagée permet alors à la réciprocité de s'établir et au sens d'apparaître : « l'égalité n'est rétablie que par l'aveu partagé de la fragilité, et finalement de la mortalité » (Ricœur, 1990, p. 225). Cette vision de l'interprétation fournit des balises qui permettent de guider le travail de l'interprète en recherche qualitative. Lorsque l'on interprète un discours ou un récit de personnes souffrantes, cette reconnaissance de l'universalité de notre finitude et cette ouverture permettent d'établir une relation plus réciproque avec la personne souffrante. Le chercheur est alors invité à reconnaître la dimension universelle de cette expérience et ainsi à garder contact avec sa sensibilité dans son travail d'interprétation. Son ouverture devient alors à la fois ouverture à l'altérité de l'autre (qui ne souffre pas comme moi, de la même manière, pour les mêmes causes, au même moment, etc.) et relation à soi-même (la souffrance et la finitude ultimement sont universelles, et je peux ainsi me reconnaître fondamentalement dans la souffrance d'autrui). Cela peut guider l'interprétation, qui est aussi un travail de la mémoire, surtout si cette reconnaissance est poussée jusqu'à sa racine, l'amour du bien, de mon propre bonheur comme du bonheur de l'autre, bref de la justice.

Le rapport entre l'éthique et la mémoire est exploré par Ricœur à l'occasion d'une réflexion sur la mémoire heureuse présentée dans *La*

mémoire, l'histoire, l'oubli (2000). Son examen nous permet de comprendre une des issues du chemin de la compréhension qui n'est autre que le bonheur humain ou l'estime de soi. Cette mémoire heureuse est l'apaisement de l'humain face à la temporalité (face à son passé, à son présent et au futur de la mort). Elle est la composante temporelle de l'authenticité personnelle, du bonheur et de l'estime de soi qui sont toujours mis en danger par la difficulté du maintien de soi dans le temps (Ricœur, 2000) :

Il faut nommer la première cause de la fragilité de l'identité, son rapport au temps; difficulté primaire qui justifie précisément le recours à la mémoire, en tant que composante temporelle de l'identité, en conjonction avec l'évaluation du présent et la projection du futur (p. 98).

En recherche qualitative, un des rôles du chercheur est justement de colliger des récits qui resteront, qui seront lus, transmis en héritage aux lecteurs. En somme, la recherche vise également à inscrire dans la durée, dans la mémoire, le récit d'une personne mortelle et contribue ainsi à en « conserver la vie » (Reboul, 1977, p. 158). Cela peut sans doute aussi contribuer, un peu, à apaiser l'individu devant sa temporalité (et sa finitude), d'où l'importance évidemment de lui rendre justice dans ce travail de mémoire.

Si un projet est toujours inscrit au cœur de la mémoire, Ricœur soulèvera que l'authenticité de ce projet est néanmoins menacée par la difficulté du maintien de soi dans la visée éthique. Pour cela, il faut toujours rester ouvert et interpréter ce qui se donne à comprendre dans notre expérience avec autrui. Ricœur soutient que la souplesse du maintien de soi – souplesse d'une identité vivante qui se détermine dans l'écoute de l'altérité⁷ – risque toujours de se durcir dans des habitudes non réfléchies et des représentations fixes qui bloquent tout contact avec l'autre. Le maintien de soi vire alors au repli sur soi et au mépris de l'autre. Cette mise en garde nous incite aussi à penser à l'attitude ou au rapport au monde et à autrui du chercheur qualitatif. En effet, pour que l'interprétation soit juste, l'interprète doit adopter une certaine posture flexible par rapport à lui-même, au monde et à autrui. L'adoption d'une posture d'ouverture et d'une souplesse propre au maintien de soi semble ici s'imposer.

Bien que différente, la seconde cause de fragilité selon Ricœur a des effets similaires à la première. Elle fait référence à « la confrontation avec autrui, ressentie comme menace. [...] L'autre parce que autre, vient à être perçu comme un danger pour l'identité » (Ricœur, 2000, p. 99). L'autre peut toujours nous détruire, nous blesser et s'attaquer à notre identité. Sur le plan de l'identité collective, la crainte de l'autre peut certes motiver l'intimidation, des guerres et des luttes, mais elle peut aussi porter à une idéologisation de la

mémoire qui exclut l'altérité. En recherche qualitative, cette crainte de l'autre peut mener le chercheur à faire une interprétation de son discours qui ne viserait qu'à confirmer son identité propre (son hypothèse, sa vision du monde, ses théories, etc.) sans s'ouvrir véritablement à ce que le contact avec autrui lui révèle ou en excluant délibérément ce qui ne lui convient pas. Cet écueil est particulièrement difficile à éviter lorsque le discours d'autrui vient surprendre, décevoir, choquer ou décontenancer le chercheur. Ici encore, la philosophie de Ricœur l'invite à effectuer un travail d'ouverture sur lui-même. Par ailleurs, tout chercheur scrupuleux devrait aussi être avisé de la possibilité d'une manipulation et d'une idéologisation de la mémoire, par effet de mode ou décret de l'autorité politique, et éviter d'y sombrer.

Finalement, la troisième cause de fragilité de l'identité est « l'héritage de la violence fondatrice » (Ricœur, 2000, p. 99). La fondation des États nationaux et du lien social implique souvent une violence qui se conjugue à l'injustice et marque ainsi la mémoire d'un traumatisme ou d'une blessure que seul le pardon peut guérir. Dans les États en guerre, l'avènement d'une reconnaissance généralisée de la réalité personnelle est souvent noyé dans la lutte des forces et la force de la haine. La pacification de la mémoire peut être un projet de longue haleine. Mais encore là plus qu'ailleurs, il est essentiel de rendre justice, c'est-à-dire de reconnaître les mérites et les torts, ce qui doit être estimé et respecté, ce qui mérite nos éloges et nos reproches. Ce désir de rendre justice n'est pas sans rappeler un des grands objectifs de plusieurs recherches qualitatives qui, en donnant la parole à certaines personnes ou en se penchant sur leur récit, cherchent à valoriser leur discours, à faire entendre ce dernier, à dénoncer le fait que la parole de certains ne soit pas écoutée ou encore à en partager la richesse. La recherche qualitative vise parfois à mettre en évidence les injustices qui sont vécues, acte qui en soi est également motivé par un certain souci – si ce n'est un amour – de la justice... Même si cela est souvent effectué à un niveau plus individuel ou microsociologique, ne peut-on pas dire que cet exercice vise ultimement ce même projet de pacification de la mémoire? Par cet exercice, la recherche qualitative tente souvent de réparer, un tant soit peu, une injustice ou une violence (symbolique ou autre) qui a eu lieu (ou qui, parfois, a toujours lieu). Ainsi, elle est guidée par un certain idéal de justice, qui alimente le désir de dénoncer les injustices dont les gens peuvent être victimes.

Conclusion

À la lumière de cette réflexion philosophique, diverses réponses aux questions qui ont guidé notre parcours semblent s'imposer.

Le rôle de l'éthique dans le processus d'interprétation en recherche qualitative

Plusieurs des philosophes que nous avons abordés nous permettent de voir comment l'éthique est une condition nécessaire à la compréhension, en particulier de la souffrance humaine. L'éthique contribue effectivement à l'interprétation juste de la parole ou du récit d'une personne souffrante. Elle invite à la fois le chercheur à adopter une posture particulière par rapport à l'autre et à l'interprétation en tant que telle, tout en lui donnant par la même occasion accès à un sens qui ne saurait se dévoiler sans l'apport de l'éthique. C'est dans cette mesure que nous pouvons affirmer que l'éthique permet une interprétation plus juste et une compréhension plus authentique de la réalité humaine, en particulier de la souffrance.

Plus précisément, il semble que l'interprétation de la souffrance d'autrui doive, pour tendre vers une véritable compréhension, se fonder sur un certain amour du bien, une sollicitude, une sympathie véritable, un idéal de justice, une relation égalitaire par rapport à autrui et une ouverture à l'altérité. La compréhension implique ainsi un rapport à soi, au monde et à autrui profondément ancré dans une perspective éthique. Cette perspective n'est pas que corollaire à la recherche, elle doit plutôt teinter tout le processus de la recherche et cela inclut le travail d'interprétation.

Dans une telle vision des choses, que font les chercheurs lorsqu'ils cheminent dans le processus d'interprétation du discours de la personne souffrante? Semblables aux vignerons qui font du bon vin de leurs raisins, ils tirent du sens de cette rencontre et de ces discours des autres. Premièrement, ils accueillent l'autre, sa parole et sa souffrance comme témoignage singulier qui pointe vers l'universalité de notre condition, tel que Ricœur l'a mis en évidence dans ses écrits. De la conscience de leur commune condition, de l'universalité de leur finitude, ils recueillent le témoignage et le mettent à l'abri, le rangent bien dans l'univers des connaissances, l'interprètent et le partagent ensuite avec autrui, afin que l'appel de la responsabilité porte des fruits.

Il devient alors évident, comme nous l'avons souligné tout au long de ce texte et comme le soulève Vasilachis de Gialdino (2012), que le rôle de l'interprète est central. La réflexion des philosophes sur la posture éthique impliquée dans l'interprétation exhorte le chercheur qualitatif à adopter certaines valeurs ou attitudes lors de son travail d'interprétation. Celles-ci contribuent à ce qu'advienne véritablement cette rencontre, favorisent l'ouverture de cet espace de communication, la rencontre véritable d'autrui et l'apparition d'un sens qui soit à la fois signification et orientation.

De l'altérité et de la sensibilité dans la rencontre

Le respect et la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, l'ouverture à l'altérité et à l'universalité de la souffrance et l'idée d'une véritable interprétation intersubjective invitent le chercheur à adopter une posture plus égalitaire et réciproque avec autrui. Cette posture peut également l'aider à rester flexible et plus ouvert à l'altérité qui peut se manifester à tout moment dans le travail de l'interprétation. De même, le travail d'interprétation doit s'ancrer dans un idéal de justice. Rendre justice à la parole d'autrui exige un amour de la justice qui, au fond, est la conséquence logique de la reconnaissance de l'égalité foncière de l'autre, indépendamment de ses qualités. Ce qui apparaît maintenant clair, c'est que cette ouverture à l'autre s'enracine dans la sensibilité du chercheur.

Comme on l'a vu, Lévinas et Ricœur nous invitent à faire preuve de sensibilité à l'égard d'autrui. Comme le soulignent aussi Laé (2002) ou Austray et Berger (2009), il nous faut reconnaître l'importance de cette sensibilité du chercheur en recherche qualitative. Or la sollicitude au sens où Ricœur l'entend rappelle au chercheur l'importance de savoir recevoir, partager et respecter le récit d'autrui. Cela nous semble relever d'une responsabilité fondamentale du chercheur, particulièrement lorsque ce qui lui est révélé est souffrant (et est donc une forme de blessure, de fragilité, qui mérite d'être traitée avec délicatesse). La pratique de l'interprétation en recherche qualitative invite le chercheur à adopter une posture empreinte de sensibilité et, conséquemment, l'invite à se laisser transformer, toucher par cet exercice. En effet, la rencontre avec un sujet souffrant est souvent (voire toujours?) une rencontre qui vient transformer, bouleverser les deux parties (Austray & Berger, 2009). Ici, il semble que se joue la réciprocité dont parlait Ricœur. Par le témoignage d'autrui, le chercheur reçoit et apprend. En retour, il redonne par la voie de son interprétation. Dans un même ordre d'idées, Austray et Berger (2009) vont encore plus loin et ajoutent que le travail d'analyse qualitative est un exercice qui à la fois porte sur la sensibilité d'autrui et sollicite la sensibilité du chercheur. Austray et Berger disent de cette sensibilité :

En effet, si nos recherches portent sur nos pratiques, si elles circonscrivent comme objet de recherche le Sensible et son expérience, elles ont le caractère radical de se faire « en acte », avec et même depuis, le Sensible lui-même. L'expérience du Sensible ne pouvant s'étudier de l'extérieur, la cohérence de notre posture de recherche nous oblige non seulement à ne pas exclure le sujet de la recherche de sa recherche, mais aussi à définir et

spécifier le mode de participation du chercheur au processus de sa recherche (2009, p. 4).

L'interprétation de la souffrance d'autrui dans une visée éthique

De cette réflexion que nous avons effectuée peut également découler le questionnement suivant : sans éthique, l'interprétation en recherche qualitative ne pourrait-elle pas être non seulement vide, mais aussi aliénante ou encore mortifère? Dans la mesure où la souffrance survient souvent à la suite de l'expérience ou de la menace d'une expérience mortifère (Bourgeois-Guérin, 2012), et est en soi l'expérience d'une certaine impuissance (Ricoeur, 1994), une interprétation sans éthique ne pourrait-elle pas, dans certains cas, contribuer à la souffrance d'autrui?

Ce qui nous amène à réfléchir une fois de plus à la responsabilité du chercheur. Ici encore, l'éthique semble s'imposer. Nous avons vu qu'un des rôles du chercheur en recherche qualitative est de porter cette parole, de la faire entendre, d'en démontrer les richesses, de dénoncer les injustices qui l'affectent, etc. Or le chercheur a également la responsabilité d'éviter d'accroître cette souffrance par des actes mortifères tels que, par exemple, en déformant, taisant, minimisant, refusant ou désincarnant cette parole. Il a également la responsabilité, dans la mesure du possible, d'accueillir cette souffrance pour que cette dernière soit entendue, soit plus signifiante, vivante, et peut-être, éventuellement, s'estompe graduellement et véritablement, puisque la souffrance est justement atteinte à la puissance d'agir. Ainsi, lorsqu'ancrée dans un véritable souci éthique, la reconstruction du sens au centre du travail de l'interprétation en recherche qualitative ne peut-elle pas aussi contribuer, un tant soit peu, à reconstruire (même si autrement, forcément) une part de ce que la souffrance détruit?

Notes

¹ Ricoeur (1994) propose une conception de la souffrance particulièrement riche. Premièrement, il suggère de la distinguer de la douleur. Puis, il définit la souffrance comme suit, tel que le résume Abiven (1994, p. 206) : « [...] la souffrance est liée à la prise de conscience d'une limitation de soi vis-à-vis de soi-même, comme vis-à-vis d'autrui. Le noyau dur, le cœur de la souffrance, a à voir avec la limitation et donc, une sorte d'impuissance. Selon cette conception, on pourrait alors la définir comme l'état douloureux d'une conscience réalisant que ce qu'elle vit, l'état dans lequel elle se trouve provoque limitation de son soi et impuissance. » Pour Ricoeur, cette souffrance peut être classée sur deux axes, l'axe soi-autrui et l'axe agir-pâtir.

² Tel que nous le verrons notamment avec Lévinas, qui traite du visage d'autrui.

³ Notons au passage que la métaphysique est pour Heidegger un discours fondamental qui détermine la vérité de façon globale en définissant « 1. [...] la manière dont l'homme en tant qu'homme est lui-même tout en se sachant lui-même; 2. [...] le projet de l'étant sur l'être; 3. [...] la délimitation de l'essence de la vérité de l'étant; 4. [...] la manière dont chaque fois l'homme prend la « mesure » et la donne pour la vérité de l'étant » (Heidegger, 1971, p. 111).

⁴ Une réflexion à ce sujet a notamment été faite dans le mémoire de Paré (2009) qui effectuait une recherche qualitative sur le crime d'honneur.

⁵ Nous verrons aussi un peu plus loin que Ricœur et Jacques nous permettent également de répondre à cette question en apportant une vision plus nuancée des choses que celle de Lévinas.

⁶ L'établissement de cette égalité constitue selon Ricœur « l'épreuve suprême de la sollicitude » (Ricœur, 1990, p. 223).

⁷ Notons que l'altérité ne se limite pas pour Ricœur à l'altérité de l'autre, mais inclut aussi une altérité plus intime qui englobe la chair et la conscience.

Références

- Abiven, M. (1994). Au bout du chemin. Dans J.-M. Von Kaenel, & B. Ajchbaum-Boffety (Éds), *Souffrances, corps et âme, épreuves partagées* (pp. 203-211). Paris : Éditions Autrement.
- Austry, D., & Berger, E. (2009). *Le chercheur du Sensible. Sa posture entre implication et distanciation* (pp. 1-11). Actes du 2^e colloque international francophone sur les méthodes qualitatives, Lille, France.
- Bourgeois-Guérin, V. (2012). Rupture dans la ligne du temps : la souffrance chez les femmes âgées atteintes d'un cancer incurable et leur interprétation du temps. *Frontières*, 25(1), 127-151.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (2008). *Strategies of qualitative inquiry*. Los Angeles, CA : Sage.
- Descartes, R. (1950). *Discours de la méthode*. Paris : Éditions sociales. (Ouvrage original publié en 1637).
- Ferry, L. (1999). *Histoire de la philosophie politique* (Tome IV). Paris : Calmann-Lévy.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Grondin, J. (2011). *L'herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.
- Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1966a). *Lettre III*. Paris : Gallimard.

- Heidegger, M. (1966b). *Questions III et IV*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1971). *Le nihilisme européen, dans Nietzsche II*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Paris : Gallimard.
- Jacques, F. (1979). *Dialogiques. Recherches logiques sur le langage*. Paris : Presses universitaires de France.
- Jacques, F. (1985). *L'espace logique de l'interlocution. Dialogiques II*. Paris : Presses universitaires de France.
- Kant, E. (2001). *Critique de la raison pure* (Traduction de A. Renaut). Paris : Flammarion. (Ouvrage original publié en 1787).
- Laé, J. F. (2002). Émotion et connaissance. L'emprise du sensible dans l'enquête sociologique. *Sociétés et représentations*, 1(13), 247-257.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. Paris : Kluwer Academic.
- Lévinas, E. (1994). Une éthique de la souffrance. Dans J.- M. Von Kaenel, & B. Ajchbaum-Boffety (Éds), *Souffrances, corps et âme, épreuves partagées* (pp. 127-137). Paris : Éditions Autrement.
- Martineau, S. (2007). L'éthique en recherche qualitative : quelques pistes de réflexion. *Recherches qualitatives, Hors-série*, 5, 70-81.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Paré, M. H. (2009). *Analyse multidisciplinaire des fémicides d'honneur au Liban. Une approche inductive par la théorisation ancrée* (Mémoire de maîtrise inédit). Université Laval, Québec, QC.
- Platon. (1966). *République* (R. Baccou, Trad.). Paris : Garnier-Flammarion.
- Reboul, H., (1977). Des mémoires comme technique de survie chez l'être vieillissant. Dans L.- V. Thomas, B. Rousset, & T. Van Thao (Éds), *La Mort aujourd'hui* (pp. 157-167). Paris : Éditions Anthropos.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1994). La souffrance n'est pas la douleur. Dans J.- M. Von Kaenel & B. Ajchbaum-Boffety (Éds), *Souffrances, corps et âme, épreuves partagées* (pp. 58-70). Paris : Éditions Autrement.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Schleiermacher, F. (1987). *Herméneutique*. Genève : Labor & Fides.

Van Sevenant, A. (2001). *Philosophie de la sollicitude*. Paris : VRIN.

Vasilachis de Gialdino, I. (2012). L'interprétation dans la recherche qualitative : problèmes et exigences. *Recherches qualitatives*, 31(3), 155-187.

Valérie Bourgeois-Guérin est professeure au département de psychologie de l'Université du Québec à Montréal et psychologue clinicienne. Elle est titulaire d'un doctorat en psychologie et d'une maîtrise en intervention sociale avec spécialisation en études sur la mort. Ses travaux portent sur le vieillissement, la fin de vie, le deuil et la recherche qualitative.

Simon Beaudoin est professeur en philosophie au Cégep de l'Outaouais et chargé de cours à l'Université du Québec en Outaouais. Il est titulaire d'un doctorat en philosophie. Ses travaux portent sur l'éthique, l'herméneutique et le sens de la vie. Il a publié en 2011 le livre : « Pratique du langage et authenticité » et récemment publié le livre : « S'interroger sur le sens de la vie », aux éditions Liber.