

VOLUME 35, NUMÉRO 2
automne 2016

RECHERCHES QUALITATIVES

revue.recherche-qualitative.qc.ca

Les visages de l'interprétation en recherche qualitative

Sous la direction de
Christian Thiboutot

Table des matières

Introduction

Interpréter

Christian Thiboutot1

L'interprétation en recherche qualitative

Entre récits et résultats : la voie de l'écriture pour maintenir le dialogue ouvert

Céline Boissonneault, Florence Vinit. 7

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

Valérie Bourgeois-Guérin, Simon Beaudoin 23

Les dimensions descriptives et interprétatives de la recherche phénoménologique. Complémentaires ou mutuellement exclusives?

Scott D. Churchill45

Les conditions de l'interprétation : une « disposition » à la recherche

Florence Vinit64

RECHERCHES QUALITATIVES – Vol. 35(2).
LES VISAGES DE L'INTERPRÉTATION EN RECHERCHE QUALITATIVE
1ISSN 1715-8702 - <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/revue/>
© 2016 Association pour la recherche qualitative

Cette revue est financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.



Social Sciences and Humanities
Research Council of Canada

Conseil de recherches en
sciences humaines du Canada

Canada

La rencontre de l'œuvre d'art et son interprétation en recherche qualitative

La question de la fertilité de l'interprétation des mythes et sa pertinence en psychologie

Sophie Bertrand78

Regard croisé sur l'interprétation en danse contemporaine et l'interprétation en recherche qualitative

Johanna Bienaise101

Le cinéma et la recherche en sciences humaines. Une exploration à partir de l'œuvre de Krzysztof Kieslowski

Isabelle Dame, Christian Thiboutot 123

« C'est la vie qui n'a pas voulu. » Herméneutique : niveau et seuils

Jacques De Visscher 145

Contributions philosophiques

Pour une éducation ouverte...

Harold Descheneaux162

L'herméneutique à la recherche de la condition humaine et des idées perdues

Jacques Quintin183

Introduction

Interpréter

Christian Thiboutot, Ph. D.

Université du Québec à Montréal

Il y a un sens à dire que l'histoire des sciences humaines, et plus particulièrement de leur accession à la scientificité, remonte en bonne partie au jour où elles ont érigé en système le doute porté sur les formes dites préscientifiques de la pensée – comme la mythologie, la littérature et, en général, l'ensemble des œuvres d'art et de culture au sein desquelles l'homme, depuis toujours, avait coutume d'explorer et de rencontrer sa condition en l'interrogeant et en se l'explicitant sur un mode narratif.

Aujourd'hui, on ne trouve plus beaucoup de recherches en sciences humaines et sociales qui sont expressément menées à partir d'œuvres d'un tel genre, sinon à partir d'un appareillage conceptuel et épistémologique qui tend parfois à les assimiler au statut d'objets d'un savoir. Une tendance que la phénoménologie a reconnu sous les traits du psychologisme, de l'historicisme (...) et qui continue, aujourd'hui encore, de faire en sorte que nous nous questionnons sur la manière la plus valide et la plus fertile de questionner non seulement le legs narratif de notre culture, mais aussi nos comportements signifiants et l'ensemble des récits à l'intérieur desquels se cherche et s'exprime notre identité narrative.

Un tel genre de questionnement traverse évidemment la recherche qualitative, et ce, dans nombre de ses variations. En effet, que le chercheur écoute et tente de comprendre le sujet humain avec lequel il se place en dialogue, ou qu'un autre s'efforce de rencontrer une œuvre en interrogeant le sens qui y affleure, à chaque fois celui-ci se retrouve en situation de langage et, à ce titre, doit assumer la question de savoir comment élever cette chaîne narrative – dans laquelle il s'avère lui-même impliqué – au statut d'un savoir ou, du moins, d'un sens qui puisse être pensé et communiqué.

La recherche qualitative n'échappe donc pas aux débats qui concernent l'interprétation : elle s'y installe peu importe les formes, tantôt plus

techniciennes, tantôt plus poétiques, qu'elle est susceptible de prendre. À chaque fois, pourtant, une question fondamentale demeure : comment, lorsqu'au départ d'une recherche, s'ouvre un dialogue de personne à personne, la contemplation d'une œuvre d'art ou la lecture d'un récit de fiction, est-il possible qu'à la fin soit préservé ce caractère de dialogue, de contemplation ou de lecture?

Autrement dit, que signifie, en recherche qualitative, interpréter – un symptôme, un rêve, une peinture, un mythe, un rituel, un texte, une parole? Quelle part la science peut-elle espérer prendre dans l'interprétation, qui est en droit de se demander jusqu'à quel point elle peut ou doit s'avérer méthodique, savante ou théoriquement motivée?

Et inversement : dans quelle mesure est-il possible de prétendre que l'interprétation se donne comme une activité créatrice, poétique ou imaginative? Dans chaque cas d'espèce, quelles sont les limites et les possibilités imparties aux différents visages pris par l'interprétation, en recherche qualitative? Que faut-il présupposer, lorsqu'il s'agit d'interpréter, pour précisément viser des qualités, des manières d'être, des différences ontologiques?

Le présent numéro offre un espace de questionnement et de pensée pour des chercheurs qui, chacun à leur façon, engagent la recherche qualitative de façon à la fois alternative et originale, investissent et revitalisent le grand champ de « l'interpréter » et en présentent un visage riche, original, voire méconnu.

De fait, ce projet de numéro a initialement trouvé son inspiration dans les questions et les besoins exprimés par plusieurs doctorants impliqués non seulement dans des recherches qualitatives *at large*, mais dans des modèles de recherche dont la dimension interprétative, par principe, excède les cadres et les exigences de l'abord spécifiquement méthodologique ou scientifique du problème de l'interprétation. Autrement dit, comment ces étudiants, qui souhaitent travailler à partir d'une œuvre d'art ou de culture, à partir du tissu narratif d'un dialogue et, plus concrètement, à partir de considérations existentielles plutôt qu'épistémologiques, peuvent-ils imaginer et légitimer leur démarche interprétative, s'il s'avère entendu que c'est l'être, plus que le connaître, qui cherche d'abord à se dire et à s'explorer dans de telles recherches?

Ces questions, naturellement, étaient au départ situées. Elles viennent essentiellement de doctorants de l'Université du Québec à Montréal et de son département de psychologie. Plus exactement, de doctorants de la section de psychologie humaniste du département, qui s'intéresse notamment à la

phénoménologie, à la philosophie existentielle et à l'herméneutique – c'est-à-dire à la philosophie continentale et, avec elle, à une manière alternative de concevoir à la fois la psychologie, les sciences humaines et la recherche qualitative. C'est dans cet esprit que le thème, aussi bien que l'orientation du numéro, a été pensé, qu'il a souhaité offrir un espace de problématisation et de pensée pour un type de recherche plus proche de l'herméneutique contemporaine que d'une recherche qualitative conçue dans une perspective plus scientifique. Ce numéro de *Recherches qualitatives* trouve ainsi son originalité dans sa manière de proposer, depuis la perspective de chacun de ses contributeurs, qu'interpréter, en recherche qualitative, recèle une dimension existentielle et éthique qui requiert d'être dite et explorée comme une manière de relancer la question infinie que l'homme est pour lui-même, et ce, avant tout projet de connaissance ou de maîtrise.

Céline Boissonneault et Florence Vinit, dans le contexte d'une recherche doctorale qui porte sur l'expérience de femmes dont la fécondation *in vitro* s'est avéré un échec, explorent les conditions de possibilité d'un type d'analyse interprétative qui sache maintenir le dialogue avec ces femmes plutôt qu'à le raturer dans une pratique d'interprétation formelle, voire réductrice. À partir d'une posture existentielle, elles trouvent dans la « voie de l'écriture » une manière de garder la parole de ces femmes vivantes et, partant, restituent à la recherche qualitative son fondement narratif aussi bien que sa fertilité éthique. À ce titre, elles engagent une pratique d'écriture motivée par la rencontre de l'autre et par le devenir langage de l'écoute elle-même.

Valérie Bourgeois-Guérin et Simon Beaudoin s'attardent quant à eux à l'horizon éminemment éthique de l'interprétation de la souffrance en recherche qualitative. En survolant l'apport de quelques grands philosophes, comme Lévinas et Ricoeur, ils montrent comment l'éthique non seulement invite à réaliser le travail de l'interprétation, mais assure à celle-ci son ouverture à l'altérité de ce qui est rencontré, à savoir à la parole de l'Autre. Placée dans cette perspective, la recherche qualitative apparaît à la fois comme une déférence et une pratique de respect dans le dialogue. L'exigence éthique débordant par principe le champ de l'épistémologie et le projet de comprendre, qui restent tard venus par rapport à la responsabilité et à l'exigence du Bien.

Scott Churchill, en évoquant la culture de l'International Human Science Research Conference et en se plaçant dans la proximité d'une tradition de recherche phénoménologique en recherche qualitative, reprend le débat, qui a parfois viré à l'opposition, entre « décrire » et « interpréter », en recherche qualitative. En revisitant Husserl et Heidegger de façon ciblée, il démontre toutefois que chez ces deux philosophes, la description s'avère par essence

(toujours) déjà liée à l'interprétation. Autrement dit, il fait remarquer qu'une tendance existe, qui consiste à identifier une limite arbitraire entre l'objectif de décrire et celui d'interpréter, dans la structuration des expériences de recherche phénoménologique. En faisant valoir que la description et l'interprétation sont au contraire apparentées, Churchill reconnaît dans leur opposition un faux débat et, plus largement, dans l'appropriation des sources philosophiques de la recherche phénoménologique, une pratique de compréhension parfois maladroite.

Florence Vinit, d'entrée de jeu, avance que la notion d'interprétation, centrale en herméneutique, ne doit pas *a priori* être associée à l'épistémologie ou à une instance du savoir, en recherche qualitative, mais plutôt à quelque chose qui arrive au chercheur, à une expérience dans laquelle celui-ci se trouve pris et impliqué, c'est-à-dire à un « événement » signifiant. Ce faisant, l'auteure place la rencontre de l'Autre au cœur du processus de recherche, qu'elle compare à une expérience qui peut surprendre, troubler ou remettre en question, mais qui toujours dépasse ce que le chercheur avait prévu ou attendu. En restant proche de la philosophie de Gadamer, elle présente l'interprétation comme un *art* plutôt qu'une région exclusive de la méthodologie. C'est dans cet esprit qu'elle affirme que la vérité s'avère essentiellement participative et, en tant que telle, que la recherche qualitative reste inachevable dans l'ordre de la maîtrise technique des phénomènes humains. Cet inachèvement, pour Vinit, fait toutefois toute la prodigalité du champ qualitatif, car il ouvre sur la mise en jeu du chercheur dans une manière renouvelée de rencontrer l'Autre, dans une recherche appelée à se dépasser dans l'art de vivre et dans une pratique éthique.

Sophie Bertrand, de son côté, s'intéresse à la postérité et à l'actualité herméneutique du mythe, dont elle interroge la pertinence et la fertilité de l'interprétation en recherche qualitative, et plus particulièrement en psychologie. En s'inspirant de la phénoménologie de Mircea Éliade et de la philosophie réflexive de Paul Ricoeur, elle s'attarde notamment à la valeur symbolique du mythe, de même qu'à sa portée ontologique, c'est-à-dire à sa manière de raconter, de façon allégorique et poétique, ce que signifie *être* pour l'homme. Ainsi rencontre-t-elle le mythe comme une variation imaginative sur le réel, voire comme une « réflexion » différente, originale, capable de prétendre au statut de modèle d'approfondissement du roman de l'existence. À ce titre, elle réhabilite le mythe au regard de tout questionnement proprement qualitatif – qui porte par définition sur le sens de l'agir et du pâtir humains.

Johanna Bienaise, dans son commentaire, s'applique à croiser la notion, pratique et artistique, d'interprétation en danse contemporaine avec celle, d'essence plus formelle, d'interprétation en recherche qualitative. Un

croisement qui la conduit, sur un plan plus personnel, à faire entrer en dialogue son expérience de danseuse et sa position universitaire de doctorante. Plus précisément, Bienaise associe ces deux espèces d'interprétation à un processus d'échange et d'adaptation continus entre soi et le monde. Elle est ainsi amenée à faire valoir comment les défis et les enjeux adaptatifs expérimentés par le danseur, lorsqu'il interprète une chorégraphie, résonnent avec ceux du chercheur, lorsqu'il investit le processus d'interprétation de ses données. Les deux types d'interprétation s'organisent autour de trois moments clés : la rencontre, le déséquilibre et la quête d'autonomie.

Isabelle Dame et Christian Thiboutot, en s'appuyant sur l'art cinématographique de Krzysztof Kieslowski, démontrent comment le cinéma, en suspendant notre adhésion naturelle à l'évidence de « l'être donné », d'une part, et d'autre part, en ouvrant un espace imaginaire d'exploration de « l'être possible », se présente comme un modèle de description de la réalité qui peut inspirer la recherche qualitative. En mettant différentes œuvres du cinéaste en lien avec des corpus de la psychanalyse et de la philosophie existentielle, ils s'efforcent ainsi d'explorer la richesse heuristique, éthique, voire thérapeutique du cinéma, qu'ils comprennent comme un art par lequel l'homme moderne arrive à se raconter à lui-même qui il est et ainsi, à mieux se comprendre.

Jacques De Visscher a pour point de départ que l'herméneutique ne peut d'aucune façon se réduire au statut d'une discipline académique. Au contraire, il cherche à démontrer que celle-ci relève primitivement du domaine des « secrets de l'existence », notamment lorsque l'interprétation de textes, d'œuvres d'art ou de situations de la vie quotidienne se trouve concernée. Il en est ainsi, nous explique-t-il, parce que l'approche et la compréhension de ce qui est vraiment important pour l'homme impliquent « l'exploration et la traversée de plusieurs seuils, la faculté de lire entre les lignes ou de voir avec un œil intérieur ». Le développement de notre profondeur empathique, bien plus qu'une science du comprendre, implique la reconnaissance de la faillibilité et du caractère ineffable de la compréhension humaine, à savoir du fait que nos quêtes de sens sont toutes, par définition, déployées « au seuil de la vie ». Dans son texte, De Visscher part du film du même nom, d'Ingmar Bergman, qu'il conçoit à la manière d'une évocation métaphorique de la compréhension humaine, à savoir comme un exercice qui suppose un minimum de familiarité avec le mystère de la vie, en même temps que l'acceptation des limites imparties à nos possibilités d'explication.

Harold Descheneaux, dans une glose serrée, fait valoir que le fondement de l'éducation, loin de résider dans la séparation abstraite de la relation d'apprentissage en deux pôles exclusifs, actif et passif, soit de celui qui parle et

de celui qui écoute, trouve plutôt son être dans un « déjà-là », c'est-à-dire dans une coappartenance au langage et au dialogue plus originnaire que toute spécialisation en couple d'opposés – soient-ils tenus pour complémentaires. La parole et l'écoute, précise-t-il, participent à la transmission dans la mesure où elles se font ouverture à ce qui se laisse entendre. À ce titre, l'éducation participe au champ de l'interprétation. Elle est aussi bien culture de l'ouverture qu'ouverture à la culture. Dans la perspective de l'onto-phénoménologie, elle consiste dans l'élargissement du mouvement de transcendance vers le monde des apprenants, dans leur naissance continue au monde et dans leur élévation à l'universel d'un dialogue que l'homme *est*, bien plus qu'il le maîtrise.

Jacques Quintin conclut *Les visages de l'interprétation* en proposant que la psychothérapie, comme le dialogue socratique ou l'exploration en sciences humaines, se révèle d'abord et avant tout comme une « recherche », c'est-à-dire comme une délibération éthique au sein de laquelle se déploie la quête de soi – d'un soi dont il s'agit, avec l'herméneutique, d'encourager l'infinie et courageuse mise en œuvre éthique, plutôt que la connaissance ou les certitudes. Pour lui, en effet, l'existence humaine est à elle-même une question, une aventure herméneutique. Et les humanités, le mode d'illustration et d'exploration par excellence de cette aventure, c'est-à-dire de l'existence en tant qu'ouverture, question, recherche ou poursuite d'elle-même. En ce sens, affirme-t-il, les humanités jouent un rôle primordial dans l'élargissement de la conscience que l'homme a de lui-même. Il importe donc, dit-il, de les protéger et de mettre en valeur leur héritage.

Christian Thiboutot est professeur au Département de psychologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) depuis 2004 et directeur du Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques (CIRP). Il a travaillé à plusieurs publications et conférences sur la philosophie de Gaston Bachelard et s'applique à explorer les possibilités d'échange entre la phénoménologie et la psychanalyse. Il s'intéresse également à l'interprétation et à la pertinence, en recherche, de l'art, du legs narratif de notre culture et des explorations poétiques de l'expérience humaine.

Entre récits et résultats : la voie de l'écriture pour maintenir le dialogue ouvert

Céline Boissonneault, Doctorante

Université du Québec à Montréal

Florence Vinit, Ph. D.

Université du Québec à Montréal

Résumé

La recherche dont il est ici question s'effectue dans le cadre d'un doctorat en psychologie et se déploie depuis une perspective humaniste et existentielle. Elle porte sur l'expérience de femmes ayant vécu l'échec des traitements de fécondation in vitro. Il nous importait d'aller à la rencontre de ces femmes et de leur donner une voix. Portées par cette posture et guidées par le cadre théorique choisi, nous avons préconisé une démarche interprétative. Inspirée par l'analyse en mode écriture (Paillé & Mucchielli, 2012) et l'ancrage herméneutique de cette thèse, l'écriture s'est avérée un lieu précieux, une avenue permettant de garder le dialogue ouvert. Cet article souhaite ouvrir une réflexion quant à la pertinence de l'écriture comme voie d'analyse dans la recherche en psychologie, ici en psychologie humaniste.

Mots clés

HERMÉNEUTIQUE, ÉCRITURE, ANALYSE QUALITATIVE, NARRATIVITÉ

Introduction

La question de la méthode se pose nécessairement alors que l'on entreprend une recherche doctorale. Il peut être rassurant d'y répondre par un corpus théorique rassemblant une terminologie qui explicite et opérationnalise les différentes étapes qui seront entreprises afin de répondre à la question de recherche. Au fond, la question à laquelle doit répondre la méthodologie d'une recherche est peut-être la suivante : comment vous y êtes-vous pris pour faire ce que vous avez fait? Ou encore, pour revenir au sens étymologique du mot *méthode*, « poursuite ou recherche d'une voie », quel chemin fut emprunté et où a-t-il mené? Ces questions se sont posées très concrètement et ont orienté la réflexion sur la méthodologie dans le cadre de ma thèse¹ de doctorat en psychologie. Celle-ci porte sur l'expérience de femmes ayant reçu plusieurs

traitements de fécondation in vitro desquels aucun enfant n'a été issu. Cette recherche vise à comprendre l'expérience de l'arrêt des traitements de procréation assistée sans qu'il ait débouché sur la naissance d'un enfant. Ce thème soulevant des enjeux complexes, intimes et se vivant de manière singulière pour chacune des femmes, une approche qualitative a été adoptée. Plus encore, il m'apparaissait primordial de préserver le caractère dialogique des rencontres avec les femmes, et ce, de l'élaboration du projet de recherche à la rédaction finale de la thèse, en assumant une posture interprétative.

Je ne me situe pas dans un paradigme positiviste, lequel chercherait à expliquer (c'est-à-dire à trouver une cause), mais plutôt du côté de la compréhension et de l'interprétation. La vérité qui m'intéresse ici est en fait une vérité narrative, et elle trouve sa valeur dans la capacité de laisser entendre et de donner du sens à l'expérience des femmes auxquelles je me suis adressée. Cette recherche s'inscrit donc dans une perspective herméneutique et existentielle où nous ne cherchons pas à découvrir une vérité universelle, mais plutôt à comprendre l'expérience singulière et concrète de ces femmes. C'est alors que la question du « comment faire » s'est posée de manière insistante et très tangible. La plupart des méthodes de recherche suggèrent un processus au terme duquel des « résultats » sont rendus, ce qui suppose une démarche d'analyse des données recueillies. Ce que l'on appelle « résultat » est en fait le produit de la recherche, ce qu'elle souhaite rendre, sa visée. Je souhaitais m'attarder à la valeur narrative de la recherche, à ce qu'elle peut proposer en matière de récit. Il s'agissait donc de me reconnaître comme faisant partie du dialogue instauré lors des rencontres, dialogue se prolongeant tout au long de la démarche d'analyse puis de la rédaction, en assumant une posture résolument interprétative. Mais de nouveau, comment cela peut-il concrètement s'appliquer et se maintenir? Si la réponse à cette question semble aller de soi lorsqu'on en reste à une posture générale sur l'herméneutique, elle est beaucoup plus difficile à mettre en œuvre dans le concret du cheminement étudiant. D'autant plus dans un contexte institutionnel valorisant le paradigme inverse et offrant peu d'espaces d'expérimentation de cette démarche interprétative.

En m'inspirant à la fois des fondements philosophiques de la psychologie humaniste que sont la phénoménologie et l'herméneutique, puis de l'analyse en mode écriture élaborée par Paillé et Mucchielli (2008), j'ai choisi de mettre l'écriture au centre de la démarche et de tirer profit de ce moyen afin de rencontrer la parole des femmes ayant accepté de raconter leur expérience aux fins de la recherche. Cet article propose d'explorer l'écriture en tant que chemin à emprunter pour garder le dialogue ouvert. Il soutient qu'une recherche interprétative en psychologie humaniste se veut d'abord et avant tout

un lieu de récit, un récit porteur de sens offrant une parole à travers laquelle il est possible de se sentir reconnu. Il souhaite ouvrir une réflexion sur l'utilisation de l'écriture comme principal moyen d'une démarche interprétative en s'appuyant sur la réflexion méthodologique issue de ma thèse de doctorat.

L'expérience en procréation médicalement assistée (PMA), ou celle d'un récit troué

La question de la méthode est bien sûr intimement liée au phénomène interrogé, ici l'expérience en procréation médicalement assistée (PMA). Ce sujet fait écho à plusieurs thèmes centraux de la condition humaine, de l'existence. Alors que le désir de fonder une famille et de devenir mère s'inscrit dans une quête de sens, ce thème soulève plusieurs enjeux quant au vécu intime et identitaire des femmes. Confronté à sa propre finitude par la mort, l'humain tente par différents moyens de surmonter cette angoisse de disparition individuelle. Enfanter, laisser sur terre une trace qui lui survit est l'un de ces moyens. C'est également par là qu'il peut être possible de s'inscrire dans une trame narrative familiale, dressant un pont entre les générations précédentes et les générations futures. Enfin, pour une femme, la maternité amène à porter un enfant à même son propre corps, répétant à son tour l'expérience d'avoir été portée elle-même par un corps féminin. Pour certaines, cela peut être l'occasion de s'approprier ce rôle maternel et/ou de réparer une relation difficile à la mère (Bydlowski, 2001). En raison de ces questions profondément existentielles, quelque chose de l'identité des femmes se trouve ébranlé lorsque le projet d'enfantement s'avère un échec (Greil, Slauson-Blevins, & McQuillan, 2010). Qui suis-je comme femme si je ne deviens pas mère? Qui suis-je comme adulte si je ne fonde pas une famille? Qui suis-je comme citoyenne si je ne contribue pas à former la société de demain? Voilà des exemples des interrogations pouvant habiter ces femmes en mal d'enfant.

Lorsque le passage à la maternité échoue, la possibilité leur est offerte de se tourner vers les techniques biomédicales de la procréation assistée. Sous l'égide de la médecine occidentale, laquelle se fonde sur un paradigme qui tend à dissocier le corps de l'être (l'anatomie ayant été à l'origine étudiée sur des cadavres, des corps littéralement sans vie), les technosciences font la promotion de la fable sans limites et de l'immédiateté qui animent aujourd'hui les sociétés post-modernes. Ces femmes se trouvent donc au cœur de procédures médicales qui s'attardent essentiellement à leur dimension biologique, ici reproductive, sans qu'il y ait nécessairement de lieux pour exprimer ce qui est agi sur le corps. Comme le critiquent certains auteurs, ces procédures prometteuses de succès, pouvant effectivement mener à la naissance de l'enfant désiré, se font souvent au coût d'une désymbolisation majeure (Le Breton, 1999). Le besoin

de lieux de parole se fait d'ailleurs sentir à travers les espaces virtuels foisonnants ayant pour thème l'expérience en PMA (blogues, forums de discussions, regroupements sur les réseaux sociaux). Cela témoigne sans doute du besoin d'expression, de partage et de récit qu'ont les femmes qui sont dans la souffrance de l'infertilité ou dans le processus médical qui y répond.

La difficulté de la mise en récit que rencontrent les femmes résonne plus largement au sein de la société où peu, voire pas de récits traditionnels permettent de penser l'inouï d'une procréation hors corps. On peut s'interroger sur les mythes fondateurs pouvant servir d'ancrage aux femmes cherchant des mots et des lieux pour se dire. La recherche herméneutique reconnaît que les récits sont portés par la tradition, qu'ils se développent sur des récits antérieurs. Le tissage entre la parole de l'un et la parole de l'autre est nécessaire pour « se penser » et pour vivre. À une époque où les prouesses technoscientifiques se réalisent à une vitesse qui dépasse la capacité de la société à les penser, il semble que nous nous trouvions devant un récit doublement troué. Du manque de mots pour élaborer l'imaginaire suscité par ces avancées dans le social au trou laissé dans l'histoire personnelle des femmes, la recherche est d'autant plus interpellée à traduire l'expérience faite en PMA par une trame narrative appropriée. Au cœur du quotidien, des enjeux liés à la perte, au deuil et à la limite sont traversés dans un vécu singulier et impossible à objectiver entièrement. La méthodologie de recherche utilisée se devait donc de donner une voix à leur récit, tout en parvenant à exposer le vécu de l'échec des PMA de telle manière qu'une meilleure compréhension des enjeux psychologiques puisse s'en dégager. C'est en ce sens que la question de la méthode est ici abordée, tout en espérant dénoncer le danger d'une banalisation de l'expérience qui évacuerait la parole au profit d'un pur geste de reproduction technique.

Une méthode pour garder la parole vivante

Dès l'amorce de cette recherche, la préservation du caractère dialogique des rencontres et le fait de garder vivante la parole des femmes étaient donc au cœur de mes préoccupations.

Mais comment se doter d'une méthode qui est au service de ces préoccupations? La pensée de Gadamer nous est ici rappelée par Jean Grondin :

Comprendre, ce n'est pas seulement, dominer, maîtriser et produire des « résultats » vérifiables qui soient indépendants de l'observateur (comme le commande l'*ethos* de la science moderne), c'est plutôt être pris par une interrogation et entrer dans un dialogue (Grondin, 2003, p. 82).

Comment donc éviter les écueils de l'idéal méthodique qui constitue néanmoins le paradigme dominant de la science moderne? La structure même

de la recherche universitaire place la plupart du temps le chercheur dans une position extérieure à son objet de recherche ne serait-ce que par la terminologie fréquemment utilisée (participants, recrutement, cueillette de données, analyse). Ce vocabulaire emprunté au paradigme positiviste suggère une posture qui relève davantage de l'investigation. Or le chercheur est lui aussi pris par le tissu de l'existence, il n'échappe pas à la condition humaine qu'il interroge à travers sa recherche. L'idéal de la prétendue neutralité n'est donc pas visé ici puisqu'il évacuerait la personne du chercheur en tant que sujet prenant part au dialogue qu'il établit.

Comprendre un texte, c'est [...] être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte. Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une « neutralité » quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut l'*appropriation* qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels (Gadamer, 1976, p. 290).

Il importe ici célébrer le caractère fondamental pour l'humain de l'interprétation et du dialogue, sans pour autant basculer du côté d'un subjectivisme qui mettrait la voix, le désir et les présupposés du chercheur au premier plan plutôt que de laisser apparaître le vécu des femmes. Ce dernier défi demeure considérable alors que le chercheur est toujours personnellement engagé dans les rencontres de recherche et directement impliqué dans ce qu'il interroge.

Interpellé, il est, au contraire, toujours concerné, transformé et formé par le « sens » qui l'entraîne, un peu comme le fait un roman ou une œuvre musicale. Ses « données » sont toujours parlantes et sollicitent une réponse, que l'on appelle une interprétation (Grondin, 2003, p. 83).

Il a déjà été suggéré que le thème de la procréation médicalement assistée met en scène des enjeux intimes, propres à chacun (le désir d'enfant, la maternité, le deuil) et renvoie à des fondements existentiels (corporéité, temporalité, rapport à l'autre et à soi, rapport à l'origine, finitude). Conséquemment, la recherche se déployait déjà dans la sphère de l'existentialité et se prêtait d'emblée à un traitement selon l'approche herméneutique. « L'herméneutique n'est pas tant une méthode qu'une expérience. Elle est expérience de soi, de notre être qui interprète » (Quintin, 2005, p. 23). Les données allaient donc être interprétées à travers un exercice d'écriture inspiré du cercle herméneutique, tel que l'a présenté Gadamer (1976). La posture herméneutique reconnaît la compréhension en tant

qu'événement ne pouvant survenir que dans la rencontre et le dialogue, dans l'altérité. Il ne s'agit pas de comprendre au sens de saisir le fonctionnement de quelque chose ou de décortiquer la structure d'un phénomène. L'angle adopté ici soutient qu'il n'y a pas de vérités universelles, mais plutôt des expériences singulières et concrètes, et c'est à ces expériences que je m'intéresse. Le récit est le lieu de l'humain, où il peut se dire, se raconter. De là, et dans le dialogue, il devient possible de s'approprier son expérience, son histoire. Des niveaux de significations sont ainsi révélés. C'est dans cet esprit qu'ont été rencontrées les femmes qui ont pris part à la recherche.

Le sens dont il est question ici, le sens que l'homme cherche dans son passé – dans ce que le passé a fait de lui et dans ce qu'il a fait à son tour de ces multiples passés accumulés dont il est fait –, ce sens n'est évidemment pas là tout cuit, donné une fois pour toutes, mais toujours à refaire, à retrouver (Hentsch, 2005, p. 37).

Le sens ne s'en trouve pas ainsi « fabriqué » de toutes pièces par le chercheur ou le participant, pas plus qu'il n'est caché quelque part, attendant qu'on le découvre par une investigation en profondeur. Le sens est, oui, toujours déjà là, mais dans un mouvement qui est davantage de l'ordre de l'apparaître. Il se révèle dans le dialogue, nous saisit, dans ce que Quintin (2012) nomme un *événement de sens*. C'est dans la mise en mots, dans le dialogue que se révèle le sens et que l'on peut se l'approprier ensuite dans un retour à soi. Le retour à soi implique donc nécessairement un « sortir de soi » (Gadamer, 1976), un mouvement ne menant jamais à une conclusion définitive. À travers ce mouvement itératif se fait l'interprétation en considérant toujours l'élément détaillé (les segments d'analyse) dans l'ensemble (le récit), mais aussi, à l'inverse, l'ensemble dans le détail.

Le chercheur est lui aussi pris par le caractère toujours situationnel de l'existence qui se donne comme historicité et interprète ainsi le monde selon *sa* situation, *ses* repères et, comme le dirait Gadamer (1976), *sa* précompréhension. La place du chercheur au sein de la recherche se traduit par une reconnaissance et une mise en lumière de ses présupposés, tout en sachant que ceux-ci ne lui sont pas entièrement accessibles.

C'est que la compréhension reste toujours portée par des préjugés dont elle ne s'avise pas toujours elle-même. Ici, il s'agit moins de devenir conscient des recouvrements de la tradition que des limites de la réflexion elle-même (Grondin, 2003, p. 80).

Une recherche herméneutique en psychologie humaniste vise donc à éclairer un phénomène humain en préservant son ancrage dans l'existence

concrète et singulière de chacun et en reconnaissant que c'est spécifiquement dans cet ancrage que le phénomène se donne à voir.

Rendre compte sans réduire

J'ai établi l'ancrage de cette recherche doctorale dans l'expérience vécue telle qu'elle se donne à vivre pour les femmes rencontrées dans leur existence située. J'ai également reconnu la complexité que revêt leur expérience. En considérant ces éléments comme le moteur de ma réflexion méthodologique, il est donc à propos de se demander ici comment rendre compte de cette complexité sans pour autant la réduire. Entreprendre une recherche c'est rencontrer une question qui nous interpelle et y réfléchir. Ce que propose l'herméneutique est justement de ne pas *expliquer*, mais plutôt de *comprendre*; cheminer avec les mots des femmes et le sens qu'elles leur donnent. Il s'agit donc de garder la question vivante en la racontant bien plus qu'en tentant de lui répondre d'une manière qui se voudrait définitive et ferait de la vérité un absolu figé, en dehors du processus du dialogue dont elle émerge. Le mouvement interprétatif consiste justement à être porté par une question de recherche. Poser un regard particulier sur un thème qui a su capter notre intérêt, c'est déjà en penser et en dire quelque chose. Ricoeur (1965) affirme en effet que « dire quelque chose de quelque chose c'est, au sens complet et fort du mot, interpréter » (p. 32). L'homme est toujours médiatisé, par le langage, par le monde, par l'autre. Il n'a jamais accès directement à ce qui pourrait bien être une substance pure. L'interprétation est inhérente à l'existence, ne serait-ce que parce que nous nous exprimons avec des mots qui sont pris dans un réseau de signification. C'est donc cela que la méthode doit supporter plutôt que la quête d'une vérité absolue et objective.

Bien avant tout impératif d'opérationnalisation de la démarche (questions concernant le recrutement, la manière de cueillir les données, de les analyser), cette recherche souhaite honorer la tradition de laquelle elle se trouve l'héritière. S'inscrivant dans une perspective humaniste, cette étude cherche à faire naître de nouveaux regards et de nouvelles paroles sur les questions qui m'animent afin de préserver le caractère conversationnel, dialogique, qui lie entre eux chacun des hommes, entre elles chacune des femmes. Elle ne prétend pas offrir de réponse définitive ou de certitude immuable. Elle est portée par le désir de raconter l'expérience des femmes rencontrées afin que peut-être un sens puisse émerger pour elles, pour les gens qui les entourent et les soutiennent et pour le personnel médical qui les accompagne durant les traitements. C'est en puisant dans le récit de ces femmes que je tenterai d'y parvenir, considérant le récit en tant que porteur de sens.

Le récit se suffit à lui-même. Il n'a d'autres exigences externes à respecter que celles, le cas échéant, de la censure et peut même se mettre en contradiction avec lui-même, pourvu qu'il suscite l'intérêt et donne au lecteur l'envie de le suivre. Sa liberté, nous le savons, a un prix : elle ne lui permet pas de prétendre à une place précise sur l'échelle de la vérité, quelle que puisse être à cet égard la conviction du narrateur. Mais c'est bien là, justement, que réside sa force. Une force redoutable qui pose l'inépuisable question de l'interprétation (Hentsch, 2005, p. 30).

L'importance du récit des femmes, de la reconnaissance que ce récit se déploie dans un dialogue, dans une rencontre Je-Tu où celui qui dit Tu « s'offre à une relation » (Buber, 1969, p. 21), sont à la base de la question à l'étude et de la manière de l'aborder. Ces éléments ont guidé chacun des choix effectués au cours de cette recherche. La question qui m'a habitée sur le plan du « comment faire » a été la suivante : comment raconter l'expérience vécue de ces femmes? Cette question se pose en sachant que le récit s'enracine profondément dans le langage. Il participe d'un exercice de mise en mots, les mots étant ici compris comme symboles, et cet exercice se fait à deux, dans le dialogue. Le sens émerge ainsi des deux côtés, c'est-à-dire du côté de la femme qui, se racontant à une autre, découvre son récit et se le donne à elle-même, puis de mon côté qui, en recevant cette parole, en comprend quelque chose et le lui retourne. Le récit se forme ainsi pour la femme à mesure qu'elle le raconte et cela peut s'exemplifier très concrètement par une femme qui à la fin de l'entretien m'a dit qu'elle « ne s'attendait pas à dire tout ça », ou encore qui était très surprise d'avoir « formulé ça comme ça ». Ainsi, une part du récit les dépasse si bien que l'on pourrait dire qu'elles ne savaient pas déjà tout ce qu'elles allaient dire avant de le raconter. Ce faisant, l'entrevue elle-même était déjà une expérience de compréhension pour la participante puisque c'est en parlant à quelqu'un qu'elle en arrive à formuler ce qui l'habite. Ce questionnement mène à un positionnement particulier de la part du chercheur : comment incarner, à travers tout le processus de recherche, un rapport à l'autre qui n'est pas orienté par un désir de connaître sur le mode de la maîtrise ou de l'investigation, lequel impliquerait d'aborder l'autre comme un objet totalement extérieur à soi, mais bien sur le mode du dialogue et de la rencontre?

Poser les conditions du dialogue

Afin de se laisser habiter par le récit des femmes, il importait de créer les conditions propices au dialogue dans le but de pouvoir, littéralement, aller à

leur rencontre. Comment recueillir leur parole, puis comment poursuivre la rencontre dans la concrétude de l'analyse?

Recueillir la parole

Le choix a été fait de puiser dans différents lieux afin de s'approcher de leur expérience. Tout d'abord, la lecture de blogues rédigés par des femmes traversant un parcours en PMA a été effectuée. Les récits narratifs virtuels que l'on retrouve dans les blogues constituent des lieux d'expression, de mise en mots où elles se racontent à travers la quête d'un autre, d'un lecteur à qui elles s'adressent. En faire la lecture avant de rencontrer les femmes a notamment permis d'être déjà habitée par leur parole, leur pensée, à travers l'écriture de celles qui ont partagé leur expérience sur un blogue. Ensuite, des entretiens de recherche auprès de femmes ayant reçu plusieurs traitements et ayant cessé ces traitements sans avoir eu d'enfant ont été effectués sur un mode ouvert et dialogique. À la première rencontre, les femmes étaient invitées à apporter une photo représentant leur parcours en procréation assistée. L'entretien avait pour amorce de discuter de ladite photo. Ici, il ne s'agissait pas de se trouver *devant* une image à analyser de l'extérieur, mais bien *dans* l'expérience de la PMA de cette femme médiatisée par cette image. La photo a été choisie, car donnant un ancrage à la parole, elle met d'emblée en lien avec l'affectif, le vécu concret. En parlant à partir d'une photo qu'elles avaient prise elles-mêmes, les femmes se trouvaient déjà engagées dans un récit, dans une forme de symbolisation de leur expérience. La parole s'étayait donc sur une expression de soi, concrétisée par cette image. Les blogues et la photo sont donc au service du dialogue, permettant de dresser des ponts entre les femmes, leur expérience, et moi qui les rencontrais. Par ailleurs, ces conditions soutiennent le chercheur dans une posture dialogique où elle pense *avec* les femmes et participe à l'exercice d'émergence du sens plutôt que de se trouver dans une position d'experte qui interprète sur le mode de la maîtrise.

La discussion se poursuivait ensuite sur le mode du dialogue, guidée de manière flexible par la chercheuse afin d'approfondir certains éléments du récit. Il importe de préciser ici que bien qu'un canevas d'entretien ait été préalablement élaboré, les questions de relances, reformulations et interventions au cours de l'entretien relevaient d'un geste interprétatif, d'un échange qui était davantage de l'ordre de la conversation que de l'investigation.

Poursuivre la rencontre dans la concrétude de l'analyse

Enfin, c'est sur le mode de l'écriture (Paillé & Mucchielli, 2012) que les données sont actuellement interprétées. Cette démarche d'analyse s'est pratiquement imposée, car elle permet de demeurer en cohérence avec la narrativité de la pensée et avec la place accordée au récit.

Ainsi, au lieu de créer des entités conceptuelles, de générer des codes ou tout autre moyen de réduction ou d'étiquetage des données, l'analyste va s'engager dans un travail délibéré d'écriture et de réécriture, sans autre moyen technique, qui va tenir lieu de reformulation, d'explicitation, d'interprétation ou de théorisation du matériau à l'étude (Paillé & Mucchielli, 2012, p. 184).

Plus concrètement, l'écriture est abordée de trois manières. D'abord par la transcription des entretiens de recherche, ensuite par la tenue d'un journal de bord qui est le lieu d'expression d'un contenu plus personnel et réflexif, et enfin par la rédaction de textes interprétatifs tout au long de la fréquentation des blogues, de l'observation des photos et de la lecture des récits et plus directement en lien avec ces éléments. C'est à ce dernier aspect que je m'attarderai. Ces textes, de longueur et de style variables (parfois descriptifs, parfois associatifs) servent de lieu d'appropriation et d'exploration du récit de l'expérience des femmes. Ainsi, une première lecture annotée est effectuée, suivie de la rédaction d'un texte plus littéraire ou poétique. Ce texte vise à éveiller les imaginaires suscités par le contenu de l'entretien et à engager directement la chercheuse dans le processus d'interprétation du récit. Il s'agit là d'un exercice personnel qui procure un espace pour la rêverie, pour faire des associations librement et sur un mode plus créatif à la suite de la lecture des entretiens. Ce texte est ensuite mis de côté pour procéder à une rédaction plus directement en lien avec le récit des femmes. C'est là que commence le processus d'analyse en mode écriture où des textes de longueurs variables sont rédigés. Sous forme de vignettes qui abordent différentes thématiques saillantes, ces textes se veulent un espace d'appropriation du récit. À mesure qu'ils s'écrivent, des ponts se tissent entre certaines idées et mènent à rallier ensemble deux textes et ainsi de suite jusqu'à la rédaction d'un texte plus global qui s'approfondit au fil des réécritures. Le processus se fait donc en deux temps plus généraux, soit une première rédaction plus artistique, puis l'amorce de l'analyse en mode écriture des entretiens. Ce jeu entre deux types d'écriture permet notamment une distinction entre la voix de la chercheuse et celle des femmes. Il est donc un espace plus exploratoire permettant de générer sans contraintes les idées émergentes à la suite des entretiens. Une fois cela fait, il devient plus aisé de prendre conscience des différents éléments qui se présentent : intuitions quant au récit, pistes d'interprétation et de réflexion, pré-supposés appartenant à la chercheuse, ou élément venant éveiller quelque chose de plus personnel. La recherche amène donc à faire soi-même l'expérience de la rencontre de l'altérité. Ne sachant pas d'avance ce qui émergera des rencontres, une forme de surprise m'habite et cette expérience se

prolonge dans l'analyse elle-même qui demande d'écrire, donc de prendre avec moi ces mots, ces textes.

Paillé reconnaît la valeur créative de l'écriture en disant qu'elle « permet plus que tout autre moyen de faire émerger directement le sens. Elle libère des contraintes propres aux stratégies axées sur le repérage et la classification des unités de signification du matériau analysé » (Paillé & Mucchielli, 2012, p. 188). En ce sens, van Manen (1989, 2006) avance qu'au-delà du moyen de communication qu'elle constitue, l'écriture est indissociable de l'analyse qualitative. Il m'a semblé qu'utiliser l'écriture de manière radicale comme unique moyen d'analyse répondait à mon souci de demeurer en cohérence avec la narrativité de la pensée, et permettait de poursuivre la rencontre au-delà des entretiens de recherche. Chemin sinueux bien plus que trajet droit tracé, il faut en convenir, c'est ce sentier que j'ai choisi d'emprunter.

La voie de l'écriture

L'écriture en tant que moyen a été privilégiée, car elle constitue en elle-même un geste interprétatif, lequel s'inscrit de manière cohérente dans la perspective de la recherche effectuée. Mais plus précisément, qu'est-ce qui s'opère dans le fait d'écrire? Qu'est-ce qui donne à l'écriture son potentiel dialogique et créateur? Van Manen (2006) décrit bien que l'écriture en analyse qualitative n'est pas un simple geste de communication au cours duquel les idées prennent forme dans la tête du chercheur pour être ensuite rédigées sur papier. La réflexion s'élabore à mesure que les mots se couchent sur la page. Ainsi, l'écriture est partie prenante du processus bien plus qu'elle ne survient dans un après-coup de l'analyse. Il m'arrive souvent de ressentir ceci très concrètement au moment d'écrire. Cela se présente comme l'impression que les idées émergent alors que j'écris, que certaines idées apparaissent alors qu'elles ne m'étaient jamais venues jusque-là. Je me trouve donc moi-même en dialogue, traversée par le récit de l'autre qui surgit au fur et à mesure que je plonge dans l'écriture. C'est dans le processus même de l'écriture et par l'écriture que l'interprétation a lieu; l'analyse ne précède pas l'écriture, elle lui est concomitante. La dernière section ci-dessous vise à s'attarder un peu plus à ce processus, et à réfléchir à sa valeur comme méthode dans le cadre d'une recherche qualitative.

Écrire, c'est d'abord et avant tout s'adresser à un Autre, qui est à l'extérieur ou à l'intérieur de soi. C'est chercher à rencontrer l'altérité au moyen d'un texte qui se crée, qui nous dépasse souvent. Écrire, c'est se rencontrer dans sa propre finitude alors que les mots ne veulent jamais dire exactement ce que l'on voudrait dire, alors que les phrases ne se forment jamais précisément comme on le souhaiterait. Car voilà que nous sommes confrontés à

cette limite qui est celle de s'exprimer dans une langue imparfaite nous ayant été transmise. Cette limite s'avère néanmoins constitutive d'une liberté. Elle nous permet d'entrer en jeu – puisque c'est nous qui choisissons les mots –, elle ouvre la voie à un potentiel créateur. En écrivant, en ayant recours au langage, je me trouve toujours déjà impliquée dans la recherche, dans ce que je propose, dans ce que j'écris. Cela n'étant jamais fini, il reste toujours à dire, à redire, à comprendre et à comprendre à nouveau.

Si l'écriture nous dépasse parfois, si du nouveau émerge lors de la rédaction, c'est peut-être parce qu'elle implique la rencontre de l'altérité. Comment l'écriture se déploie-t-elle comme lieu permettant de rencontrer l'autre? Dans un article sur le sujet, van Manen présente l'écriture à la fois comme un lieu de distanciation et de réunion, notamment sur deux plans. D'abord, « l'écriture nous sépare de ce que nous savons et nous unit aussi plus étroitement à ce que nous savons »² [traduction libre] (van Manen, 1989, p. 28). En effet, en écrivant, nous nous séparons en quelque sorte. Ce que l'on sait, ce que l'on croit savoir se trouve alors hors de nous, sur la page. Une sorte de césure s'impose alors que nous mettons à distance ces idées que nous portons. Puis, en même temps, et c'est là le propos de van Manen, le texte qui se déploie sous nos yeux est comme un miroir nous reflétant ce savoir qui nous habite et que nous exprimons. Alors que l'écriture se fait à propos d'un récit, c'est l'autre que nous rencontrons à travers cet exercice, et ce que nous avons compris de lui. Dans une perspective herméneutique où la conscience humaine n'est pas accessible à l'homme en et par lui-même (Ricœur, 1965), cette compréhension nouvelle ne peut qu'être le fruit d'un détour par l'extérieur, par l'autre, par le langage, ici par l'acte d'écrire.

Ensuite, « l'écriture nous éloigne du monde vécu et nous attire encore plus près du monde vécu »³ [traduction libre] (van Manen, 1989, p. 29). En parlant, en mettant en mots son expérience, on se l'approprie, on se donne à soi son récit. Et en même temps, paradoxalement, on perd quelque chose de l'immédiateté de l'expérience elle-même. En parler c'est déjà ne plus y être directement. À travers l'écriture, on s'éloigne de l'expérience vécue des femmes, d'une certaine manière, c'est-à-dire qu'il y a déjà un pas de fait à distance. Or c'est également par ce chemin de l'écriture qu'il est possible de rencontrer cette expérience, de la côtoyer d'encore plus près. C'est en se mettant soi-même aussi en jeu par la tentative de rapprochement symbolique qu'est le dialogue que la possibilité de se laisser traverser par la parole de ces femmes émerge. Dans le cas de la distanciation comme dans le cas du rapprochement, il y a l'acceptation d'une perte. D'une part celle de la fusion avec ce qui est vécu, du fantasme de tout saisir, car justement on est dans l'après-coup alors qu'il faut en parler, et d'autre part celle de ne jamais réussir

à dire complètement ce que l'on aimerait dire. Cette dernière est inhérente au langage puisque les mots ne traduiront jamais parfaitement la fulgurance de l'expérience immédiate. Enfin, le processus de l'écriture permet le passage de l'expérience directe à l'avènement du comprendre, mettant en lumière que la compréhension n'est jamais complètement achevée.

L'idée d'une distance comprise comme limite active qui invite au dialogue, qui sépare et unit à la fois, n'est pas sans évoquer la métaphore du seuil présenté par Jager (1996). Le seuil s'élabore en effet comme une limite structurante permettant la relation, la rencontre, rendant le monde habitable. Jager (1996) suggère que sans seuil, il n'y a pas de relation possible, car il n'y a pas de distance entre soi et l'autre. Sans seuil, le rapport entre soi et autrui ne peut qu'avoir lieu sous le signe de la fusion ou de la visée de maîtrise abolissant ainsi toute possibilité de dialogue. Une distance est nécessaire pour que chacun soit reconnu, pour permettre à quelque chose de circuler, entre le vécu et le partage avec l'autre. Cette pensée peut-elle inspirer le chercheur qui espère transmettre quelque chose d'un sens, traduire une parole pour qu'elle puisse voyager, être entendue et rencontrée?

L'écriture peut être comprise comme un espace au potentiel dialogique plutôt que comme un outil qui permettrait de s'appropriier la parole de l'autre au sens de vouloir la saisir et la maîtriser. En permettant de se distancier de l'autre et de son récit, autant que de soi-même, elle permet de rencontrer l'autre et de se rencontrer, justement. Elle oblige le chercheur à se laisser porter par une parole qui n'est pas la sienne, mais qui nécessairement l'ébranle, éveille en lui quelque chose, suscite une parole en retour. Et c'est là que l'interprétation a lieu et qu'elle trouve peut-être toute sa valeur. Parce qu'une parole circule de personne à personne, parce qu'elle veut s'adresser à quelqu'un et que quelqu'un répond.

J'aurais finalement tendance à dire que l'interprétation vaut par l'ébullition – joie ou inquiétude – qu'elle déclenche, par le pouvoir de révélation qu'elle exerce ou par l'émoi qu'elle jette chez autrui : quelque chose s'éclaire qui jusqu'alors était dans l'ombre; quelque chose s'assombrit ou se nuance de ce qui paraissait sans nuage. Rien de moins, rien de plus (Hentsch, 2005, p. 31).

Peut-être devient-il alors possible, par l'écriture, de rendre à la recherche son caractère narratif et de s'engager dans l'émergence d'un récit.

Conclusion

Constituant un lieu d'interprétation, l'écriture comme principal moyen en recherche semble une avenue fertile pour garder le dialogue ouvert. Elle permet

notamment une analyse, une interprétation vivante des récits recueillis en préservant le fil narratif de la pensée. Engageant le chercheur dans un processus au cours duquel il se trouve lui-même radicalement impliqué, elle permet de poursuivre la rencontre par-delà les entretiens effectués. L'écriture est également un geste au potentiel créateur permettant l'émergence d'idées nouvelles (Paillé & Mucchielli, 2012) et elle évite une certaine objectivation de la parole de l'autre par l'utilisation d'outils techniques visant à découper le discours ou à en faire une analyse sur le mode de l'investigation.

Bien qu'il ne soit pas l'objet du présent article de s'attarder en profondeur aux écueils possibles d'une telle démarche, je ne peux pas passer sous silence certains défis pour le chercheur, certaines limites d'une telle approche. Tel que présenté, l'exercice interprétatif inhérent à l'analyse en mode écriture demande au chercheur de se mettre en jeu personnellement avec ce que cela suppose d'abandon, de tolérance à l'incertitude et de capacité à se laisser surprendre. Dans le cas de la recherche présentée, cela implique aussi une résonance dans le fait d'être moi-même une femme et une mère. Le défi réside probablement dans la quête de l'équilibre entre laisser résonner la parole de l'autre en soi, se laisser toucher, puis rendre quelque chose de cette parole qui ne soit pas uniquement teinté de ce qui est éveillé personnellement chez soi. De là l'importance d'être vigilant quant à ses présupposés et de les reconnaître. D'où la place majeure qu'il faut accorder à la réflexivité, soit la capacité d'effectuer ce partage entre ce qui vient de soi et ce qui vient de l'autre, sachant que nous sommes toujours ce tissage entre soi et l'autre et que la richesse d'un récit vient du fait qu'il s'est élaboré en dialogue.

N'est-ce pas là ce que nous enseignent les œuvres culturelles et de fiction? En empruntant le chemin de l'herméneutique avec Gadamer (1976) et Ricœur (1965, 1985, 1994), nous pourrions dire que l'existence est en elle-même une narration. Elle ne coïncide pas avec soi. Elle se comprend en se parlant à soi-même et à l'autre, en s'écrivant à travers les récits des autres, dont les œuvres culturelles justement. Le récit est au cœur de notre existence. Il nous offre des lieux pour penser, pour se penser, pour vivre. La recherche herméneutique prend ceci au pied de la lettre et sa valeur réside en la reconnaissance du caractère fondamentalement narratif de l'existence humaine. En écrivant, le chercheur se prête à un exercice de narration, de mise en mots, de mise en sens. Il assume sa condition humaine, celle qu'il partage avec celles et ceux qu'il rencontre, et de là il peut redonner un récit à travers lequel il est possible de se sentir reconnu.

Notes

¹ Par souci d'uniformité, l'article a été rédigé à la première personne du singulier. Le *Je* réfère à la première auteure. Il importe de préciser que bien que l'article porte sur le processus personnel et concret de la chercheuse principale, son élaboration constitue une étroite collaboration avec la deuxième auteure, sa directrice de thèse.

² « *Writing separates us from what we know and yet it unites us more closely with what we know* » (van Manen, 1989, p. 28).

³ « *Writing distances us from the lifeworld, yet it also draws us more closely to the lifeworld* » (van Manen, 1989, p. 29).

Références

- Buber, M. (1969). *Je et tu*. Paris : Éditions Aubier.
- Bydlowski, M. (2001). Regard intérieur de la femme enceinte : transparence psychique et représentation de l'objet interne. *Devenir*, 13(2), 41-52.
- Gadamer, H.- G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Greil, A. L., Slauson-Blevins, K., & McQuillan, J. (2010). The experience of infertility : a review of recent literature. *Sociology of Health and Illness*, 32(1), 140-162.
- Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris : Presses universitaires de France.
- Hentsch, T. (2005). *Raconter et mourir : aux sources narratives de l'imaginaire occidental*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Jager, B. (1996). The obstacle and the threshold : two fundamental metaphors governing the natural and the human sciences. *Journal of Phenomenological psychology*, 27(1), 1-16.
- Le Breton, D. (1999). *L'adieu au corps*. Paris : Métailié.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3^e éd.). Paris : Armand Colin.
- Quintin, J. (2005). *Herméneutique et psychiatrie*. Montréal : Liber.
- Quintin, J. (2012). La mise en sens de l'expérience humaine. *Cahiers du Cirp*, 3, 42-59.
- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation : essai sur Freud*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit (Tome 3). Le temps raconté*. Paris : Seuil.

Ricœur, P. (1994). La souffrance n'est pas la douleur. *Autrement, souffrances*, 142, 1-7.

Van Manen, M. (1989). Pedagogical text as method: phenomenological research as writing. *Saybrook Review*, 7(2), 23-45.

Van Manen, M. (2006). Writing qualitatively, or the demands of writing. *Qualitative Health Research*, 16(5), 713-722.

Céline Boissonneault est doctorante en psychologie à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) sous la direction de Florence Vinit. Sa thèse porte sur l'expérience des femmes ayant reçu plusieurs traitements de fécondation in vitro desquels aucun enfant n'est issu. L'élaboration de sa recherche s'effectue dans une approche herméneutique et existentielle.

Florence Vinit (Ph. D., DESS) est professeure au Département de psychologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Elle s'intéresse principalement à la phénoménologie du corps à différentes étapes de la vie. Elle est l'auteure de l'ouvrage *Le toucher qui guérit, entre soin et communication*, paru aux Éditions Belin.

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 Shoah 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 signifiante 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.

Les dimensions descriptives et interprétatives de la recherche phénoménologique. Complémentaires ou mutuellement exclusives?

Scott D. Churchill, Ph. D.

Université de Dallas

Résumé

Cet article porte sur le fait que le débat actuel entre les méthodes phénoménologiques *descriptives* et *interprétatives* s'avère en grande partie fondé sur une compréhension erronée ou maladroite du sens de ces termes (tels qu'employés dans la littérature philosophique d'origine). Dans l'usage socialement construit de ces termes, en effet, ces deux adjectifs ont une vie qui leur est propre. Encore plus spécifiquement à l'intérieur du groupe que l'on appelle l'International Human Science Research Conference (IHSRC)¹. Dans la culture de l'IHSRC, ces termes ont d'abord été utilisés de manière informelle, mais se trouvent désormais invoqués de manière plus « politique », pour séparer les camps en matière de recherche phénoménologique en sciences humaines. Walsh et Koelsch (2012) reconnaissent l'existence d'un tel débat et font référence à une faille qualitative à l'intérieur du champ. Une faille qui à mon avis peut faire plus de tort que de bien. Ne serait-ce que dans la mesure où, lorsqu'on met en place de fausses limites dans la structuration d'une expérience de recherche, le souci de déterminer si un travail s'avère descriptif ou interprétatif détourne de l'essentiel, à savoir que la description et l'interprétation s'avèrent bien plus proches ou apparentées que l'usage polémique des termes peut le laisser croire.

Mots clés :

DESCRIPTION, INTERPRÉTATION, PHÉNOMÉNOLOGIE, MÉTHODE, SCIENCES HUMAINES

Note de l'auteur : Ce texte est inspiré d'une communication présentée lors de la 33^e International Human Science Research Conference (IHSRC) tenue à l'Université St-François-Xavier (Antigonish, Nouvelle-Écosse) du 12 au 15 août 2014.

Le texte original a été traduit de l'anglais vers le français par Annie-Claude Deschênes et Christian Thiboutot avec l'autorisation de l'auteur.

Définitions classiques de la phénoménologie et appropriations contemporaines

Husserl et Heidegger étaient tous les deux assez clairs à ce propos : la description, avec l'explication et les analyses théoriques, appartient à la catégorie plus large de l'interprétation. Par définition, une description est une sorte d'interprétation (*Interpretation*); plusieurs termes allemands sont d'ailleurs assez couramment traduits par « interprétation » dans les travaux des phénoménologues européens germanophones : *Interpretation*; *Explikation*; *Analyse*; *Auslegung*; *Deutung*, etc. La sorte d'interprétation à laquelle Amedeo Giorgi (voir notamment Giorgi, 1970 et 2012) et les autres de l'école descriptive s'opposent plus précisément est l'interprétation théorique (ou l'analyse théorique), par laquelle on lit des données ou on observe des comportements, puis on se fait médiateur des descriptions selon les préconceptions dérivées d'une théorie formelle, comme les théories psychanalytiques ou humanistes. Une manière de faire qui peut aboutir à une justification (dans le pire des cas) ou à une explication biaisée (dans le meilleur des cas). Lors de mes années de formation à l'Université Duquesne², les interprétations s'annonçaient comme des erreurs à éviter dans le processus de traitement de nos données d'analyse. Il faut dire qu'à ce moment-là, le terme était employé dans le sens (anglo-saxon) de « traduire » (*translating*) dans un autre langage ou d'utiliser un jargon psychologique pour exprimer ce qui pourrait être mieux décrit à partir de termes plus simples.

Dans la perspective de la phénoménologie de Husserl (1913/1962), mettre entre parenthèses le préjugé naturaliste représentait la première étape. Celui-ci avait même ajouté une préface à *Ideen-1* pour s'assurer que le sens de cette mise entre parenthèses ne prête pas à malentendu et que, par conséquent, on ne se méprenne pas sur ce que signifie « faire » de la phénoménologie. Cette époque du préjugé naturaliste implique de mettre hors jeu notre réflexe à vouloir expliquer notre expérience, et cela, pour permettre à ce qui se révèle de surgir sans la médiation de concepts ou de théories préalables. Mais puisque une liberté complète à l'égard de tout préjugé est virtuellement impossible³, Husserl prétendra qu'il s'agit plutôt de nous positionner vis-à-vis de nos données (que celles-ci soient des mots ou d'autres formes d'expression) en neutralisant les préjugés les plus indésirables, comme les conceptions théoriques dont le filtre réduit le sens de l'expérience en le prédéterminant. Ce faisant, pense-t-il, la conscience du chercheur pourra se donner les moyens d'une nouvelle ouverture, d'une réelle curiosité.

A priori, Giorgi et Van Manen approchent tous les deux la tâche de la recherche en mettant l'accent sur l'importance de garder de telles influences à

l'écart du processus de recherche⁴. Qu'une école particulière soit maintenant considérée comme descriptive, alors que l'autre s'entend comme herméneutique, a toutefois moins à voir avec le sens des termes *description* et *herméneutique* (tels qu'ils apparaissent dans les travaux de Husserl et de Heidegger) qu'avec une préférence personnelle pour l'un ou l'autre de ces contributeurs contemporains dans le champ de la recherche en sciences humaines. Dans l'absolu, le fait que certains chercheurs ont reçu l'enseignement de Giorgi (et Colaizzi)⁵ et d'autres celui de Van Manen ne signifie pas automatiquement qu'un groupe est « descriptif » par rapport à l'autre, qui lui s'avère plus « herméneutique » ou « interprétatif ». Le détournement et la réduction de ces termes dans des catégories fermées et exclusives me semblent une erreur.

En ce qui concerne la phénoménologie descriptive, Husserl et Heidegger indiquent tous deux que la description en elle-même est une sorte d'interprétation. Husserl, dans son brouillon du texte *La Crise* (voir Husserl, 2008), a écrit :

Das ist „Interpretation“, aber offenbar nicht willkürliche, sondern Auseinanderwicklung einer evident aufweisbaren Intentionalität. Oder vielmehr, solche Aufwicklung ist von vornherein Interpretation; und alle Intentionalanalyse, alle Selbstverständigung des Bewusstseins, die in „Deskription“ ihren Ausdruck findet, ist Interpretation; in all ihrer Evidenz ist <sie> eben evidente Interpretation, die also ursprünglich rechtgebende ist (p. 2).

Le passage-clé dans cet extrait peut se lire comme suit : toute analyse intentionnelle, toute auto-compréhension de la conscience qui se déploie dans la description, est une interprétation. Dans le même esprit, Heidegger a affirmé, (1927/1985) :

Toute explicitation se fonde dans une compréhension. [...] Le parler est l'articulation de la compréhension [...]. Ce qui est articulable dans l'explicitation [...] nous l'appelons le sens. La compréhension affectée de l'Être-au-monde *s'exprime comme parler*. [...] Aux significations, des mots s'attachent [...] (p. 161)

En définitive, nous constatons chez Heidegger un usage similaire de la compréhension et de l'intelligibilité comme quelque chose qui « s'exprime en tant que discours ». Une position qui s'avère presque identique à celle de Husserl (2008), qui prétend de son côté que ce qui « trouve son expression dans la description est de l'interprétation »⁶ [traduction libre] (p. 2). La description de Husserl (*Beschreibung*) signifie donc essentiellement la même chose que le

discours (*Rede*) chez Heidegger : tous deux impliquent la « mise en mots » de notre compréhension, qui est notre interprétation du sens.

Un article récent publié par David Rennie (2012) est entré en dialogue au sujet du sens de ces deux termes. Je vous suggère ceux-ci pour une considération en profondeur des difficultés encourues lorsque ces termes sont catégoriquement opposés l'un à l'autre, plutôt que proches dans un rapport dialogique. Mon avis personnel est que Giorgi, qui est commenté par Rennie, emploie le terme *interprétation* d'une manière plus étroite et plus restreinte, essentiellement pour faire référence à des formulations théoriques qui indiquent ou désignent des significations qui ne font sens qu'à l'intérieur d'un cadre de référence précis – à un point tel, à ses yeux, que l'on ne saurait plus parler de descriptions simples ou naïves à l'intérieur d'une démarche descriptive. Giorgi n'a en effet jamais vraiment considéré les constructions théoriques ou intellectuelles comme un point de départ pour la recherche phénoménologique. Ce qui ne signifie pas automatiquement qu'une description autorapportée s'avère par définition phénoménologique, mais plutôt qu'une description préthéorique permet au chercheur (qui a mis ses préjugés entre parenthèses) d'induire directement ou de rencontrer l'expérience mise à l'étude sans charger ses descriptions de présuppositions théoriques.

Pour Husserl aussi bien que pour Heidegger, la « mise en mots » (*beschreiben, reden*) de l'expérience se présente toutefois comme un acte d'interprétation au sens large du terme. Mais le but de la méthode de Giorgi et, pour autant que j'en sache, de celle de Van Manen également, est d'éviter d'apporter dans cette description – qui représente le point culminant d'une analyse basée sur une intuition directe (introspective) ou indirecte (empathique) – toute idéation conceptuelle qui surgisse d'une autre source que celle de l'objet de l'intuition en tant que tel. Bien qu'elle constitue techniquement une espèce d'interprétation (au sens large et allemand du terme), une description libérée de préjugés et de préconceptions se donne comme le but de la recherche en sciences humaines. Il s'agit là d'un réquisit constitutif de la méthode de Giorgi aussi bien que de celle de Van Manen qu'on a pourtant tendance à opposer en les identifiant pour l'un à la description, pour l'autre à l'interprétation. En ce sens, identifier et classer un de ces chercheurs comme étant descriptif ou interprétatif en dit souvent plus sur la filiation intellectuelle de celui qui parle que sur la contribution réelle et nuancée de Giorgi ou de van Manen eux-mêmes.

On peut penser à *beschreiben/schreiben* comme *bedeuten/deuten* : l'écriture cède à la description tout comme la saisie du sens se rapporte au sens lui-même. *Schreiben* veut dire « écrire » – *beschreiben* signifie décrire. Ce qui

ressort de cela ou se présente comme le résultat de l'écriture est ce que l'on appelle « description » (*beschreiben*, décrire). D'après Bruno Bettelheim (1982), le mot allemand *Deutung* réfère à une tentative pour s'emparer de la signification de quelque chose. Le chef-d'oeuvre de Freud (1899/2010) ne s'intitulait pas *Die Interpretation der Träumen*, mais plutôt *Die Traumdeutung* : « la tentative de s'emparer de la signification des rêves ». Tout comme pour *schreiben* et *beschreiben*, où un mot est construit à partir de la signification d'un autre mot qui lui sert de racine, *Deutung* est la signification à laquelle quelqu'un aboutit, le résultat dont on s'empare. Lorsqu'on tente de traduire cette signification en mots, que l'on choisit des mots pour communiquer (plutôt qu'une flûte, par exemple, ou de peindre sur une toile), alors nous « décrivons » réellement. Pour Husserl ainsi que pour Dilthey, cette mise en mots nécessite d'écrire (*schreiben*). Le résultat final de ce passage à l'écrit est *Beschreibung* (ou description). Pour Heidegger, l'accent est mis sur le parler et, donc, sur le *Rede* (le discours). Discours qui d'après ce dernier se donne comme le mode d'expression privilégié lorsqu'il s'agit plutôt de comprendre les autres (l'écriture s'avère une aventure plus solitaire; parler exige la présence de quelqu'un qui écoute et, à ce titre, est plus explicitement relationnel).

Lorsque nous décrivons la couleur du ciel (bleu), nous énonçons un fait. Lorsque nous suggérons ensuite que Dieu a voulu ou a fait que le ciel soit bleu, nous interprétons la signification du ciel bleu et nous nous engageons dans la *deutung*, qui confère un sens particulier (*Bedeutung*). Si je saisis le sens des données autorapportées, ou encore le sens des analyses de Giorgi ou de Van Manen, je m'engage dans l'*Auslegung*, à savoir dans l'interprétation d'un texte qui peut aussi être *Interpretation*. Naturellement, on peut aussi faire l'*Interpretation* d'un rêve ou d'une peinture. Mais il ne s'agit pas à proprement parler, dans de tels cas, de textes. C'est en ce sens que l'expression *Auslegung* est réservée par Dilthey (1927/1977) à l'interprétation de textes. L'*Explikation* et l'*Analyse* visent aussi des interprétations qui impliquent des mises en mots.

J'ai ma propre intuition à propos de la différenciation entre l'analyse phénoménologique descriptive et l'analyse interprétative : la première a été développée par Husserl pour effectuer l'analyse des perceptions intuitives (imaginatives, rétentives, empathiques) d'un sujet qu'il n'est lui-même qu'à la faveur de son expérience intentionnelle. Il s'agit donc des intuitions d'un individu (*anschauen* : « regarder vers » ou « contempler »). Le verbe *rencontrer*, que Heidegger a préféré mettre de l'avant, capture mieux le sens de *Anschauung*, qui implique la totalité de sens de la situation à l'intérieur de laquelle le sujet se trouve lorsqu'il fait l'expérience de quelque chose.

Lorsque nous nous tournons vers les descriptions de nos participants de recherche, nous sommes placés dans une situation herméneutique à l'intérieur de laquelle nous avons d'abord à « interpréter » (*auslegen*), c'est-à-dire à comprendre les mots des participants. Je ne parle pas, ici, bien entendu, d'une interprétation au sens théorique de l'expression, c'est-à-dire d'une interprétation qui substitue le langage des concepts à celui de l'expérience. Le titre du chef-d'oeuvre de Freud, *L'interprétation des rêves (Die Traumdeutung)*, évoque la même nuance. Pour Freud, il n'y a qu'une seule voie à l'interprétation des rêves. Ce qui ne signifie pas une seule interprétation possible ou vraie, ou un seul produit final, mais au contraire une seule manière (essentiellement langagière et tâtonnante) d'interroger le sens. À savoir par la *deutung* ou l'approche du sens par les associations libres du rêveur. Le même processus est à l'œuvre dans nos analyses de protocoles, où l'on approche la signification par l'entremise des associations libres que les sujets font eux-mêmes à propos de leurs propres données (récits d'expériences). En ce sens précis, Freud et Heidegger semblent avoir considéré les autoélaborations des personnes à titre d'arrière-plans herméneutiques pour l'interprétation.

Je définirais ici *deux* perspectives, à l'intérieur de l'attitude phénoménologique, qui nous permettent d'être en contact avec les significations qui s'attachent à l'expérience humaine. Chacune est constituée d'empathie ou, si l'on veut, d'une expérience de participation interhumaine. Dans une perspective empathique à la troisième personne, on peut lire un roman, parcourir le journal intime de quelqu'un, observer un comportement humain en fonction de notre champ d'expertise, tout en nous identifiant au sujet étudié, pour arriver au sens. Dans la perspective à la deuxième personne, au sein de laquelle quelque chose nous est adressé personnellement, l'expérience empathique s'avère plus saisissante et nous faisons partie de ce qui est éprouvé. Pensons par exemple à la victime d'un accident vasculaire cérébral qui se retourne et, soudainement, nous fixe du regard. Ou à n'importe quel moment de proximité relationnelle et de présence lors duquel nous sommes convoqués auprès du vécu qui cherche à se dire.

Malheureusement, la recherche phénoménologique signifie (trop) souvent que des données sont simplement constituées de faits énoncés par des gens, de données autorapportées. Un peu comme s'il suffisait que quelqu'un se raconte pour croire la phénoménologie accomplie. Il semblerait en effet que de telles données ne procèdent pas de véritables descriptions expérientielles, mais plutôt de fragments d'expériences avancées à la manière de données brutes. Cela reflète *une perte du fondement de l'expérience*, c'est-à-dire une perte du fondement de la description de cette expérience. Description qui constitue pourtant la base pour tout chercheur qui tente d'approcher de manière

empathique l'univers du participant afin d'effectuer une « réduction » sur l'expérience de celui-ci pour transiter de l'« attitude naturelle » vers l'attitude *phénoménologique*. Un peu paradoxalement, donc, la première observation est que l'étiquette « phénoménologique » – lorsqu'appliquée à la recherche aujourd'hui – ne signifie plus nécessairement que le chercheur a adopté une attitude phénoménologique! Cela est bien dommage, mais force est d'admettre que l'adjectif phénoménologique a été (et continue) d'être utilisé à plusieurs sauces et dans le plus grossier des cas, à l'expérience la plus immédiate et subjective.

Le style d'attention véritablement contemplatif qui est caractéristique de l'attitude phénoménologique permet de nous émerveiller sur ce qui se présente à nous. Lorsque le chercheur déploie un intérêt intense, il écoute chacune des nuances d'un sujet qui se présente dans le but de détecter d'éventuelles significations. Des mots uniques ou des phrases se déploient en des constellations de sens. Lorsqu'on devient de plus en plus absorbé dans le monde du sujet, il se produit une sorte de relâchement de l'emprise que l'on exerce assez naturellement sur notre propre monde; le chercheur commence ainsi à habiter le champ existentiel du sujet. En étant présent au monde décrit par le sujet, le chercheur arrive à se syntoniser avec le « halo de sens » déployé autour des mots du sujet.

À l'intérieur de l'attitude phénoménologique, il y a une suspension de la croyance habituelle que le monde est vraiment tel qu'il apparaît pour le sujet. Une croyance différente apparaît à sa place : celle que les significations vécues sont le corrélat d'attitudes assumées (ou non) en toute connaissance de cause (ou pas). Il se produit alors un retournement : il devient possible de passer des faits donnés aux significations vécues; de la situation telle qu'elle est donnée dans l'expérience du sujet, on passe à une appréhension réflexive du sens de cette situation (telle qu'elle s'avère constituée par la conscience du sujet). « Ce qui était jusqu'ici simplement accepté comme *évident* [...] est désormais reconnu comme une performance de la conscience sujette à l'analyse » (Natanson, 1973, p. 59, les italiques sont de nous).

Rassembler des données autorapportées ne suffit pas pour qualifier de phénoménologique un travail de recherche; c'est dans la lecture des données que cette méthode prend vie, que les principes phénoménologiques sur lesquels elle est basée commencent à se déployer en pensée. C'est lors de ce moment intuitif où l'on s'approche de l'expérience de l'Autre qu'il devient possible d'offrir un regard phénoménologique sur ce qui fait désormais partie d'une expérience et d'une conscience partagées – ce qui permet de voir, de ressentir

et même d'imaginer l'expérience vécue que la recherche se donne pour tâche d'explorer.

Les rôles des premières impressions dans la tentative pour saisir le sens des données qualitatives

Dans notre propre adaptation de la méthode de Giorgi, effectuée dans le cadre de nos cours de recherche (en psychologie) à l'Université de Dallas, il a été suggéré à nos étudiants d'identifier leurs premières impressions à propos de leur lecture initiale des données, puis de les mettre de côté jusqu'à ce qu'ils aient traversé chacun des moments de l'expérience décrits dans le protocole ou les données de l'entretien. La valeur des premières impressions tient dans le fait qu'elles contiennent les perceptions immédiates du chercheur, qui reflètent le plus souvent les thèmes psychologiques qui sautent aux yeux du chercheur qui rencontre les données pour la première fois. Plus tard, ces premières impressions peuvent être utilisées comme manière de s'assurer que les thèmes à pertinence psychologique ne sont pas négligés durant la phase de l'analyse par unités de sens, où il arrive parfois que les chercheurs perdent le sens de l'ensemble au profit d'une partie, plus spécifique, des données.

En prenant d'abord note de ses premières impressions (avant de s'engager dans l'analyse systématique des unités de sens), le chercheur rencontre deux intérêts méthodologiques. Les thématisations spontanées – non critiques par définition – peuvent d'abord être mises de côté. *A priori*, en effet, il s'agit de faire en sorte que celles-ci ne biaisent pas la lecture à la fois ouverte et approfondie des données, c'est-à-dire leur abord dans l'esprit d'une herméneutique critique. Ces premières impressions pourront toutefois, dans un deuxième temps, trouver leur pertinence. L'idée étant simplement, à la base, de ne pas faire jouer sourdement ou automatiquement les préjugés et/ou l'expérience immédiate du chercheur (à savoir la manière dont l'attitude naturelle peut être engagée jusque dans les expériences personnelles de celui-ci).

Il y a toujours un risque, en l'occurrence, que les premières impressions du chercheur agissent comme des évocations non intentionnelles de thèmes présents dans la littérature psychologique. Des thèmes généraux ou tenus pour évidents et ainsi cristallisés dans des manières de voir du chercheur, qui échapperaient alors à tout examen critique. Ces impressions, toutefois et en dépit de tels risques de contamination, restent des sources potentiellement riches d'aperçus sur les données. Aperçus par ailleurs faciles à « oublier » une fois les nombreuses lectures de données effectuées par le chercheur (parfois jusqu'au point de saturation) – qui aura aussi réfléchi sur les nuances de chacune des unités de signification. Ces premières impressions pourront plus

tard s'avérer une source appréciable de thèmes psychologiques sur lesquels il est quand même possible d'avoir un regard critique. Notamment si ces impressions sont employées pour insuffler un peu de vie dans des données rendues muettes, pour ainsi dire, dans la familiarité du chercheur et de ses données.

Dans la méthode de Giorgi (1975, 1985, 1989, 2009), on doit systématiquement réviser toutes les données en identifiant le thème central de chaque « unité de sens » avant de réfléchir à ce thème (à titre de révélateur de significations psychologiques). Dans notre adaptation de la méthode de Giorgi en classe et dans la supervision de projets de thèse, il nous est apparu que le fait de demander aux jeunes chercheurs de noter leurs premières impressions les aide à ne pas perdre de vue leurs associations initiales (souvent très riches) à propos de leurs données, notamment lorsqu'ils s'engagent (un peu plus tard) dans leurs analyses formelles. C'est la simplicité et la familiarité de ces premières impressions qui les rendent un peu moins intimidantes à articuler en premier lieu. De même, dans l'analyse des unités de sens où les divers moments de l'expérience d'une personne sont soumis à la réflexion du chercheur, j'encourage l'informalité – surtout lorsqu'il s'agit de noter les impressions psychologiques qui se dégagent des données.

Dans notre propre expérience de chercheur, les notes que nous consignons pour notre propre usage lorsqu'il s'agit d'analyser les « parties » de l'expérience du participant nous sont apparues comme des « résidus » laissés sur le bord du chemin dans le processus de thématization des résultats. Elles ne constituent pas, en effet, les affirmations formelles d'une analyse phénoménologique : elles représentent plutôt des rapprochements rencontrés en chemin. C'est à partir de ces rapprochements, toutefois, qu'il devient par la suite possible de façonner une « histoire psychologique » cohérente, qui se juxtapose à l'histoire initiale du participant, qu'on espère en même temps rendue plus claire, plus parlante, dans le processus de son dévoilement par la recherche. L'ensemble des détails pertinents de l'histoire d'origine⁷ doit être préservé dans l'histoire psychologique (dans le cas d'une analyse de récit) ou dans la description structurelle (dans le cas d'une analyse de point de vue) articulée par le chercheur. Cela dit, dans une présentation idéale des résultats, la présence des données d'origine est tellement implicite qu'on devrait être capable de lire les résultats sans d'abord avoir à lire les données. Il s'agit toutefois d'un défi de taille et dans la plupart des cas une certaine sorte de résumé des données devrait être intégrée avant la présentation des résultats afin d'assurer que la nature phénoménologique de la source de données ne demeure pas cachée au lecteur.

Il y a toujours, bien entendu, un cercle herméneutique impliqué dans les actes de thématization (pour employer le terme de Husserl en matière d'analyse de données) : dans les formulations plus anciennes de la méthode de Giorgi, on lit les données (qui représentent chacune une unité ou un moment de l'expérience), puis on identifie le thème central de ce moment ou de cette unité de sens. La prochaine (et cruciale) étape est de réfléchir à ce thème en tant que révélateur d'une signification psychologique. En définitive, la nature d'une analyse est définie en vertu de la méthode réflexive employée, pas par les données.

La description

Le principe phénoménologique de la description (par rapport à l'explication) dirige le chercheur vers ce que Keen (1975, 2003) appelait la *texture* de l'expérience, à savoir la description richement nuancée et idiographique d'un événement tel qu'il est vécu. Le principe phénoménologique de la recherche de l'essentiel – que l'on décide ou non de déconstruire ce qui est entendu par « essentiel » – dirige le chercheur vers l'aspect structurel de l'expérience ou, si l'on veut, vers des caractéristiques de nature plus formelle, qui par définition demeurent les mêmes tout au long d'une série de variations. « L'accidentel » et le « nécessaire », le texturé et le structuré, sont tous illuminés par les thématizations descriptives.

Les principes herméneutiques nous ont aidés à aller au-delà de ce qui apparaît initialement, vers des couches de plus en plus approfondies de significations, accessibles lorsque l'on « écoute avec la troisième oreille » (Reik, 1948). Ce n'est bien entendu pas une exigence pour la recherche en sciences humaines, mais il peut s'agir d'une ouverture inspirante sur la vie telle qu'elle est vécue. Ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, le glissement d'une réflexion phénoménologique descriptive vers une réflexion herméneutique-phénoménologique a par le passé été généralement entendu comme un glissement réflexif de la simple description vers l'interprétation (voir Giorgi, 1992 et 2000). Les composantes structurelles et texturales sont toujours relevées et décrites; par contre, une attention plus grande est portée aux significations contextuelles (c'est-à-dire le texte est interprété à l'intérieur du cadre existentiel sans cesse grandissant appartenant à l'auteur du texte).

Sans trop s'égarer dans une discussion sur l'herméneutique, on pourrait simplement faire référence à la méthode « herméneutique-existentielle » de Heidegger (1927/1962), à l'intérieur de laquelle un moment de l'expérience se retrouve situé à l'intérieur d'une « structure de soin » principale, définie de manière existentielle. La thématization encourue devient un acte interprétatif de la part du chercheur, et ce, dans la mesure où celui-ci résume un moment de

l'expérience dans les termes du projet qui l'anime et des contingences qui définissent les contours de sa situation de sens au sein de laquelle il est impliqué.

Lorsque quelque chose d'aussi élaboré que la structure de soin de Heidegger – ou le schéma développemental psychosexuel de la psychologie des profondeurs – est amené à avoir une influence sur des données qualitatives, on parle avec justesse de l'engagement dans l'interprétation plutôt que dans un acte purement descriptif. Dans de tels actes, on navigue à travers les données jusqu'à une dimension profonde sous-jacente ou conceptuellement prédéterminée. On pourrait dire la même chose à propos de la condensation, en quatre thèmes, des existentiels de Heidegger⁸.

L'écoute en profondeur

À la dimension d'« entendre » (*hearkening* en anglais ou *hорchen* en allemand) s'associe une forme d'écoute plus profonde, qui nous permet même d'écouter en silence. Heidegger (1927/1962) nous dit à cet égard que dans « entendre », notre présence et celle d'autrui jaillissent ensemble, qu'il devient possible d'expérimenter quelque chose, par exemple, à propos de celui qu'*est* l'Autre. Dans la psychothérapie et la recherche en psychologie, tout comme dans la vie quotidienne, cet « entendre » requiert une sensibilité à la totalité d'une personne, tout comme une sensibilité ou un tact à son propre égard. Lorsqu'on écoute un patient ou qu'on parcourt des données qualitatives, notre capacité à ressentir l'être-donné déployé dans les données dépend de la mise entre parenthèses de nos propres sentiments et du tact exercé vis-à-vis de nos propres cadres de référence. En ce sens, notre processus subjectif participe inévitablement à notre perception/compréhension d'autrui. Nous ne pouvons réellement comprendre l'Autre, en effet, que lorsque nous avons été capables de ressentir ou de souffrir auprès de lui, c'est-à-dire de participer à son expérience. On ne se souvient pas de nos propres souffrances (cela peut, bien sûr, venir plus tard). Pour le moment, il s'agit de « pâtir » auprès d'autrui, d'être avec lui dans l'expression de son vécu, de ses peines ou de ses joies, en un mot de sa réalité, au moment où nous sommes témoins de son être. On pourrait même dire, sur un mode imagé, qu'il s'agit de s'harmoniser avec une forme d'expérience qui reste enfouie sous les effets de surface de l'expression d'Autrui, quelque part tout juste hors de sa portée. On peut la sentir, on subodore sa présence, bref on sait qu'elle est là. Pour employer les propos de Heidegger (1927/1962), ce qui est appelé à être compris ou entendu n'est pas explicitement révélé « dans ce qui est dit dans la conversation »⁹ [traduction libre] (p. 205), mais plutôt dans ce que l'on devine être le « sujet » de cette conversation. Une telle compréhension requiert des moments d'harmonie

partagée qui arrivent assez spontanément et ne peuvent qu’être cultivés – plutôt que forcés ou construits – dans l’expérience du chercheur. Dans la compréhension de l’être-ensemble, on ne retombe donc pas dans son propre monde intérieur : nous demeurons curieux et attentifs au monde personnel de l’Autre, qui est désormais un monde partagé.

S’atteler aux contextes motivationnels de l’expérience

En se basant sur Husserl (1913/1962, 1911/1965) et Schütz (1932/1967), on ne regarde plus seulement les contextes significatifs de l’expérience, mais aussi les contextes motivationnels. En nous inspirant de la psychanalyse existentielle de Sartre, nous pouvons chercher à approcher le « projet de vie » général qui sous-tend un « projet situationnel » donné (voir Churchill, Lowery, McNally, & Rao, 1998). Les motifs ou intérêts sous-jacents sont parfois si implicites que l’on doit s’engager dans ce qui apparaît comme un acte d’interprétation, et ce, afin de faire la lumière sur ceux-ci. Dans d’autres occasions, le projet de vie est mentionné immédiatement par le sujet de recherche; dans de tels cas, rejoindre les horizons du projet d’une personne signifie simplement qu’il faut porter attention à la relation entre un moment particulier de l’expérience de cette personne et le matériel autorévéélé par ailleurs dans les données. Concrètement, pour chacune des unités de sens, le chercheur pose cette question aux données : « quel est le projet (d’être) du sujet, ici? Quel motif ou quelle orientation (Schütz, 1932/1967) nous aide à comprendre ce qui se passe chez le sujet? Naturellement, le chercheur doit parfois, aussi, être attentif à l’aveuglement du sujet en regard de sa propre expérience.

Une compréhension structurelle

Cet aspect de l’approche phénoménologique consiste en une présence plus investie auprès de la description opérée par le sujet, ce qui permet à des segments de description de devenir plus perceptibles (quoique toujours inséparables) au sein même de l’expérience du sujet. Au contraire d’une analyse qui voudrait découper le phénomène en parties apparemment divisibles pour en recoller les morceaux par la suite, la méthode phénoménologique est une tentative d’appréhension des parties à partir d’un tout. Une telle analyse consiste en « la distinction des constituants d’un phénomène ainsi que [dans] l’exploration de leurs relations et connexions avec des phénomènes adjacents »¹⁰ [traduction libre] (Spiegelberg 1983, p. 691). Dans la conscience du chercheur, un mouvement dialectique s’opère en allant de la partie au tout, puis du tout vers la partie : le chercheur obtient, à partir de la lecture initiale de la description, une intuition de l’ensemble à partir de la cohérence entre les parties. Il peut ensuite retourner à la description dans un nouvel effort pour discerner et comprendre les relations entre les parties et le tout; c’est dans la

relation pressentie entre un moment de l'expérience du sujet et l'ensemble des autres moments du « tout » que la portée psychologique sera trouvée.

Conclusion

De nouveau, il importe de mettre l'accent sur le fait que l'analyse phénoménologique est « l'analyse des phénomènes eux-mêmes, non pas des expressions qui leur font référence »¹¹ [traduction libre] (Spiegelberg 1983, p. 690). Les descriptions du sujet (alors que les significations de l'expérience du sujet commencent à résonner à l'intérieur des propres expériences du chercheur) sont le média par lequel le chercheur pénètre dans le monde du sujet et en même temps saisit ce monde comme une fonction de la présence du sujet (ou de son intentionnalité). « Ce qui était jusqu'ici accepté comme évident – si évident, en fait, que ce ne fut même pas remarqué ou mentionné – est désormais reconnu comme une performance de la conscience et est sujet à analyse »¹² [traduction libre] (Natanson 1973, p. 59). Dans la mesure où les sens immanents appréhendés dans la réflexion ne sont pas nécessairement évidents ou clairement présentés dans la description originale, le processus de l'analyse est une « explicitation » (Giorgi, 1970).

Par exemple, une personne inattentive qui serait dans le processus de choisir le « bon » maillot de bain ne serait pas du tout consciente de la mesure dans laquelle sa sélection est basée sur les commentaires du vendeur ou de la vendeuse, alors qu'une attention particulière au dialogue décrit pourrait démontrer son influence significative¹³ [traduction libre] (Churchill & Wertz, 1985, p. 555).

Il s'agit aussi d'une caractéristique intrinsèque de l'analyse phénoménologique que son intuition aspire à être eidétique, c'est-à-dire qu'elle aspire à distinguer l'essentiel de l'accidentel ou du fortuit. Ce n'est pas n'importe quelle composante, dimension implicite, relation entre les différents aspects ou orientation omniprésente que l'analyse cherche à discerner, mais bien ce qui constitue la structure essentielle et invariante de l'expérience.

Par exemple, le fait qu'un maillot de bain a été acheté à un certain moment de la journée n'est pas nécessairement essentiel, le choix d'un autre département du magasin aurait probablement permis une variation de l'expérience sans en faire changer intégralement le sens; peut-être s'agit-il du fait que l'achat a été effectué tard, après une longue et dure journée, dans le département d'un magasin bondé, qui est l'élément nous servant à percevoir la résignation précipitée dans la participation du sujet¹⁴ [traduction libre] (Churchill & Wertz, 1985, p. 555).

L'analyse phénoménologique aspire à diversifier les niveaux de généralité en partant d'un individu unique vers l'universel. Les significations essentielles propres à une expérience particulière, comme la résignation précipitée de l'exemple ci-dessus, peuvent ne pas être essentielles à tout acte d'achat, mais sont caractéristiques d'un certain « type » d'expérience. L'accès à des niveaux supérieurs de généralité nécessite la comparaison qualitative de divers cas individuels, réels et imaginés, dans lesquels le chercheur tend à induire des convergences et des divergences, pour enfin avoir accès à une relative généralité, universalité, typicité et idiosyncrasie.

Enfin, la valeur des découvertes de la recherche phénoménologique – qu'on l'appelle « descriptive » ou « interprétative » – dépend de leur habileté à aider les autres à gagner une nouvelle perception sur ce qui a été vécu sans avoir été réfléchi. « La fonction principale de la description phénoménologique est de servir de guide fiable pour l'auditeur à l'affût de son expérience effective ou potentielle d'un phénomène »¹⁵ [traduction libre] (Spiegelberg, 1983, p. 694). D'autres descriptions provenant de points de vue différents pourraient alors enrichir, donc étendre, ou même possiblement radicalement décentrer ce qui restera éternellement une connaissance partielle de la vie humaine.

Notes

¹ L'International Human Science Research Conference est une rencontre scientifique qui se tient annuellement et qui assure la rencontre de chercheurs de partout dans le monde. Plusieurs disciplines y trouvent des représentants : la psychologie, l'éducation et la pédagogie, la philosophie, la littérature, les sciences infirmières, l'architecture, les arts, l'anthropologie, etc. L'IHSRC se tient en alternance en Amérique du Nord et en Europe (ou ailleurs dans le monde). Ses dernières éditions ont été tenues en Norvège (Trondheim, 2015), au Canada (Antigonish, 2014, et Montréal, 2012), au Danemark (Aalborg, 2013) et en Angleterre (Oxford, 2011). La conférence a été fondée il y a 35 ans sous l'initiative d'Amedeo Giorgi et a pour but de mettre en rapport des acteurs de la vie académique (étudiants gradués et professeurs) intéressés par l'approche phénoménologique, et ce, aussi bien en matière d'enseignement que de pratique et de développement de la recherche. À l'intérieur de l'IHSRC, il n'est pas rare d'assister à une sorte de culture de contraste entre les approches dites « descriptive » et « compréhensive » de la phénoménologie. Ce contraste, évidemment, évoque également celui de la phénoménologie et de l'herméneutique ou, si l'on veut, des chercheurs qui assument la phénoménologie comme une méthodologie et ceux qui préfèrent l'intégrer à une démarche de recherche interprétative, inspirée par l'expérience de l'art et le modèle du texte.

² L'Université Duquesne est située à Pittsburgh, aux États-Unis, et est connue pour être un centre névralgique en matière de développement de la recherche phénoménologique en sciences humaines, depuis plus d'un demi-siècle. Plusieurs universitaires y ont d'ailleurs été invités au fil des ans, dont J. H. van den Berg, Mikaël Dufrenne, Michel Foucault, etc.

³ « Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète », dit en effet Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception* (1945, p. VIII).

⁴ Dans son livre *Researching Lived Experience* (1990), Max van Manen affirme, en clarifiant son appropriation herméneutique de la phénoménologie, qu'elle diffère des phénoménologies descriptives existantes : « *To do hermeneutic phenomenological research is to attempt to accomplish the impossible: to construct a full interpretive description of some aspect of the lifeworld, and yet to remain aware that lived life is always more complex than any explication of meaning can reveal* » (p. 18). « *Yet, it is possible to make a distinction in human science research between phenomenology (as pure description of lived experience) and hermeneutics (as interpretation of experience via some "text" or via some symbolic form)* » (p. 25). « *In this text we will simply use the term 'description' to include both the interpretative (hermeneutic) as well as the descriptive (phenomenological) element. [...] Often the terms are employed interchangeably* » (p. 26).

En clarifiant son approche herméneutique de la phénoménologie, van Manen est donc équivoque en ce qui concerne la signification de la description et de l'interprétation. Giorgi, quant à lui, pense plutôt ceci : « *By way of summary, then, description is a predication; it denotes that a linguistic expression accurately delineates the non-linguistic state of affairs to which it refers. [...] Interpretation always implies that something is not entirely clear and that an effort is required to make the issue clear, but the claim always remains plausible rather than definitive. It seems to me that both modes are often used in research projects and the attempt to reduce everything to one or the other is simply wrong* » (2014, p. 544).

⁵ À l'Université Duquesne, l'idéal de la description a été défendu non seulement par Giorgi et Colaizzi (ainsi que par W. Fischer et von Eckartsberg) dans leurs classes de recherche, mais aussi par C. Fischer dans ses classes d'évaluation. Tout comme des phénoménologues existentiels comme Heidegger et Sartre ont essayé de montrer que l'essence de l'homme réside dans son existence, s'engageant ainsi dans une eidétique au niveau le plus général (anthropologique), la faculté de philosophie de l'université Duquesne nous a enseigné à approcher l'essence des types d'expérience (comme la variété des émotions et des affects : l'amour, la colère, la peur, la déception, la jalousie, la frustration, etc.), chacune constituant un type de sentiment et étant dotée d'une structure particulière. Ces enquêtes eidétiques sur les *sortes* de sentiments, ou même les *modes* de conscience (motivation, désir, émotivité) ont permis d'approcher la personne en tant que manifestation d'un « style ». En effet, lorsqu'on observe la variété des aspects d'une personne à travers différentes situations, on rencontre un style ou une

individualité irréductible à un seul de ces aspects, mais en même temps présent en chacun de ceux-ci.

⁶ « *indicate that description is itself a kind of interpretation* » (Husserl, 2008, p. 2).

⁷ Qu'il s'agisse d'un récit, c'est-à-dire de la description détaillée d'un événement, ou d'une série de descriptions de moments expérientiels illustrant un point de vue constitutif d'une manière de voir, selon la nature du phénomène à l'étude.

⁸ À savoir la mondanéité, la corporéité, l'être-avec et la temporalité.

⁹ « *what is said [explicitly] in the talk* » (Heidegger, 1927/1962, p. 205).

¹⁰ « *the distinguishing of the constituents of the phenomenon as well as the exploration of their relations to and connections with adjacent phenomena* » (Spiegelberg, 1983, p. 691).

¹¹ « *analysis of the phenomena themselves, not of the expressions that refer to them* » (Spiegelberg, 1983, p. 690).

¹² « *What had hitherto been simply accepted as 'obvious'—so obvious, in fact, that it went beyond the barest notice or mention—is now recognized reflectively as a performance of consciousness and subjected to analysis* » (Natanson, 1973, p. 59).

¹³ « *For instance, a person unreflectively absorbed in the process of selecting the "right" bathing suit may not state directly or even be actually aware of basing her selection on the comments of the salesperson, yet a careful intuition of the described dialog may show its significant shaping power* » (Churchill & Wertz, 1985, p. 555).

¹⁴ « *For instance, that a bathing suit was purchased at a particular time of day may not be essential, and even the particular department store might allow variation without altering the integral meaning of the experience; but perhaps it is the fact that the purchase occurred late, after a long, hard day, and in a big crowded department store, that is necessary for insight into the harried resignation of the subject's participation* » (Churchill & Wertz, 1985, p. 555).

¹⁵ « *The main function of phenomenological description is to serve as a reliable guide to the listener's own actual or potential experience of the phenomena* » (Spiegelberg, 1983, p. 694).

Références

- Bettelheim, B. (1982). *Freud and man's soul*. New York, NY : Random House.
- Churchill, S. D., Lowery, J., McNally, O., & Rao, A. (1998). The question of reliability in interpretive psychological research : a comparison of three phenomenologically-based protocol analyses. Dans R. Valle (Éd.), *Phenomenological inquiry : existential and transpersonal dimensions* (pp. 63-85). New York, NY : Plenum Press.

- Churchill, S. D., & Wertz, F. J. (1985). An introduction to phenomenological psychology for consumer research : historical, conceptual, and methodological foundations. Dans E. C. Hirschman, & M. B. Holbrook (Éds), *Advances in consumer research* (Vol. 12, pp. 550-555). Provo, UT : Association for Consumer Research.
- Dilthey, W. (1977). The understanding of other persons and their expressions of life (K.L. Heiges, Trad.). Dans W. Dilthey (Éd.), *Descriptive psychology and historical understanding* (pp. 121-140). The Hague : Martinus Nijhoff. (Ouvrage original publié en 1927).
- Freud, S. (2010). The interpretation of dreams (J. Strachey, Trad.). New York, NY : Basic Books. (Ouvrage original publié en 1899).
- Giorgi, A. (1970). *Psychology as a human science*. New York, NY : Harper & Row.
- Giorgi, A. (1975). An application of phenomenological method in psychology. Dans A. Giorgi, C. Fischer, & E. Murray (Éds), *Duquesne studies in phenomenological psychology* (Vol. 2, pp. 82-103). Pittsburgh, PA : Duquesne University Press.
- Giorgi, A. (1985). Sketch of a psychological phenomenological method. Dans A. Giorgi (Éd.), *Phenomenology and psychological research* (pp. 8-22). Pittsburgh, PA : Duquesne University Press.
- Giorgi, A. (1989). One type of analysis of descriptive data : procedures involved in following a scientific phenomenological method. *Methods : A Journal for Human Science*, 1, 39-61.
- Giorgi, A. (1992). Description versus interpretation : competing alternative strategies for qualitative research. *Journal of Phenomenological Psychology*, 23(2), 119-135.
- Giorgi, A. (2000). The similarities and differences between descriptive and interpretative methods in scientific phenomenological psychology. Dans B. Gupta (Éd.), *The empirical and the transcendental : a fusion of horizons* (pp. 61-75). New York, NY : Rowan & Littlefield.
- Giorgi, A. (2009). *The descriptive phenomenological method in psychology : a modified Husserlian approach*. Pittsburgh, PA : Duquesne University Press.
- Giorgi, A. (2012). The descriptive phenomenological method in psychology. A modified Husserlian approach. *Journal of Phenomenological Psychology*, 43(1), pp. 3-12.

- Giorgi, A. (2014). An affirmation of the phenomenological psychological descriptive method : a response to Rennie (2012). *Psychological Methods*, 19(4), 542-551.
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps*. (E. Martineau, Trad.) [Édition numérique hors-commerce]. (Ouvrage original publié en 1927). Repéré à http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. MacQuarrie & E. Robinson, Trad.). New York, NY : Harper & Row. (Ouvrage original publié en 1927).
- Husserl, E. (1962). *Ideas : general introduction to pure phenomenology* (W. R. B. Gibson, Trad.). New York, NY : Collier Books. (Ouvrage original publié en 1913).
- Husserl, E. (1965). Philosophy as a rigorous science. Dans Q. Lauer (Éd. et trad.), *Phenomenology and the crisis of philosophy* (pp. 71-148). New York, NY : Harper Torchbacks. (Ouvrage original publié en 1911).
- Husserl, E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. [The Life-world. Explications of the pre-given world and its constitution. Texts from the estate (1916-1937).] *Husserliana* 39 (Rochus Sowa, Éd.). New York, NY : Springer.
- Keen, E. (1975). *A primer in phenomenological psychology*. New York, NY : Holt, Rinehart, & Winston.
- Keen, E. (2003) Doing psychology phenomenologically : methodological considerations. *The Humanistic Psychologist*, 31(4), 5-33.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, Folio/Essais.
- Natanson, M. (1973). *Edmund Husserl : philosopher of infinite tasks*. Evanston, IL : Northwestern University Press.
- Reik, T. (1948). *Listening with the third ear : the inner experience of a psychoanalyst*. New York, NY : Farrar, Straus, and Giroux.
- Rennie, D. (2012). Qualitative research as methodical hermeneutics. *Psychological Methods*, 17, 385-398.
- Schütz, A. (1967). *The phenomenology of the social world* (G. Walsh & F. Lehnert, Trad.). Evanston, IL : Northwestern University Press. (Ouvrage original publié en 1932).
- Spiegelberg, H. (1983). *The phenomenological movement* (3^e éd.). Boston, MA : Martinus Nijhoff.

van Manen, M. (1990). *Researching lived experience : human science for an action sensitive pedagogy* (2^e éd.). Albany, NY : State University of New York Press.

Walsh, R., & Koelsch, L. E. (2012). Building across fault lines in qualitative research. *The Humanistic Psychologist*, 40(4), 380-390.

Scott Churchill a obtenu un Ph. D. de l'Université Duquesne, à Pittsburgh, en 1984. Il est aujourd'hui professeur au département de psychologie de l'Université de Dallas, au Texas, où il dirige également le programme d'études de 2^e et 3^e cycle. Il est de plus directeur de la revue *The Humanistic Psychologist* et fait partie de l'équipe éditoriale du *Journal of Phenomenological Psychology*.

Les conditions de l'interprétation : une « disposition » à la recherche

Florence Vinit, Ph. D.

Université du Québec à Montréal

Résumé

Partant de la position gadamérienne qui renouvelle la question de la méthode (en refusant de faire de la vérité un étalon absolu à atteindre), le texte interroge la démarche concrète de l'interprétation dans le contexte de la recherche qualitative mais aussi dans l'accompagnement pédagogique d'étudiants au doctorat. L'acte de suspension est décrit comme une pratique concrète, mettant en œuvre une certaine forme d'écoute, permettant l'émergence de ce qui ne pouvait être anticipé autrement et qui surgit dans une rencontre ouverte avec l'autre. La théorie U de Scharmer sera utilisée comme exemple d'une herméneutique expérientielle pouvant guider le travail de recherche autant que la posture clinique.

Mots clés

THÉORIE U, MÉTHODOLOGIE, ÉCOUTE, HERMÉNEUTIQUE, INTERPRÉTATION

Introduction

La notion d'interprétation est au cœur de l'approche herméneutique. Pour Gadamer (1996b), *comprendre* signifie « interpréter » et cet acte fait événement chez celui qui le vit : il n'est plus possible de faire autrement, *quelque chose* est advenu en soi. Dans le domaine de la psychologie où la science représente souvent le paradigme privilégié et la marque d'une recherche véritable, proposer de penser à partir d'un prisme herméneutique relève de la gageure. Tel le village gaulois résistant aux envahisseurs, tenir une position gadamérienne en psychologie est une manière de proposer une autre épistémologie, renouvelant radicalement la question de la méthode. En effet, comprendre autrui ou soi-même implique toujours de comprendre *autrement*. Si le « fleuve de la compréhension est héraclitéen [et qu']on ne s'y baigne jamais de la même façon » (Poulain, 2007, p. 381), la prétention à une objectivité finale est d'emblée mise à mal. Plutôt que l'atteinte d'une vérité posée comme un but extérieur, c'est la disposition du chercheur qui se trouve valorisée dans un processus dialogique toujours relancé. Comme le dit Gadamer, c'est

le contact avec l'autre qui nous élève au-dessus de l'étroitesse de notre propre assurance de savoir. Un nouvel horizon s'ouvre devant l'inconnu. Ceci advient dans tout dialogue authentique. Nous nous approchons de la vérité parce que nous ne cherchons pas à nous faire valoir (Gadamer cité dans Dutt, 1998, p. 43-44).

Gadamer souligne ici combien le dialogue véritable, c'est-à-dire celui qui nous permet de véritablement rencontrer l'autre, nous demande une attitude particulière. Celle de nous ouvrir à cette rencontre, c'est-à-dire de prendre le risque d'être remué et bousculé par le contact avec quelqu'un de différent, comme on peut l'être avec un nouveau livre, avec un personnage ou un tableau. Cette ouverture nous rend disponible aux possibles de la rencontre : quelque chose, auquel on ne s'attend pas, surgit au cœur de cette mise en présence. Ce quelque chose émerge en soi même *dans* le lien avec l'œuvre : je me souviens très bien, alors que je lisais pour la première fois la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau Ponty, m'être mise à marcher dans la rue en me sentant complètement différente. L'intentionnalité décrite par l'auteur prenait un sens incarné : je sentais combien j'habitais l'espace avec mes pieds, qui se prolongeaient dans une sensation du sol, avec mes bras qui me reliaient aux objets du monde, avec l'ensemble d'un corps impliquant avec lui tout l'environnement.

En ce sens, l'invitation à l'ouverture de Gadamer est à la fois éthique (condition d'une relation avec l'autre qui est différent mais animé par un même désir de converser), mais elle est aussi une posture extrêmement importante dans la recherche. La disponibilité à ce qui émerge lorsqu'on entre en contact avec une œuvre d'art, avec un texte écrit il y a un siècle ou encore avec le participant dont on fait l'entrevue, engage le chercheur : elle est une façon d'être présent à son interlocuteur et à celui qu'on est pour soi-même. Elle implique également une épistémologie : dans l'ouverture à la compréhension, on ne fait pas du texte ou du sujet un territoire à analyser à partir de grilles déjà établies, on laisse plutôt apparaître un champ nouveau, issu de la présence que nous donnons à l'œuvre ou à l'autre et de celle que nous nous donnons à nous-mêmes au cœur de cette expérience. L'herméneutique se présente ainsi comme un art d'interpréter qui renverse la question de la méthode qui ne peut plus être conçue comme un protocole standardisé. En reconnaissant que le sujet de la quête est déjà situé (dans le monde, dans une culture, dans une histoire), l'herméneutique montre que la quête d'une objectivité extérieure, posée comme une vérité à atteindre, est un modèle qui ne s'applique pas à la vie humaine.

En tant que directrice de thèse, je suis constamment confrontée au besoin des étudiants d'être rassurés quant au bien-fondé de leur démarche de

recherche. Dans des cours de méthodologie où ils sont majoritairement au contact de collègues utilisant des statistiques et des méthodes quantitatives, où la position distancée du chercheur est souvent *la* norme recherchée, la posture herméneutique semble soit très floue, soit soupçonnable. Elle peut tout d'abord être difficile à comprendre tant il existe peu de cours pour se l'approprier suffisamment. Puis, quand la confiance dans la méthode est là, incarner dans sa propre démarche ce que demande l'herméneutique n'est pas quelque chose d'immédiat, mais demande une véritable pratique.

Nous aimerions interroger l'art d'interpréter à partir des défis et des questionnements souvent entendus lors des classes portant sur l'herméneutique, ou dans le suivi des étudiants au doctorat. Ces réactions nous permettront de présenter l'interprétation dans une dimension concrète et, notamment, dans les conditions qui la rendent possible. Comment une entrevue de recherche peut-elle être lue? Comment entrer en relation avec elle pour entendre le potentiel qui est le sien? C'est-à-dire non pas ce que l'étudiant en sait déjà (comme s'il ne faisait qu'utiliser son entrevue pour en déduire un savoir préétabli), mais pour en révéler l'épaisseur, à la fois déjà là et non encore révélée.

Plutôt que de parler de l'interprétation dans son processus, nous aimerions donc nous placer en amont, c'est-à-dire dans l'attitude qui préside à l'interprétation, pour en faire apparaître les différentes modalités dans tous leurs aspects concrets. Comment être dans la posture permettant un « contact véritable » vis-à-vis de l'autre? Comment ne pas chercher à se faire valoir (c'est-à-dire à faire primer notre propre regard sur les promesses de la rencontre) et ainsi parvenir à s'élever au-dessus de ce que nous pensions savoir?

Suspendre les savoirs préétablis

La méthode qualitative est souvent réduite à la fameuse étape phénoménologique de l'*epochè*, soit la suspension du savoir. Au-delà de la formule un peu abstraite, soulignant que la personne doit mettre de côté ses propres préjugés avant de rencontrer un sujet de recherche, de lire une entrevue ou même d'en faire l'analyse, comment mettre cela en acte?

Dans la pratique, cette suspension est d'abord un art de l'attention. La conversion du regard est une invitation à voir comment les choses nous sont données. Cela demande donc de quitter la position habituelle consistant à recevoir les choses dans leur quotidienneté pour se remettre en position d'accueil vis-à-vis d'elles. Concrètement, il s'agit de se demander comment on se tourne vers les objets de notre attention. Cette attitude peut avoir lieu à toutes les étapes de la recherche : lors des entrevues, dans la façon d'écouter l'autre, dans l'analyse et dans la façon de dialoguer avec les textes de notre

tradition. Cette suspension invite à recevoir les données de la recherche autrement que comme des éléments qu'on accumulerait de façon quasi automatique en y trouvant uniquement ce que l'on s'attendait à y trouver.

Cela signifie donc accepter de « se laisser travailler » par ce qui n'est pas su, sortir des schémas habituels de notre façon de penser pour rencontrer ce qui vient à nous à travers tel texte, telle entrevue, tel dessin.

Une écoute de ce type, qui accepte d'entrer en contact avec un interlocuteur (qu'il soit une vraie personne ou un écrit) dans une zone où le chercheur ne sait pas *a priori* ce qui va résonner en lui et où il accepte de séjourner dans cette ignorance et l'inconfort qu'elle peut proposer, permet de faire émerger quelque chose de véritablement nouveau. En ce sens,

la philosophie « herméneutique » ne se comprend pas comme une position absolue, mais comme un chemin voué à l'expérience. Elle insiste pour dire qu'il n'y a pas de plus haut principe que celui qui consiste à rester ouvert au dialogue (Gadamer, 1996a, p. 22).

C'est donc avant tout au dialogue avec ce que l'autre questionne en nous qu'il s'agit de rester disponible. Pour avancer dans la praxis de cette ouverture, j'aimerais ici croiser la pensée de Gadamer avec la théorie développée dans le monde de la gestion et de la psychologie organisationnelle par le chercheur Scharmer. Cette théorie nous semble constituer une synthèse extrêmement claire, par sa simplicité, de la pratique phénoménologique, de l'herméneutique et de certains postulats des sciences contemplatives, tout en offrant un cadre intéressant pour penser l'exercice pratique de ce dialogue.

Sans doute un des éléments les plus aidants de cette théorie est son symbolisme : son nom est l'illustration du mouvement auquel les individus sont invités. Le U, comme sa représentation l'indique, appelle à un mouvement de descente. Au cours de ce cheminement, le chercheur peut adopter plusieurs niveaux d'écoute différents. Le premier recouvre une forme de téléchargement à partir des modèles connus. On écoute comme si on enregistrerait des données qui viennent valider celles que nous avons déjà en tête : « ce type d'écoute prend sa source dans nos habitudes, dans ce que nous savons déjà à travers nos expériences passées [...] il est ici impossible d'entendre quelque chose qui ne soit pas en accord avec ce que nous savons déjà »¹ [traduction libre] (Scharmer, 2013, p. 20).

On peut observer cela dans le quotidien, où la parole de l'autre n'est pas reçue à partir d'une zone de silence et de découverte, mais à partir de notre propre savoir. Ce que l'on sait fait écran à l'écoute de l'autre. Gadamer nous rétorquerait qu'on s'entend toujours soi-même en entendant l'autre puisque nous l'entendons justement à partir de notre propre situation. Mais l'avantage

de la présentation de Scharmer est de montrer l'aspect dynamique de cette écoute : écouter en en restant à une « forme d'absorption » de ce qui vient de l'extérieur, à partir de filtres non interrogés, est à la fois une étape de l'écoute mais aussi son plus grand danger. La rencontre risque en effet de ne pas avoir lieu : le seul qu'on rencontre c'est soi-même, conforté par ce que l'on a entendu et projeté sur l'autre. Pour le dire autrement, l'autre n'a pas déplacé notre propre questionnement ni ne nous a ouverts à d'autres possibles.

Le deuxième niveau distingué par Scharmer est celui de l'écoute factuelle, qui permet de recevoir les faits transmis par l'autre : on s'ouvre ici à ce qu'il dit au-delà de notre propre carte du monde. Cela amorce le dialogue sans qu'il y ait forcément de mise en travail de soi.

Le troisième niveau d'écoute est une écoute empathique où l'on écoute non seulement le contenu, mais aussi la personne qui le transmet. On peut donc entrer en relation avec la façon dont l'autre nous transmet son message. En recherche, cela peut concerner ici le langage verbal du participant, mais aussi les résonances que son discours a sur nous.

Enfin, le quatrième niveau est celui d'une écoute qui prend racine dans la présence, où quelque chose peut émerger, qui n'est pas la simple répétition de ce qui est déjà su :

Le niveau 4 de l'écoute, qu'on peut appeler « presencing », représente un état du champ social dans lequel le cercle de l'attention s'élargit tandis qu'une nouvelle réalité surgit à l'horizon et se manifeste dans l'être. Dans cet état l'écoute prend sa source en dehors du monde de nos idées préconçues. Nous nous sentons comme si nous étions reliés et opérons à partir d'un élargissement de la sphère environnante. Lorsque la présence de cet état accru d'attention s'approfondit, le temps semble ralentir, l'espace semble ouvrir et l'expérience de soi passe de la forme de point unique (ego) à une présence accrue et une connexion plus forte à la sphère environnante² [traduction libre]. (Scharmer, 2013, p. 20).

Il ne s'agit pas ici d'enfermer ces quatre formes d'écoute dans la fixité d'une méthode, mais d'être sensible à la posture différente qu'elles appellent chez l'écouter. Apprendre l'art d'écouter à partir de la présence signifie être à la fois dans le moment présent et dans un processus dynamique. Si on adopte cette approche des niveaux d'écoute dans la recherche, on trouve une clef concrète pour réaliser la suspension et la disponibilité au dialogue dont nous parlait la phénoménologie à travers la notion d'*epochè* et à laquelle nous

invitait Gadamer en nous demandant de sortir de l'étroitesse de notre propre savoir.

Pour se mettre à l'écoute de ce qui est en train d'émerger, il importe tout d'abord d'avoir l'intention d'écouter réellement. Puis, lorsque notre écoute glisse vers la banalisation de ce qui est lu ou entendu, nous surprendre nous-mêmes en train de tomber dans le mode habituel du téléchargement. Le chercheur repère par un retour sur sa propre posture qu'il est en train d'écouter uniquement à partir du connu; qu'il amasse des données sans être lui-même mis en question.

J'ai pu constater que nombre d'étudiants voient leur travail de thèse sous ce prisme d'une accumulation de savoir, dont ils ne voient parfois pas la fin, sans qu'ils soient eux-mêmes mis en jeu dans ce qu'ils lisent. Les auteurs lus ne sont pas ici de réels interlocuteurs (qui donnent à penser et posent des questions), mais des cautions rassurantes. Le lecteur de leur future thèse est également oublié : ils ne s'adressent pas à quelqu'un qui va lui-même se sentir interrogé, ils cherchent à convaincre ou se donnent le mandat de tout dire, fermant ainsi l'horizon du dialogue.

Prenons un autre exemple dans le domaine de l'éducation somatique : allongée sur le sol, l'enseignante invite les étudiants, eux aussi allongés, à sentir le mouvement tissulaire dans leur propre corps. L'étudiant peut mettre ses mains sur son ventre et se mettre à écouter. Peut-être entre-t-il en lien avec le mouvement de sa respiration, le passage de l'air dans ses narines, le relâchement de son ventre à l'expir ou son gonflement à l'inspir. Il note qu'il habite pour l'instant ce territoire, qu'il le connaît déjà en partie. À l'extrême, il peut avoir l'impression que tout cela est ennuyeux et se mettre à penser à autre chose. Par contre, s'il reste présent au fait qu'il ressent ces différents éléments tout en sachant que ces éléments lui sont pour une part familiers, il peut en découvrir d'autres nuances (donc continuer à « porter » un questionnement sur son propre corps) pour ouvrir son attention sur quelque chose de plus large qui pourra éventuellement laisser émerger une sensation complètement nouvelle. Soudain, par exemple, un mouvement très fin au niveau des liquides du corps lui devient sensible. Quelques minutes auparavant, ce mouvement était déjà là, mais lui-même n'y était pas présent. C'est en tournant son attention vers une ouverture (qui ne savait pas ce qu'elle cherchait) que cette sensation lui est apparue. On voit ici que l'écoute dont il est question suppose une suspension (accepter de ne pas s'arrêter aux seuls savoirs que l'on a sur un domaine) pour ensuite *laisser venir* une vérité qui surprend et renouvelle le rapport de l'individu à lui-même. De la même façon, on peut lire une entrevue de recherche pour la troisième fois et réaliser qu'on a envie de passer certains

passages, qu'on s'ennuie ou qu'on a la sensation de se répéter. Ces éléments ne sont pas à gommer, mais juste à constater. C'est en accueillant profondément le fait que le chercheur se trouve dans cette position (et non en ignorant qu'il est dans cette attitude et en se pensant ouvert et disponible) que la conversion du regard peut arriver.

En ce sens, la posture de la suspension demande une pratique répétée et exercée de l'écoute :

À chacun de ces niveaux, le passage du seuil nécessite un revirement vers l'autoréflexion. Être attentif à votre attention signifie rediriger le faisceau de votre observation afin de vous percevoir vous-mêmes. Converser sur nos conversations signifie rediriger le faisceau d'attention de la conversation afin d'aider un groupe à se percevoir (Scharmer, 2013, p. 149).

La théorie U reconnaît ainsi à la fois la suspension propre à la phénoménologie (le « je ne sais pas » de Socrate), mais aussi le fait que nous sommes toujours situés et que nous appréhendons les choses à partir du sol qui est le nôtre (le « je sais plus que ce que je crois savoir » de la maïeutique socratique).

Cette posture dynamique qui inclut suspension et retour réflexif sur son propre savoir, mais aussi processus d'accueil d'une zone complètement neuve, celle de l'émergence, permet d'entrer en contact avec plusieurs niveaux d'expérience : d'une part le contenu comme tel, puis l'effet de ce contenu sur le chercheur, auquel s'ajoute la résonance de ce contenu avec la situation et la tradition dans lesquelles le chercheur est ancré. Enfin, il existe également une disponibilité à un niveau que Scharmer nomme trans-subjectif, où l'émergence du nouveau (intuition, renouvellement de la façon de voir, compréhension) prend sa source. Cette zone est celle que l'on touche dans le processus créateur au moment où l'idée de l'œuvre arrive à la conscience. Celle où plongent les grands chercheurs au moment de modifier par leurs découvertes le paradigme auquel ils appartiennent.

Le mouvement du U

Comme nous venons de le voir, le processus suggéré par la théorie U reprend la forme de la lettre de son appellation. La descente consiste à repérer et à interrompre le téléchargement de l'attitude naturelle pour laisser apparaître une « co-nnaissance », où tout ce que nous savons est revu dans une place d'écoute plus profonde. Cette capacité à laisser le sens apparaître *pour nous* n'est pas une formule bienséante ou abstraite. Elle est plutôt de l'ordre d'une disposition. Elle s'apprend en se pratiquant, c'est-à-dire en se risquant à lire des textes, à rencontrer des êtres, à renouveler son écoute de l'existence.

Un des dangers serait de vouloir fixer, d'épingler une catégorie ou un jugement sur un élément du réel, en le privant ainsi de ce qui en fait le vivant. Dans le dialogue avec soi et avec l'autre qui sous-tend le fait d'interpréter, il s'agit au contraire d'être sensible au mouvement dynamique qui est présent dans le matériel à disposition. D'en saisir la direction. Voir où le sens qui habite le rêve, l'entrevue ou l'œuvre souhaitent aller pour se dire et s'explicitier. Notons au passage que ce sens n'est pas prédéfini, il se déploie comme une tension, comme un *mouvement vers*, ouvrant la voie vers d'autres questionnements. Le sens a donc besoin de celui qui se met à son écoute, il est un potentiel qui appelle à être déployé et qui n'existe pas comme sens, sans celui qui le fait apparaître.

Accepter de ne pas savoir

Les approches qui utilisent l'interprétation comme une posture d'écoute de ce qui est là, mais en instance d'émergence reconnaissent la complexité du réel. Elles ne cherchent pas à le faire entrer dans une case rassurante, mais en assument d'emblée les multiples nuances. Elles invitent à jouer avec les perspectives et niveaux d'expérience.

À nouveau, la chose énoncée ainsi peut paraître banale, évidente ou simple. Cela est par contre loin d'être le cas dans l'expérience quotidienne des étudiants en psychologie, de même que pour le chercheur et enseignant qui œuvre dans le domaine qualitatif et qui doit parfois presque justifier l'honorabilité de sa posture de recherche.

Dans la descente du U comme dans l'événement de la compréhension, il y a en effet un mouvement de laisser-aller. Le point le plus bas du U peut être particulièrement inconfortable : sensation que rien ne vient, qu'on n'a rien fait, rien compris. Combien de fois ai-je entendu des étudiants décrire la sensation, presque en panique, que leurs verbatim restent silencieux, ou l'impression qu'il n'y a rien à en dire?

L'étudiant peut alors penser que le directeur saura pour sa part ce que les données de recherche vont donner. Comme le client s'en remet au psychologue, qui est l'expert qui va savoir décoder son histoire, le jeune chercheur souhaite s'en remettre à l'autre, conçu comme figure d'autorité ou de maternage, qui pourrait ultimement lui éviter la confrontation à l'inconnu de sa propre recherche.

À l'inverse, que se passe-t-il quand on se laisse habiter par cet espace? Lorsqu'on accepte d'être dans le bas du U, sans filet, dans le noir? Soudain, un mince mouvement émerge : où l'énergie veut-elle aller? Quel est le mouvement de ce qui est écouté? Scharmer décrit ce moment à travers l'image de la brèche. Comme si le noir de l'inconnu était soudain habité par une lueur nouvelle qui

va ensuite guider la façon d'écrire sur et avec le processus. La notion d'émergence nous met donc en relation avec quelque chose qui n'est pas enfermable et définitif, mais fondamentalement en mouvement. Laisser émerger invite à une posture d'accueil. On n'est pas ici devant son matériel dans une maîtrise et une forme de dissection, mais on cherche plutôt à *rester avec* ce qui cherche à se faire entendre. On amène à la réalité une chose qui veut y venir, mais de la manière dont elle veut le faire.

La formulation même de cette phrase indique une forme d'humilité pour le chercheur. En interprétant, on ne dirige pas le processus, on se laisse habiter par lui. Un élément tiers, naissant justement de notre ouverture au texte et de la façon dont il résonne en nous, peut alors surgir. Moment de compréhension, souvent fulgurante, qu'il s'agira ensuite d'aller traduire pour l'autre, en le mettant en mots, en récits, en écriture.

Sentir sa recherche

Cette interrogation sur le processus d'interprétation invite également à un rapport sensible à la recherche. On parle rarement pour ne pas dire jamais du fait du rôle du ressenti corporel, sensoriel, du rapport intuitif processus de recherche. Lire un texte ou analyser une entrevue fait surgir des états de corps qui sont autant d'indices pour le chercheur : celui d'une répétition (qui peut se traduire par un ennui, par un sentiment de vide). Mais aussi indice d'un espace d'émergence, d'une compréhension imminente de quelque chose surgissant en nous au contact du texte. À *la recherche du temps perdu* de Marcel Proust est l'exemple d'une herméneutique en acte, d'un ouvrage qui renvoie constamment la compréhension vers un *ailleurs*. La recherche peut être vue comme un gigantesque moment de lecture³, où la saveur de la madeleine amène à relire l'ensemble de la vie du narrateur tout en la projetant vers un nouvel horizon de sens, aussi indéterminé que bouleversant :

Grave incertitude, toutes les fois que l'esprit se sent dépassé par lui-même; quand lui, le chercheur, est tout ensemble le pays obscur où il doit chercher et où tout son bagage ne lui sera de rien. Chercher? pas seulement : créer. Il est en face de quelque chose qui n'est pas encore et que seul il peut réaliser, puis faire entrer dans sa lumière [...] Je demande à mon esprit un effort de plus, de ramener encore une fois la sensation qui s'enfuit. Et, pour que rien ne brise l'élan dont il va tâcher de la ressaisir, j'écarte tout obstacle, toute idée étrangère, j'abrite mes oreilles et mon attention contre les bruits de la chambre voisine. Mais sentant mon esprit qui se fatigue sans réussir, je le force au contraire à prendre cette distraction que je lui refusais, à penser à autre chose, à se

refaire avant une tentative suprême. Puis une deuxième fois, je fais le vide devant lui, je remets en face de lui la saveur encore récente de cette première gorgée et je sens tressaillir en moi quelque chose qui se déplace, voudrait s'élever, quelque chose qu'on aurait désancré, à une grande profondeur; je ne sais ce que c'est, mais cela monte lentement; j'éprouve la résistance et j'entends la rumeur des distances traversées (Proust, 1946, p. 66).

Aimer ce qu'on fait : une condition de la recherche

Lors d'un cours où nous nous intéressions à la question de l'écriture dans la recherche, j'ai été frappée de voir que les étudiants me disaient avoir l'impression de devoir dire ce que leurs évaluateurs souhaitaient entendre ou bien d'enchaîner les citations d'auteurs comme quelque chose d'imposé de l'extérieur. Il y avait ici une perte de contact amoureux avec l'objet de leur recherche, devenue dès lors une forme d'exigence universitaire, ressentie comme lourde et peu exaltante. En renversant cette idée convenue, en se demandant comment leur voix pouvait se faire entendre dans *leur* écriture, en se servant des auteurs comme des personnes avec qui dialoguer plutôt que comme des autorités derrière lesquelles s'abriter ou même se masquer, une nouvelle envie a pu émerger dans leur rapport à leur projet doctoral.

Gadamer nous parlait de la nécessité de rester ouvert, disponible au dialogue. Scharmer ajoute l'idée d'une ouverture qui ne soit pas uniquement intellectuelle, mais qui intègre l'état d'esprit, le cœur et la volonté. On parle rarement de la part affective de la recherche et il importe ici de la souligner : et si le chercheur avait besoin d'être relié *par le cœur* à son sujet? Et si elle nous demandait *d'aimer* ce dont on va parler, de vouloir honorer le matériel qui nous a été confié, lui donner une voix en nous sentant dans une relation de dialogue avec lui?

Cette idée d'aimer ce que nous faisons et d'appréhender la recherche et l'écriture comme quelque chose auquel on va se donner (presque à la manière d'une rencontre amoureuse) et qui va nous nourrir en retour me semble un autre élément fondamental pour un questionnement investi et vivant. Le jeune doctorant qui comprend que l'interprétation qu'on lui demande ne vise pas tant un résultat qu'un chemin amenant à porter d'autres questions pour poursuivre le dialogue en lui et avec ses pairs se voit délivré d'un poids énorme. Il n'a pas à produire une œuvre *qui poserait un point final* à son sujet, mais, au contraire, à ouvrir un espace pour que chacun puisse cheminer en le lisant et en assumant à son tour ses propres interrogations. À cette condition, l'étude a de fortes chances d'être vitalisante et de nourrir l'élan nécessaire à plusieurs années de thèse.

Dans ce processus, des ennemis attendent au carrefour. Scharmer nomme dans la descente dans le U ceux du mauvais doute, du cynisme et de la peur. Là encore, ces éléments très simples sont des balises aidantes dans un cheminement de thèse doctorale. Car le doute qui paralyse est une attitude naturelle à repérer, au même titre qu'un certain cynisme ambiant ou de la peur si commune chez les étudiants au doctorat. Il ne s'agit pas de les chasser de l'expérience de la recherche, mais de les voir clairement lorsqu'ils surgissent. De les repérer comme des automatismes de pensée ou comme des états affectifs connus, ressassés parfois, et souvent entretenus par le système pédagogique lui-même et sa quête de la performance.

Dialoguer et entrer en lien

Le chercheur est souvent représenté de manière caricaturale dans sa petite tour, enfermé à écrire comme un moine. C'est également souvent ce que j'entends chez les étudiants : l'impression d'inutilité de leur thèse au regard de la vitalité des stages cliniques. L'opposition est faite entre la solitude de la page blanche et le plaisir stimulant des contacts de leur vie professionnelle. La recherche obéit-elle forcément à cette polarisation? Comment le travail de silence, d'accueil de l'émergence implique-t-il une forme de solitude (en tout cas de retour vers soi) et en même temps la nécessité d'aller traduire ensuite le questionnement qui a surgi? L'impression d'unité qui a lieu lorsqu'une compréhension nouvelle se forme en soi et nous transforme a besoin de s'explicitier en mots. La recherche demande donc à trouver des espaces où discuter de ce avec quoi on est entré en contact. Je ne pense pas ici aux colloques, mais d'abord et avant tout aux relations avec d'autres étudiants, avec des cochercheurs, ou même avec des artistes et leurs œuvres où l'on peut partager et poursuivre la fécondité du questionnement.

Ce dialogue avec l'autre peut avoir lieu avec le directeur de thèse par exemple, où le fait d'avoir à formuler permet de s'appropriier ses découvertes et questions. Il peut être créé lors des rencontres doctorales dans un cercle de pairs où les questions de l'un viennent résonner avec celles de l'autre et nourrir une nouvelle perspective. Enfin, dans le tête-à-tête de l'écriture, celle-ci n'étant pas conçue comme quelque chose de mécanique, mais comme un lieu où le fait de traduire en mots va faire surgir un savoir auquel il ne s'attendait pas et relancer la recherche sur des pistes inattendues. Ici, la pensée n'est donc pas antérieure aux mots, elle ne leur préexiste pas, mais se constitue dans le processus même d'écrire. Comprendre cela permet de se mettre plus tôt devant son ordinateur, sans attendre d'avoir déjà « toute sa thèse dans sa tête » pour commencer à l'écrire. L'étudiant n'est alors pas juste en train de voir ça (savoir), mais de « co-naître », c'est-à-dire de *se* découvrir en même temps

qu'il écrit. Il devient le propre interlocuteur de son questionnement dans le cheminement de son écriture. Le travail d'interprétation appelle donc une ouverture à sa propre transformation.

En guise de conclusion

Pour finir, nous rappellerions une autre condition de la descente dans la courbe en U, la persévérance, qui nous semble également rejoindre l'art d'interpréter. L'une comme l'autre, en tant que pratiques, demandent du courage et de la répétition : il faut se risquer à cette écoute, il faut s'exercer à entendre autrement. Et dans les moments de doutes et de découragement, savoir que l'on peut s'appuyer sur la tradition qui nous précède. L'herméneutique nous rappelle en effet qu'une culture nous appuie, nous enracine et nous aide à cheminer, entretenant ainsi notre détermination à *porter nos questions*. La recherche doctorale ou universitaire peut ici servir à nous relier aux autres personnes qui cherchent à penser, pour permettre un dialogue suscitant des rencontres à la fois intellectuelles et humaines, mais aussi à notre propre histoire : Gadamer a plusieurs fois souligné combien les découvertes et les écrits nous engagent : « souvent, dans le savoir-faire d'un grand médecin, des éléments de son expérience de la vie la plus intime sont en jeu » (Gadamer cité dans Alarie, 2012, p. 6).

Gadamer nous invite ainsi à une vérité participative, où il ne s'agit pas tant d'arriver à une conclusion absolue et finale, mais d'être impliqués, *mis en jeu* par le travail de questionnement. L'interprétation est donc une pratique et un art de vivre qui déborde du seul cadre de la recherche académique :

Le point de départ de ma « philosophie herméneutique » n'est au fond rien d'autre que la tentative de rendre théoriquement raison du style de mes études et de mon enseignement. La pratique venait d'abord. Depuis toujours, j'avais le souci presque angoissé de ne pas en dire trop et de ne pas m'abîmer dans des constructions théoriques qui ne seraient pas complètement fondées sur l'expérience (Gadamer, 1996a, p. 30).

L'art d'interpréter diffuse dans une façon d'être au monde et d'entrer en lien avec soi et avec l'autre. Il rejoint également la préoccupation de Scharmer que la réflexion universitaire ne soit pas coupée, comme elle l'est trop souvent, de la quotidienneté, que des ponts puissent se construire entre les différents domaines du savoir, mais aussi entre théorie et pratique : « que se passerait-il si les individus, les équipes, les institutions et les plus larges systèmes passaient d'un mode d'attention logique et d'un mode opératoire du téléchargement à celui du *presencing*? » (Scharmer, 2013, p. 20).

Note

¹ « *this type of listening originates from the center of our habits, from what we already know from the past experience [...] it is unable to hear anything that did not agree with what [we] thought [we] already knew* » (Scharmer, 2013, p. 20).

² « *Level 4 listening, called presensing, represents a state of the social field in which the circle of attention widens and a new reality enters the horizon and come into being. In this state listening originates outside of the world of our preconceived notions. We feel as if we are connected and operating from a widening surrounding sphere. As the presence of this heightened state of attention deepens, time seems to slow down, space seems to open up, and the experience of the self morphs from a single point (ego) into a heightened presence and stronger connection to the surrounding sphere* » (Scharmer, 2013, p. 20).

³ Tel que le définit W. Iser (1985, p. 205), le moment d'écriture est ce qui apparaît entre « un horizon futur vide qui doit être rempli et un horizon déjà fait mais qui ne cesse de s'estomper, de sorte que grâce au point de vue mobile du lecteur, les deux horizons internes du texte ne cessent de s'ouvrir pour se fondre l'un dans l'autre. Il est impossible d'échapper à cette dynamique pour la raison que nous ne pouvons saisir le texte dans son entièreté en un moment unique instantané. »

Références

- Alarie, M.-H. (2012, 20 Mai). De l'importance du dialogue dans le soin humain. *Le Devoir*, p. H6.
- Dutt, C. (1998). *Herméneutique, esthétique, philosophie pratique. Dialogue avec H. G. Gadamer*. St Laurent : Éditions Fidès.
- Gadamer, H. G. (1996a). *Le dialogue herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.
- Gadamer, H. G. (1996b). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Iser, W. (1985). *L'acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*. Liège : Mardaga.
- Merleau Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Poulain, J. (2007). L'écoute pragmatique des herméneutes ou la transfiguration esthétique de l'éthique chez Hans-Georg Gadamer. *Études germaniques*, 2(246), 379-395.
- Proust, M. (1946). *À la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*. Paris : Gallimard.

Scharmer, O. (2013). *Leading from the emerging future*. San Francisco, CA : Berrett-Koehler Publishers.

Florence Vinit (Ph. D., DESS) est professeure au Département de psychologie de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Elle s'intéresse principalement à la phénoménologie du corps à différentes étapes de la vie. Elle est l'auteure de l'ouvrage Le toucher qui guérit, entre soin et communication, paru aux Éditions Belin.

La question de la fertilité de l'interprétation des mythes et sa pertinence en psychologie

Sophie Bertrand, Doctorante

Université du Québec à Montréal

Résumé

Dans cet article, nous interrogeons l'apport spécifique d'une recherche qui se base sur l'interprétation d'un mythe. En nous inspirant principalement de la phénoménologie de Mircea Eliade et de la philosophie réflexive de Ricœur, nous décrivons le rôle passé et présent de la mythologie, en passant par l'exploration de sa valeur symbolique. L'herméneutique, discipline philosophique traditionnellement associée à l'exercice de l'interprétation, est aussi abordée : nous y découvrons une créativité qui lui est impartie et qui fait écho à la créativité du mythe lui-même. Notre réflexion culmine avec la question de la fertilité de l'interprétation que nous découvrons plus appropriée à notre domaine et à notre objet d'étude que celle de la validité des résultats. Finalement, nous nous penchons sur la question de la pertinence de l'étude du mythe pour le chercheur en psychologie en explorant les variations symboliques de son expressivité.

Mots clés

FERTILITÉ, HERMÉNEUTIQUE, INTERPRÉTATION, MYTHOLOGIE, PSYCHOLOGIE

Introduction

Dans le domaine de la psychologie humaniste existentielle, au sein de laquelle se déploie notre travail de recherche doctoral, la question de l'interprétation est centrale. Nous la comprenons comme l'explicitation du rapport au monde de l'homme – explicitation qui a le potentiel de découvrir une visée de sens impartie à l'articulation de son être dans le langage, celui-ci étant sensé. À partir de cet *a priori* hérité de la philosophie existentielle, nous nous penchons sur des œuvres ou des phénomènes afin d'approfondir notre compréhension de certains aspects de l'existence humaine auxquels nous n'aurions autrement pas accès. L'interprétation constitue ainsi le travail de recherche en tant que tel. Dans une démarche d'écriture, il s'agit de mettre en lumière des significations nouvelles, issues du dialogue avec un autre, œuvre d'art ou phénomène. Ce faisant, une tradition de pensée est mise à jour et elle-même interprétée; elle prend vie sous une nouvelle forme, par son application à la situation concrète de l'interprète. La réflexion sur ce processus fait aussi partie de l'aventure alors

que nous nous engageons sur la voie de l'herméneutique, c'est-à-dire l'art de l'interprétation.

Dans le langage de la recherche, nous pouvons ainsi dire qu'au terme de l'investigation, nous avons plutôt affaire aux résultats de l'interprétation qu'à l'interprétation des résultats. De plus, la question de la validité de ces résultats devient plutôt celle de la fertilité des résultats, en ce sens que la richesse des fruits de l'interprétation, l'abondance des possibles qu'elle ouvre, des significations rigoureuses qu'elle dégage, est ce qui témoigne d'une interprétation juste, d'une recherche fructueuse, ou, en suivant la formule de Ricœur (1960), d'un « pari » gagné après s'être prêté au jeu de l'exploration. Car c'est d'une aventure risquée, d'un voyage en contrée inconnue dont il s'agit d'abord et avant tout lorsque l'on aborde un objet culturel comme un mythe grec pour en apprendre davantage sur les conditions d'existence de l'homme. Trois questions fondamentales nous interpellent alors : 1) celle du sens de l'étude du mythe; 2) celle de son interprétation, telle qu'abordée à partir de la philosophie herméneutique ; 3) celle de son intérêt pour la psychologie. Ceci nous conduira à mettre à jour la question de la créativité du mythe et de l'herméneutique, ainsi que celle des interprétations possibles et de leur horizon, questions qui s'inscrivent dans la lignée de la philosophie réflexive de Ricœur portant sur l'herméneutique. Nous aboutirons ainsi sur la question de la fertilité des résultats et commencerons son exploration.

Le mythe comme objet d'étude

Démythisation et conquête du mythe

Commençons par reconnaître que le choix d'un mythe comme objet d'étude implique des présuppositions, qu'il engage déjà des positions philosophiques. Un travail d'éclaircissement préalable de celles-ci s'impose alors que nous entamons une réflexion sur notre démarche. Il est primordial de nous demander comment nous abordons le mythe et en quoi cela peut éclairer notre choix de travailler à partir de cette catégorie d'œuvre. En effet, qu'est-ce qui peut bien motiver notre intérêt pour cette forme aussi poussiéreuse et naïve de connaissance de l'homme?

Pendant fort longtemps, dans l'histoire de l'homme, les mythes ont eu un rôle central. Ils ont contribué à le situer dans le monde et dans le temps. Au-delà de leurs rôles explicatif et historique, ils étaient omniprésents, car le monde spirituel et religieux était au premier plan. L'histoire arbitraire et irréversible était désinvestie au profit de l'histoire des dieux, des héros ou des « ancêtres » (Eliade, 1969), qui englobait leur monde. Les événements naturels étaient reliés à des intentions divines ou aux conséquences des gestes des dieux. Si les mythes ont ainsi servi à donner du sens au monde énigmatique de

l'homme présocratique, à partir de l'Antiquité, ils ont commencé à être perçus comme des fabulations. C'est à ce moment que les philosophes ont commencé à chercher à répondre à la question de l'être par l'effort de la pensée (*logos*), au-delà de la narration mythique, ce qui marqua le début de la civilisation occidentale et la naissance de la science (Eliade, 1963)¹.

À l'heure actuelle, les mythes réfèrent donc généralement à des histoires fictives, des constructions charmantes à valeur d'explications, élaborées par les anciens pour répondre à une ignorance fondamentale sur le monde et le sens des choses qui s'y produisent. Dans son introduction de *Raconter et mourir*, Thierry Hentsch (2005) relève comment, depuis l'avènement de la modernité, notre tradition narrative est en crise parce que les mythes ont cessé pour nous d'être vrais, notamment parce qu'implicitement, aujourd'hui :

[i]l n'y a plus de vérités solides en dehors de la science, qu'il est vain de les chercher ailleurs, qu'il n'y a plus, à terme, de domaine qui échappe à l'investigation scientifique, et que les arts, la littérature, la poésie n'ont plus d'autres objets que d'exprimer des états d'âme, des idiosyncrasies résiduelles (collectives ou individuelles) (Hentsch, 2005, p. 18).

Pour nous, modernes, les histoires, les œuvres et les mythes sont considérés comme ayant peu de portée, car ils ne présenteraient rien de « solide » et leur potentiel de prédiction serait défaillant. Or, remarque Hentsch, la naïveté de croire que les histoires sont sans portée « s'énonce à partir d'une position de certitude sur ce qu'est le vrai savoir : celui dont la vérité se rapporte à l'efficace » (Hentsch, 2005, p. 29). Et si le potentiel de significativité du récit était garant de sa véracité? Si, par l'interprétation, le « pouvoir dire vrai » du mythe trouvait sa légitimité?

Il y a une différence entre « le passage du *muthos* (mythe) au *logos* (raison) » (Marino, 1980, p. 168) dans la possibilité de comprendre le monde et le fait de dire que la mythologie n'est pas digne d'intérêt pour le chercheur qui a pour mission de faire avancer les connaissances en sciences humaines, car elle serait invalide à ses yeux. Il faut prendre garde à ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain, comme le dit l'expression. D'autant plus que la science, comme la philosophie dont elle dérive, est un système de représentations qui participe au développement de l'intelligibilité de notre monde et, en ce sens, elle est aussi de l'ordre de la narration (Hentsch, 2005). Nous pensons qu'il y a un danger à ce qu'un récit prétende à l'universalité et se croit autosuffisant, car cela le prive d'un espace de réflexivité et de la richesse du dialogue avec un autre, qui peut l'amener à se questionner par la présentation de perspectives nouvelles.

Alors que la valeur étiologique des mythes est désormais désuète, nous pouvons nous demander de quel genre est le sens qu'ils proposent, quelle est leur place dans l'existence humaine s'ils ne sont plus reliés à l'histoire telle que nous l'écrivons aujourd'hui, s'ils ne se rattachent plus à notre géographie et si la pensée même s'en sépare. Comment, en moderne, redécouvrir le mythe alors qu'il a été « démythologisé », selon la formule de Ricœur (1960)? Le philosophe envisage que le fait de l'avoir perdu « comme *logos* immédiat » (p. 154) nous ouvre la possibilité de le redécouvrir précisément comme *muthos*. Ce détour par une certaine forme de désillusion pourrait avoir comme visée « la conquête du mythe comme mythe » (Ricœur, 1960, p. 154), c'est-à-dire la découverte de l'essence du *muthos*, une fois celui-ci délesté de sa visée historique et étiologique. Ce détour passe par un retour au monde de l'homme préscientifique pour redécouvrir le sens du mythe pour lui et en dégager ce qui en reste de vivant, de signifiant aujourd'hui, pour l'homme moderne. Pour ce faire, nous abordons le mythe comme les historiens et phénoménologues des religions du siècle dernier, c'est-à-dire comme

un récit traditionnel portant sur des événements arrivés à l'origine des temps et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale, à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde (Ricœur, 1960, p. 13).

Nous choisissons ainsi de croire que l'exploration de la relation de l'homme au sacré peut nous permettre d'apprécier d'une nouvelle façon les possibilités de compréhension que nous ouvre le champ symbolique, et plus particulièrement la manière dont il se manifeste dans le mythe. C'est ainsi avec curiosité, et par l'intermédiaire de la pensée d'herméneutes du mythe, que nous abordons l'origine de la dimension mythologique.

Le sacré comme réalité première

Mircea Eliade, important historien des religions, en est venu dans ses recherches à observer que, chez l'homme des sociétés primitives, il existe deux modalités d'expérience, deux formes de rapport au temps et à l'espace. Au sacré se juxtapose le profane, ou plutôt le sacré englobe le profane, qui correspondrait à la quotidienneté, aux réalités dites « naturelles » (Eliade, 1957a). Si la réalité de l'homme moderne est de plus en plus désacralisée, si elle correspond au profane, pour cet homme religieux, le sacré correspondait « à la réalité par excellence » (1957a, p. 18), il était investi de puissance, à l'opposé de la vie profane, qui était désinvestie, ce qui justifie qu'elle n'était d'ailleurs pas objet de narration.

À l'origine, le profane correspond au chaos, à « une étendue informe », c'est-à-dire non organisée, et de ce fait non habitable, alors que le sacré ouvre un espace de jonction, étant un lieu de commémoration d'une rencontre entre le divin et l'humain. Du fait qu'il marque un lieu de cohabitation, de dialogue et de révélation, il est cosmos, et potentiellement monde. En remontant l'histoire de l'habitation de l'homme religieux, Eliade observe que « pour vivre dans le Monde, il faut le fonder, et aucun monde ne peut naître dans le “chaos” de l'homogénéité et de la relativité de l'espace profane » (Eliade, 1957a, p. 26). Du moment qu'il y a une hiérophanie, c'est-à-dire une manifestation du sacré, de quelque chose de transcendant, il y a rupture de l'espace et fixation d'un point central en celui-ci et autour duquel peut se déployer un monde habitable et organisé. Ceci révèle comment la vie spirituelle est primordiale au début de l'humanité, en ce sens que tout ce qui est humain s'y réfère parce qu'elle en est l'origine. « La manifestation du sacré fonde ontologiquement le Monde », écrit Eliade (1957a, p. 26). Pour l'homme religieux, le sacré, radicalement autre, est central et originel. C'est donc paradoxalement la rencontre d'un inconnu, rendu manifeste par un acte de transcendance, qui est fondatrice et ouvre à la possibilité de l'instauration d'un vrai chez soi.

Le mythe « cosmogonique » comme modèle du mythe

Mircea Eliade s'est particulièrement intéressé à l'archétype du mythe cosmogonique (Marino, 1980), qui est repris et prolongé dans les mythes d'origine, lesquels racontent toujours une apparition nouvelle. « La création du Monde étant la création par excellence, la cosmogonie devient le modèle exemplaire pour toute espèce de “création” » (Eliade, 1963, p. 33). Les mythes seraient appelés, par leur structure, à reprendre l'histoire de la cosmogonie, eux aussi étant des récits de naissance d'aspects et d'acteurs du monde. Les observations d'Eliade, inspirées du travail des phénoménologues des religions comme Van Gennep et Van der Leeuw, ont révélé que la façon de l'homme de se référer au sacré est de reproduire, de représenter sa manifestation originelle, autant dans le temps que dans l'espace. Ainsi, les mythes seraient exemplaires parce qu'ils véhiculent les actions des dieux, des ancêtres ou des héros qui font figure d'archétypes et de modèles originaux qui reprennent eux-mêmes, à leur façon, la cosmogonie. De la même façon, le rituel, « comme n'importe quelle action humaine, acquiert son efficacité dans la mesure où il répète exactement une action accomplie au commencement des temps par un dieu, un héros ou un ancêtre » (Eliade, 1969, p. 35). Ces gestes, qui sont aussi des narrations, ne se dérouleraient pas dans un temps concret, mais bien dans un temps mythique, c'est-à-dire compris comme se déroulant au temps originel, lorsque l'action a été réalisée pour la première fois et a été créatrice. Il y a une nostalgie et une apologie des origines associées à une sorte de refus d'être historique chez

l'homme primitif, observe Eliade dans *Le Mythe de l'éternel retour* (1969), où il explore l'exemple des rituels associés au Nouvel An et les cérémonies agraires qui répètent la Création dans toute sa diversité de formes. Cet exemple fait voir la dimension cosmique de toute régénération. La parole mythique et l'action rituelle y sont des références à cet « acte originaire » ayant eu lieu lors d'un temps primordial. Ces manifestations seraient donc des tentatives virtuelles pour recréer une structure cosmique englobante. C'est une nostalgie du temps où il y avait « un accord intime de l'homme du culte et du mythe avec la totalité de l'être; elle signifierait une plénitude indivisible où le naturel, le surnaturel et le psychologique ne seraient pas encore scindés » (Ricœur, 1960, p. 158).

Le mythe, comme le rituel, en tant que référence à un passé révolu et à cette « plénitude indivise » perdue, est l'aveu que « l'homme primitif est déjà l'homme de la scission », soulève Ricœur (1960, p. 159). En effet, un homme qui doit avoir recours à une représentation pour évoquer ce qu'il a perdu est un homme déjà entré dans l'ordre symbolique. En ce sens, si le rituel comme le mythe visent à rendre présent à *nouveau*, c'est grâce à leur pouvoir de représentation que cela est possible. Or cette possibilité de présence, sous forme de « retour », révèle une absence implicite : « l'homme du mythe est déjà conscience malheureuse; pour lui, l'unité, la conciliation et la réconciliation doivent être dites et agies, précisément parce qu'elles ne sont pas données » (Ricœur, 1960, p. 159). C'est donc d'une réalité négative qu'émerge « une réalité éminemment positive » (Marino, 1980, p. 168) sur un autre plan, cette fois-ci symbolique.

Nous trouvons ici le sens qu'Aristote a donné au *muthos* : celui d'une imitation, d'une *mimêsis* de l'action humaine. En tant que reprise d'une situation primordiale, que ce soit dans l'action ou dans la parole, le *muthos* est aussi *mimêsis*. C'est cette *mimêsis* spécifique au mythe, cette référence à une histoire sacrée et ancienne, à une suite d'évènements, qui lui donne sa forme narrative, sa puissance de réactualisation et sa créativité. Ainsi, cette indivision initiale que nous évoquions, si elle trouve une voie d'expression dans le mythe, ne peut qu'être racontée. Elle prend la forme d'un récit. Mais alors, pourquoi ce récit est-il dramatique? La réponse se trouve dans la fonction même du symbolique et de sa multiplicité : la plénitude du sacré n'est plus accessible directement et, bien que cela ouvre à tout ce foisonnement du monde des symboles à l'origine de la culture humaine, c'est une chose tragique que cette perte. « Le mythe exerce sa fonction symbolique par le moyen spécifique du récit parce que ce qu'il veut dire est déjà drame », explique Ricœur (1960, p. 161). C'est à travers un combat que l'effort de signification se dit le mieux, celui qui consiste à « restaurer dangereusement, douloureusement » (Ricœur,

1960, p. 161) cette vie sacrée représentée par le mythe, à se souvenir et à faire naître au monde. Pour cela encore faut-il lire et entendre...

Symbolique et poétique du mythe

Le mythe est une suite complexe d'évènements qui se nouent autour d'une intrigue, qui constitue, pour Ricœur (1986), l'unité narrative de base. L'intrigue est ce qui lie l'histoire à l'évènement et vice-versa. « La mise-en-intrigue (*muthos*) consiste principalement dans la sélection et dans l'arrangement des évènements et des actions racontés, qui font de la fable une histoire "complète et entière", ayant commencement, milieu et fin » (Ricœur, 1986, p. 16). C'est ainsi la configuration du récit qui lui confère sa forme dramatique unique, qui en fait une composition originale. Le caractère tragique est inhérent aux évènements qui se déroulent dans le mythe, mais leur suite spécifie leur sens. De plus, ils sont vécus par des personnages mythiques et racontent les péripéties de ces figures divines ou héroïques. Kerényi (1941) considère qu'une nouvelle dimension du monde voit le jour avec chacune de ces figures. Par exemple, beaucoup de dieux grecs représentent des forces en puissance et des lois. S'ils ont valeur de symboles, il faut comprendre qu'ils ne sont pas de pâles reflets de réalités psychologiques, et que, par eux, des réalités sortent de l'ombre et sont interpellées par les évènements qui les remettent en mouvement. Pour les Grecs, « raconter les aventures d'un dieu équivaut à le célébrer » (Rosso, 1993, p. 18). Et le célébrer, c'est lui demander de se révéler, car les dieux tirent leur gloire, comme leur couleur propre, des épreuves qu'ils ont surmontées. Leurs comportements se veulent non seulement dignes et légendaires, mais aussi, *exemplaires* (Eliade, 1957a). *Exemplaire* au sens de « modèle », *exemplaire* au sens « d'inspiration », ce qui rejoint une des fonctions du mythe pour l'homme religieux : véhiculer des valeurs universelles et inviter l'homme à se sortir de situations personnelles, à se dépasser en s'élevant à l'humanité. Le mythe parle du rapport de l'homme à ses semblables et au divin, de la manière et de la signification de cette liaison. Le mythe est donc par essence religieux (*religion* vient du latin *religare* qui signifie « relier »); il participe à l'émergence dans la conscience d'un nouveau caractère du divin, du transcendant; il agrandit et précise l'horizon du sacré en créant un pont unique vers celui-ci. La mythologie offre ainsi une gamme d'infinies variations pour se souvenir des façons anciennes de vivre la plénitude sacrée du temps originel et de s'y relier au présent.

Pour évoquer cette totalité originelle se décline une diversité de symboles qui se heurtent à la contingence de leurs propres contours. Ils sont des manifestations qui, bien que segmentaires, sont seules à pouvoir dire et évoquer la dimension sacrée de l'existence. La fonction symbolique du mythe

prend sa source dans les symboles qui le constituent ainsi que dans le récit qui les organise de façon unique et les fait déjà parler, fort de sa fonction de découverte et d'ouverture. Nous pourrions dire que c'est dans cette ouverture propre au symbolique que nous retrouvons la part créative du mythe évoquée par Eliade, lorsqu'il analyse sa forme cosmogonique. Ainsi, parce qu'ils sont symboliques dans leur essence, les mythes ne révéleraient pas des « causes premières », mais plutôt « des matières premières, des circonstances ou des conditions premières, qui ne vieillissent jamais, ne peuvent jamais être surmontées, mais qui toujours font tout émaner d'elles-mêmes » (Kerényi, 1941, p. 18) : plutôt que d'expliquer, les mythes « motivent ». Le terme allemand *begründen* désigne selon Kerényi la fonction précise des mythes : fonder, indiquer la raison d'être, *motiver*. Ils racontent des événements au fondement qui, comme les racines de l'arbre, nourrissent constamment ses branches. Kerényi écrit en ce sens que, pour le conteur de mythe, « ancienneté équivaut à essence » (1941, p. 20). Les mythes présentent des agencements précis d'éléments anciens et cristallisés en images, en situations, en figures divines, éléments que Kerényi (1941) désigne comme des « mythologèmes », que l'on peut comprendre comme une catégorie spécifique du symbole. Ces éléments, qui ont un mouvement propre, sont comme des bourgeons, toujours émergents, constamment *naissants* : ils véhiculent la vie même du mythe. Ainsi, la « poussée » des mythologèmes est aussi, en elle-même, « éclosion » (Kerényi, 1941). Ce sont les mythologèmes eux-mêmes qui donnent la forme et le mouvement aux mythes, ce sont eux qui leur confèrent leur puissance métaphorique.

Nous parlons de puissance métaphorique précisément parce que, comme le souligne Ricœur (1975), la *mimêsis* dans la poétique propre au mythe dépasse nettement l'idée de simple copie, comme les mythologèmes dépassent l'idée de simples figures :

Le *muthos* n'est pas seulement un réarrangement des actions humaines dans une forme plus cohérente, mais une composition qui surélève; par là, la *mimêsis* est restitution de l'humain, non seulement selon l'essentiel, mais en plus grand et en plus noble. La tension propre à la *mimêsis* est double : d'une part, l'imitation est à la fois un tableau de l'humain et une composition originale, d'autre part, elle consiste en une restitution et un déplacement vers le haut. C'est ce trait qui, joint au précédent, nous ramène à la métaphore (Ricœur, 1975, p. 57).

Le propre de la métaphore est de signifier par un autre symbole quelque chose qui se trouve ainsi augmenté par l'ajout d'un nouveau sens. La chose

initiale apparaît dans ce détour, sous une nouvelle couleur. Comme le *muthos* se constitue en réseau de métaphores, il possède, de celles-ci, « la fonction de découverte qui se trouve libérée par l'effet de la redescription » (Ricœur, 1975, p. 311). Le *muthos* possède ainsi en lui un pouvoir d'exhibition que lui confère son caractère métaphorique et imagé. Par le fait de mettre en scène et de raconter sur un autre plan, à nouveau, par d'autres représentations, les drames existentiels des hommes, les mythes sont en quelque sorte déjà des interprétations d'aspects de l'existence humaine, et ce, d'une façon poétique, en faisant « mieux voir » ces drames. C'est en ce sens que Gadamer (1960) souligne, dans *Vérité et méthode* (1960), que « la représentation de l'essence se réduit si peu à la simple imitation, qu'elle est nécessairement ostensive » (p. 133).

La médiation de l'œuvre

Si nous suivons l'idée d'Aristote selon laquelle « la poésie est plus proche de l'essence que ne l'est l'histoire, laquelle se meut dans l'accidentel » (Ricœur, 1975, p. 308), nous pouvons mieux comprendre que « les mythes révèlent les structures du réel et les multiples modes d'être dans le monde » (Eliade, 1957b, p. 13) comme le fait toute œuvre d'art qui présente d'une nouvelle façon des aspects du monde et des dimensions de l'être humain. C'est ce potentiel métaphorique propre à l'art qui nous permet de ranger le mythe dans la catégorie de la poésie, au sens où il permet de connaître, par la médiation, des aspects autrement voilés de l'existence.

L'effet de la « médiation par l'œuvre » (Gadamer, 1960) peut se comparer à celui de la métamorphose, illustrée par l'image du papillon. Le papillon est à la fois l'exaltation de la chenille et sa délivrance. Il gagne un « surcroît d'être » de la même façon que l'œuvre d'art a encore plus de réalité que l'objet visé originellement par sa représentation. Le papillon accomplit l'« être » de la chenille, comme dans l'œuvre et dans les symboles, « la venue à la présence gagne en vérité » (Gadamer, 1960, p. 135), pas juste parce que le représenté est présent, mais parce qu'on y découvre son essence. Dans la médiation par l'œuvre, « il acquiert son être véritable, [...] il devient totalité de sens » (Gadamer, 1960, p. 135). Plus qu'une répétition, donc, la mise en œuvre s'avère une « extraction », d'une part parce qu'elle est présentée, offerte à un référent, au spectateur ou au lecteur et d'autre part, parce qu'elle élimine et souligne, elle force la note. Elle affranchit la reproduction de son modèle, et cela, en le faisant changer de forme. En réalité, du point de vue de l'expérience de l'art, il n'y a de véritable mise en œuvre que lorsque la représentation devient *génération*. Donner un surcroît d'être, c'est en quelque sorte « promouvoir » la vie, l'accroître par la présentation d'une nouveauté.

Une nouvelle présentation entraîne une nouvelle vision, une nouvelle compréhension.

Le mythe en tant que véhicule de figures anciennes et d'évènements originels est par conséquent lui-même médiateur. Il possède le pouvoir de mettre au monde des dimensions de l'existence que nous avons perdues de vue, il peut faire naître une transcendance qui ne se présente plus de façon aussi articulée et imagée dans nos vies, il lui offre un langage. Cette possibilité de redécouverte est impartie à la lecture du mythe et à son interprétation. Malgré l'ancienneté de ce langage, lorsqu'il est redécouvert par le lecteur contemporain, il apparaît à celui-ci comme nouveau et retrouve une actualité. Son interprétation en sera l'explicitation.

Herméneutique et mythologie

Temporalité du mythe

Le mythe raconte une histoire, c'est ainsi quelque chose du passé qu'il nous communique. Comme nous l'avons vu plus haut, il s'agit toujours de quelque chose d'originel, qui se serait déroulé lors des temps primordiaux. La narrativité propre au mythe, liée à sa temporalité, permet néanmoins de visiter son monde : « en racontant comment ces choses ont commencé et comment elles finiront, le mythe replace l'expérience de l'homme dans un tout qui reçoit du récit orientation et sens » (Ricœur, 1960, p. 13). À partir d'une situation dramatique racontée, peut se déployer chez le lecteur du mythe une participation affective, mais aussi existentielle. Lorsque nous « sommes pris »² [note 1] par le récit, nous nous tournons vers l'avenir, nous envisageons les possibles véhiculés par le mythe. C'est cette temporalité qui permet que « s'exerce à travers le mythe une compréhension de la réalité humaine en totalité par le moyen d'une réminiscence et d'une expectation » (Ricœur, 1960, p. 13). La lecture du mythe écrit ajoute une dimension à cette temporalité. L'effet de distanciation de l'écriture rend paradoxalement les mythes accessibles parce qu'il les transforme en *œuvre* indépendante des contextes religieux et/ou historiques auxquels ils ont appartenus. La lecture peut être ainsi comprise comme une médiation entre le lecteur qui vit au présent et le mythe en lequel tient un monde dont la visite permet l'émergence dans le présent.

L'interprétation du mythe

À la fin de la première partie de *Vérité et méthode*, qui porte sur « L'expérience de l'art », Gadamer (1960) relève la tendance d'un courant de l'herméneutique, qui, selon la conception de Schleiermacher, chercherait à restaurer l'idée originelle à la source de la représentation ou l'évènement à la source de la répétition. Gadamer soulève que, dans ce cas, « il ne reste que des fruits détachés de l'arbre. En les replaçant dans leur contexte historique, on instaure

avec les œuvres un rapport non de vie, mais de simple représentation (*Vorstellung*) » (1960, p. 187). Cette façon d'approcher les œuvres ne permet pas d'entrer en véritable relation avec elles, de se laisser toucher ou d'être transformés par ce qu'elles proposent. C'est d'ailleurs sans doute pourquoi Gadamer a choisi le mot *Darstellung* plutôt que *Vorstellung* pour parler de la représentation dans le processus de l'art, car comme le souligne le traducteur, bien que les deux se traduisent par le mot *représentation*, le premier véhicule plutôt l'idée de « l'exhibition de ce qui est » (1960, NDT, p. 120), alors que le deuxième conserve l'idée d'une reproduction ou d'une restauration et par là, indique la conservation du modèle originel. C'est précisément parce que le caractère historique du mythe est dépassé que nous pouvons éviter plus facilement l'erreur « esthétique » propre au subjectivisme ou à l'historicisme, dénoncée par Gadamer (1960). C'est aussi ce qui permet d'entrer directement en contact avec sa fonction symbolique. « Aussi paradoxal qu'il paraisse, le mythe, ainsi démythologisé au contact de l'histoire scientifique et élevé à la dignité de symbole, est une dimension de la pensée moderne » (Ricœur, 1960, p. 13). En effet, les mythes ne racontent plus pour nous seulement ce qui est arrivé, mais quelque chose « qui est » et qui dit quelque chose de ce que nous sommes, aujourd'hui.

La forme désormais textuelle du mythe participe aussi à son autonomie : « grâce à l'écriture, le monde du texte peut faire éclater le monde de l'auteur », écrit Ricœur (1986, p. 124). L'écriture instaure une distance avec ce qui est véhiculé du passé ou du sacré, de par son affranchissement de sa référence première. Il devient ainsi désuet de rechercher les intentions de son auteur ou les significations contextuelles. C'est plutôt cette liberté qui lui confère son statut d'œuvre d'art, c'est-à-dire sa possibilité d'être lu et interprété à l'infini grâce à son second niveau de référence, qui effectue une médiation. « Sa référence, c'est sa valeur de vérité, sa prétention à atteindre la réalité » (Ricœur, 1986, p. 126). Nous retrouvons là l'effet de la redescription de la réalité, propre à la fiction et à la poésie qu'Aristote a désignée par la *mimesis*. Souvenons-nous comment, en cherchant à imiter la réalité, la tragédie la recrée et « en atteint l'essence la plus profonde » (Ricœur, 1986, p. 129). Cette « essence » du réel prend la forme d'une « proposition de monde » que l'interprète peut envisager en se projetant « selon ses possibles les plus propres » (Ricœur, 1986, p. 128), grâce à une appropriation qui embrasse plus la distance qu'elle ne la réduit. L'herméneutique permet de penser cette distance.

L'herméneutique, en tant qu'art d'interpréter, possède aussi ce potentiel de mise en œuvre et d'extraction de l'essence propre au mythe : elle permet

d'accéder à d'autres vues et d'entrer dans la compréhension. Elle joue aujourd'hui, face au potentiel de vie du mythe, le rôle de sage-femme.

L'herméneutique est précisément nécessaire parce qu'elle s'emploie à déchiffrer des significations démythisées, à comprendre *in extremis* [...] des mythes évacués de la conscience de l'homme moderne (rationalisé, idéologisé, etc.), préservés – pour combien de temps? – dans telle ou telle « réserve » (Marino, 1980, p. 169).

C'est donc grâce à l'herméneutique que nous pouvons, nous, modernes, « vivre les grandes symboliques du sacré » (Ricœur, 1960, p. 326). Comme le dit Ricœur, « c'est en interprétant que nous pouvons à nouveau entendre » (1960, p. 325). Or, c'est en se laissant bousculer, toucher et transformer par la rencontre du mythe, bref en y participant, que nous pouvons véritablement interpréter le mythe (Ricœur, 1986). C'est ainsi que son « être sacré » peut s'accomplir, précisément parce que sa structure est symbolique, de la même manière que l'œuvre (d'art) doit être jouée pour exister comme œuvre (Gadamer, 1960). L'herméneutique est en somme intrinsèque au mythe, c'est-à-dire, que son interprétation est essentielle au « faire naître » qui le caractérise. Comme l'écrit si bien Ricœur : « Il n'existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique, là où un homme rêve et délire, un autre se lève et interprète » (1960, p. 325).

La structure herméneutique du mythe

La compréhension, en tant qu'évènement et fruit de l'interprétation, est également ce qui conduit l'herméneutique à la créativité. Cette idée est soutenue par Eliade dans *L'épreuve du labyrinthe* (1978). L'existence de l'interprète se trouve augmentée et transformée par la compréhension, qui est tributaire de sa participation, de sa compréhension « par l'intérieur ». La découverte de ce qui s'y joue est tributaire du fait de « se laisser prendre au jeu ». La créativité du mythe, Eliade la relie aussi au fait « qu'elle révèle certaines valeurs qui n'étaient pas évidentes sur le plan de l'expérience immédiate » (1978, p. 148). L'herméneutique donne une vie nouvelle au mythe par l'interprétation, en le faisant parler autrement, en mettant en lumière des significations qui n'apparaissaient pas à première vue, mais qu'il véhicule.

Que l'interprétation soit non seulement fidèle au mythe, mais aussi au symbole, au texte et en même temps, créatrice de sens, là réside le grand défi de l'herméneutique qui a pour mission de rendre la lecture fertile, en faisant ressortir la richesse du texte et en renouvelant, par celle-ci, notre vie personnelle, spirituelle et culturelle. C'est cette visée de l'herméneutique, cette façon de représenter elle-même « le schéma idéal d'interprétation », qui en fait

« une activité qui reconnaît et interprète dans une modalité exemplaire un nombre considérable de significations » (Marino, 1980, p. 172). Avec Ricœur et Gadamer, l'herméneutique au 20^e siècle devient réflexion philosophique. Si elle porte sur le symbole et ses déclinaisons, c'est que le symbole « donne à penser », selon la formule de Ricœur (1960, p. 324). En fait, il donne de quoi penser, il fait jaillir le langage du « matériel » symbolique d'où émergent de nouvelles significations à cueillir (pour qui veut bien se prêter au jeu de se ressouvenir). Nous disons « ressouvenir », car « une médiation sur les symboles part du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit en quelque façon : elle veut être la pensée avec ses présuppositions » (Ricœur, 1960, p. 324). L'herméneutique est ainsi effectuation d'un « retour en arrière » en vue d'une nouvelle lumière, comme le mythe qui raconte une naissance et qui, par celle-ci, fonde quelque chose qui peut être, à son tour, éclairé par l'interprétation. C'est ainsi que l'herméneutique est potentiellement fertile et que « la créativité du mythe représente un objet herméneutique privilégié : le mythe crée des significations et en même temps contraint à les expliquer et à les déchiffrer » (Marino, 1980, p. 171).

Le mythe est un cas particulier de l'œuvre d'art parce qu'il raconte « l'histoire » des origines, ce qui, comme nous l'avons vu avec Eliade, serait lié à sa réalité sacrée : « Le mythe constitue pour lui la révélation d'une manifestation créatrice, la relation d'un événement réel, qui a eu lieu (dans l'acceptation ontologique du terme) » (Marino, 1980, p. 169). Si les mythes tirent leur potentiel métaphorique du fait qu'ils ont la structure de « reproduction » d'actions par le récit, ils sont œuvres au sens où ils véhiculent le sacré, et c'est précisément dans cette médiation qu'ils acquièrent leur « être véritable » (Gadamer, 1960, p. 135) et deviennent créateurs. Autrement dit, c'est en racontant le temps originel que les mythes se font eux-mêmes origine, comme dans le jeu où l'acteur « disparaît » au profit du personnage qu'il joue. C'est ce que Gadamer a identifié comme étant la « médiation totale » de l'œuvre (Gadamer, 1960). C'est aussi pourquoi nous commençons à comprendre le mythe comme une œuvre d'art et comme un « modèle herméneutique virtuel » (Marino, 1980, p. 171) :

Le mythe recèle une structure et une finalité herméneutique : il donne des explications, fait des révélations, des dévoilements, et – au sens large, si paradoxale que la formule puisse paraître – le mythe va jusqu'à « démystifier » : entendons par là qu'il élucide un « mystère », lève un voile, éclaire une situation obscure, un commencement, une « origine » mystérieuse (Marino, 1980, p. 169).

Marino analyse que, selon la conception d'Eliade, le mythe a « la propriété d'instituer une "exégèse" et, en même temps, d'engendrer *ab initio* l'exégèse d'une "exégèse" » (Marino, 1980, p. 169). C'est dire toute la profondeur impartie au mythe! En somme, le mythe possède un « caractère intrinsèquement herméneutique » (Marino, 1980, p. 169), c'est-à-dire que la fertilité de son assemblage des symboles à interpréter est fonction de la puissance de représentation propre à la dimension symbolique. Voilà pourquoi il convient d'aborder le récit mythique non comme un produit culturel, mais à la fois comme une trame créatrice de culture et une fenêtre sur le monde.

La fertilité de l'interprétation

Au fil des derniers paragraphes, nous avons vu émerger un aspect important du mythe : sa créativité. En effet, si l'on se place à « l'intérieur » de sa structure et qu'on regarde le phénomène mythique avec le regard « naïf » du phénoménologue, le mythe devient un arbre vivant qui a le potentiel de produire des fruits, telle la terre féconde qui produira si elle est labourée. Ce labour, cette culture, qui correspondent ici à l'herméneutique, sont précisément ce qui rend fertile un élément initialement fécond. L'étymologie nous apprend que *fertilité* provient du latin *fertilis* qui signifie « porter des récoltes, des fruits ». Ce sont donc les fruits qui sont la manifestation de la fertilité, qui témoignent de la « productivité » du travail qui a été consacré à la matière. Ainsi, nous pourrions dire que ce qui fait que l'on découvre des dimensions du sacré par le mythe est que la lecture de celui-ci aura été créatrice, car en matière d'herméneutique, c'est la richesse des résultats ou des explorations qui « valide » la démarche interprétative. Si celle-ci a non seulement recréé le sens en le restaurant et le régénérant, mais qu'elle a aussi réengagé les possibilités qui lui étaient imparties, c'est le signe que le mythe est revivifié et fait apparaître le transcendant au présent. Ainsi, que l'interprétation du mythe permette de rencontrer de nouveaux aspects de l'existence est le gage d'une démarche d'interprétation créative, fertile, comme plus largement l'est une herméneutique qui débouche sur du matériel qui génère à son tour beaucoup de significations.

La fertilité réfère à une culture, elle évoque l'idée d'une activité de l'homme. La fécondité, quant à elle, concerne le cycle vital qui assure la reproduction continue du monde organique et matériel. Il ne peut y avoir de fertilité sans un minimum de fécondité. C'est l'art qui permet à l'intelligence de produire, dit Aristote, donc de devenir fertile. L'art nécessite temps, apprentissage et transmission, il implique une connaissance profonde et authentique qui s'incarne dans une pratique. La fertilité potentialise la puissance de la fécondité qui, elle, est liée à une ouverture fondamentale, à une

qualité innée, à une disposition naturelle. Comme Gabriel Marcel (1940) le mentionne, « disponibilité et créativité sont des notions connexes » (p. 82) : il y a une réceptivité fondamentale à tout processus créatif, et celle-ci est le gage qu'une rencontre aura lieu. La fertilité se distingue ainsi de la fécondité alors que nous la découvrons liée à l'évènement de la rencontre et à l'instauration d'un dialogue qui produira potentiellement des fruits, selon les conditions mystérieuses que sont celles de la fertilité.

Dans la création artistique, tout comme dans l'herméneutique, nous trouvons le modèle de la rencontre avec un objet, un passé, un autre, une œuvre, etc. Comme nous l'avons vu avec le mythe cosmogonique, une manifestation divine, une apparition qui transcende l'humain est ce qui amorce la création. Un monde naît parce qu'il est bousculé par la manifestation d'un autre, étranger (ou même du « Tout Autre », en référence au divin). Rollo May, dans son essai *The courage to create* (1975), précise justement qu'une rencontre avec un étranger est toujours impliquée dans la création. Or, pour que la rencontre devienne fertile, pour que la manifestation du divin engendre un cosmos, un dialogue doit se déployer et devenir une danse à deux. La fertilité a donc toujours comme terrain le tissu de la coexistence, l'intersubjectivité. Il en va de même avec la fertilité de l'interprétation. C'est le dialogue qui est instauré avec l'œuvre qui rend possible la création de sens.

La fertilité symbolique

Sous la bannière de la fertilité, nous découvrons donc un processus qui aboutit en natalité, en l'apparition dans le monde de quelque chose d'essentiellement nouveau, issu d'une rencontre. Dans le cas de l'œuvre, la nouveauté est précisément le fruit de l'extraction de l'essence, effectuée par la médiation (Gadamer, 1960), qui se trouve au cœur même du dialogue, le dialogue portant sur quelque chose qui se trouvera transformé à la suite de sa remise en mouvement. Si nous suivons nos découvertes sur la valeur existentielle du mythe grec fondateur, le mystère de la fertilité de ce dialogue, tel qu'il se déploie dans l'herméneutique et plus largement dans toute rencontre avec une œuvre, serait contenu dans le mythe grec de la fertilité, *l'Hymne homérique à Déméter*, qui en raconte « l'origine ». N'ayant pas l'espace ici pour présenter nos interprétations détaillées, nous souhaitons quand même faire mention d'un aspect fondateur de la fertilité – qui peut nous permettre d'apprécier autrement la pertinence et le caractère heuristique des mythes.

Lors de la lecture du mythe fondateur de la fertilité, nous voyons que celle-ci apparaît au terme d'un parcours qui implique le drame d'une perte, symbolisée par l'enlèvement de Perséphone, la fille de Déméter, qui va aux enfers, d'où elle reviendra plus tard, sous une nouvelle identité³. Nous avons

associé Perséphone au symbole, alors qu'elle devient « reine de l'Invisible » et règne sur le monde des morts. La tradition d'interprétation du mythe voit en Perséphone la figure de la graine qui doit séjourner sous terre pour un temps, avant de renaître sous la forme d'une nouvelle plante, comme l'indique la parabole : « si le grain de blé tombé en terre ne meurt pas, il demeure seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits ». C'est donc dire, en quelque sorte, que l'entrée en culture implique la mort et son corollaire pour les vivants : le deuil. L'institution du signe ou la naissance du symbole se présente comme une solution et une issue heureuse au terme de la quête douloureuse d'un passé révolu. Nous pouvons ainsi associer cette interprétation au « mythe de l'éternel retour », dont nous avons parlé plus haut et qui exprime la fascination de l'homme religieux pour l'origine perdue, pour le temps mythique de l'indivision. Pensons à ce que nous avons évoqué comme « paradis perdu », ce qui correspond au domaine du sacré qu'a décrit Eliade et qui se trouve sans cesse « recréé » dans le mythe, sous forme symbolique. Le mythique a perdu sa forme originelle. Désormais, ce n'est qu'à partir d'une pensée altérée par l'avènement du *logos* que nous pouvons aborder cette « totalité harmonieuse » qu'est la plénitude originelle; c'est parce qu'il y a eu « mort » et séparation que la fonction symbolique du mythe est féconde et potentiellement fertile. La naissance du psychique est aussi le fruit de cette division, car c'est en lui, comme nous le verrons, que les manifestations cosmiques du sacré sont venues trouver refuge et ont trouvé résonance. Avant de boucler notre exploration de la grande question de la fertilité de l'interprétation du mythe, nous aimerions explorer les liens entre le cosmos et la psyché et proposer des éléments de réponse à la question de la pertinence du mythe pour le chercheur en psychologie. Pour ce faire, nous effectuons un retour à sa fonction symbolique et aux différentes dimensions dans lesquelles elle s'exprime.

Muthos et psychè

Les trois dimensions du symbole

Afin d'apprécier autrement l'épaisseur de l'énigme de la fonction symbolique des mythes, penchons-nous un peu sur l'étendue du champ d'émergence des symboles, tel que Ricoeur en a mesuré l'ampleur et détaillé les formes dans *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal* (1960). Trois domaines d'apparition y sont identifiés et abordés comme différents niveaux d'analyse essentiels à la démarche réflexive d'interprétation. Le symbole peut être soit cosmique, onirique ou poétique dans son expression, bien que l'on puisse aussi dire qu'il est tout cela à la fois, puisqu'il se manifesterait sur chacun de ces différents plans, où il prendrait une forme correspondant à une « matière » unique. Ainsi, dans son aspect cosmique, le symbole renvoie aux premières

manifestations du sacré, qui étaient des éléments naturels comme l'eau ou la lune, ou encore des « choses » comme la pierre ou l'arbre. Le symbole cosmique est surdéterminé, en lui se condense une infinité de significations. Par exemple, la lune est la première figure servant à marquer le temps, mais elle est en même temps celle qui révèle l'« éternel retour » : « La Lune est le premier mort, mais aussi le premier mort qui ressuscite » (Eliade, 1969, p. 104). Ricœur nous met ainsi en garde contre l'éventuelle propension à aborder ces symboles cosmiques à titre de signification primaires, c'est-à-dire par rapport à des formes plus élaborées de la conscience de soi. En fait, c'est à partir de ce fond cosmique, issu des hiérophanies, qu'émergent les autres modalités du symbolisme : le psychique et la poétique, polarités de la vie intime de l'homme. Bachelard le dit bien : « L'immense nature explique la nature profonde de l'homme, et, corrélativement, les rêves de l'homme se "projetent" invinciblement sur les grands phénomènes de l'Univers » (Bachelard dans Diel, 1966, p. 8).

L'onirique comme mythologie intime et expression du psychique

Psuché en grec veut dire « âme » et correspondait originellement à l'âme immortelle du défunt. Ainsi, selon son sens originel, le psychique correspondrait à une catégorie de phénomènes très définis qui expriment le domaine de l'invisible, parmi lesquels nous trouvons « des réalités comme l'image du rêve, l'ombre, l'apparition surnaturelle » (Vernant, 1985, p. 255). Cet invisible aurait trouvé sa voie d'expression dans le langage cosmique, comme nous l'expérimentons dans l'onirique. C'est entre autres par les images du rêve que sont transformés les symboles cosmiques en symboles psychiques, qu'ils deviennent, au fil de leur réorganisation en récit, une sorte de mythologie intime. C'est, selon Ricœur (1960), ce passage qui permet de comprendre que les symboles cosmiques peuvent résonner jusque dans la conscience réflexive. La vie onirique est associée au psychique et celle-ci communique avec le monde cosmique, plutôt qu'elle s'y oppose : « Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la même expressivité; je m'exprime en exprimant le monde; j'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde », écrit Ricœur (1960, p. 20). Que ce soit par des connexions souterraines (psychiques) ou imaginatives (célestes), le transcendant se révèle ainsi accessible par le symbole qui se présente sous forme d'images : « manifester le "sacré" sur le "cosmos" et le manifester dans la "psyché", c'est la même chose » (Ricœur, 1960, pp. 19-20, l'italique est de l'auteur). C'est une façon de dire – avec la phénoménologie – que l'homme ne se rencontre lui-même que par le détour du monde. La beauté et la pertinence de la mythologie tiennent dans cette possibilité de mettre en forme et d'offrir un matériel fécond au drame de la connaissance de soi. Citons à nouveau Bachelard sur le symbolisme dans la mythologie grecque :

Comme le dit Paul Diel : « les mythes parlent de la destinée humaine sous son aspect essentiel, destinée consécutive au fonctionnement sain ou malsain (évolutif ou involutif) du psychisme ». Le héros lui-même et son combat représentent l'humanité entière dans son histoire et dans son élan évolutif. Le combat du héros est moins un combat historique qu'un combat psychologique (Bachelard, cité dans Diel, 1966, p. 12).

Là réside, en somme l'originalité et l'unicité de l'étude du mythe pour le psychologue phénoménologue qui cherche à comprendre la manière d'être de l'homme dans le monde.

Origine et destinée

Comme le dit Jager (2010), poser une question psychologique implique toujours d'interroger la naissance d'un cosmos. Comme avec le mythe, dans le domaine du psychique, si nous recherchons le sens, nous sommes constamment amenés à effectuer un retour à l'origine, là où naissent les symboles et les situations actuelles, ou encore, dans le cas de maladie, à faire la genèse des symptômes. Ceci afin de mieux rencontrer leur « essence créatrice » et le « moteur » de leur action dans le présent. Or ce retour en arrière, pour le dire avec les mots de Ricœur (1960), n'est pas sans visée téléologique :

La replongée dans notre archaïsme est sans doute le moyen détourné par lequel nous nous immergeons dans l'archaïsme de l'humanité et cette « double » régression est à son tour la voie possible d'une découverte, d'une prospection, d'une prophétie de nous-mêmes (p. 20).

Sur le plan psychique comme sur le plan mythique, la « mise en œuvre » du passé implique un travail de souvenir et de représentation qui est précisément, aussi, éclosion et projection vers l'avenir. N'est-ce pas là une formulation qui s'appliquerait bien à la psychothérapie, plus particulièrement à la psychanalyse? Sans entrer dans cette grande question du travail psychique, nous pouvons quand même constater qu'au-delà d'une opposition entre l'interprétation du symbole comme étant lié à l'infantile (ce qui est relié à l'archéologie du sujet), et une interprétation selon laquelle on y discernerait « l'anticipation de nos possibilités d'évolution et de maturation » (Ricœur, 1960, p. 20), il est possible d'entrevoir que « la “régression” est la voie détournée de la “progression” et de l'exploration de nos potentialités » (Ricœur, 1960, p. 20). Autrement dit, le retour aux origines auquel invite le mythe, comme la psychanalyse, serait possiblement le garant d'une herméneutique fertile, qui intègre le passé et ses deuils et embrasse le potentiel de créativité de ceux-ci. N'est-ce pas, avec le problème de la « stérilité », ces

difficultés dans le mode de liaison, ces anicroches dans l'histoire relationnelle, que la psychanalyse a interrogé? Et avec eux, à mot couvert, la fertilité?

Poétique et créativité du mythe

La troisième forme d'expression du symbole, l'imagination poétique, ajoute un aspect de liberté à l'expressivité. Ainsi, selon Ricœur (1960), « le symbole poétique nous montre l'expressivité à l'état naissant » (p. 21). C'est par la poésie que se trouvent potentiellement transcendées les deux premières dimensions du symbole qui mettraient davantage l'accent sur le pouvoir de rendre présent l'absent. Par le verbe poétique, le langage, les images s'affranchissent de leurs origines. Nous retrouvons ici ce que nous avons exploré plus tôt comme étant la médiation totale de l'œuvre d'art, concept qui nous a permis de comprendre le caractère naissant des symboles et des mythologèmes propres au mythe. La poésie représente la destinée du langage, son ultime accomplissement, c'est dans cette modalité du dire que la symbolisation, délestée de l'archaïque, trouve sa plus grande pureté, celle de l'imagination. Comme Bachelard (1957) l'indique, « dans sa nouveauté, dans son activité, l'image poétique a un être propre, un dynamisme propre. Elle relève d'une ontologie directe » (p. 2). Autrement dit, nous n'avons pas à fouiller son passé ou à creuser pour déterrer ses racines, le symbole poétique est lui-même création, il est nouveauté pour la conscience imaginante qui « se trouve être, très simplement mais très purement, une origine » (Bachelard, 1957, p. 8). En ce sens, nous pouvons dire que, par la poésie, la cosmogonie est reprise à petite échelle sur le plan symbolique : « le symbole poétique met le langage en état d'émergence » (Ricœur, 1960, p. 21). Si « le poète parle au seuil de l'être » (Bachelard, 1957, p. 2), nous pourrions ainsi dire que les mythes parlent au seuil du monde.

Ainsi, l'interprète du mythe doit-il s'ouvrir à la « résonance », en lui, de sa poésie (Bachelard, 1957), laisser germer en lui les graines des symboles qui « donnent à penser » (Ricœur, 1960, p. 326). C'est en ce sens que nous pouvons comprendre l'herméneutique comme un art, l'art de l'interprétation, qui avec doigté, par la médiation qui lui est propre, doit rendre compte de cette fertilité propre au mythe et à son langage, tout en lui étant fidèle, en respectant son altérité. « L'herméneutique ne fait autre chose que s'intégrer, pour le continuer, dans ce régime de créativité et d'interprétation continues, si spécifique au mythe » (Marino, 1980, p. 170). C'est donc dans un grand dialogue où le psychique, le poétique et le cosmique ont leur place et se font écho que s'inscrit l'interprétation du mythe. Lisons le poète qui décrit avec justesse cette vie essentiellement fertile potentialisée par l'art – ainsi que par l'herméneutique :

Tout n'est que porter à terme, puis mettre au monde. Laisser chaque impression et chaque germe de sentiment parvenir à maturité au fond de soi, dans l'obscurité, dans l'indicible, l'inconscient, l'inaccessible à l'entendement, et attendre avec une profonde humilité, une profonde patience, l'heure de l'accouchement d'une nouvelle clarté : vivre dans l'art, c'est cela et cela seul : pour comprendre aussi bien que pour créer (Rilke, 1903, p. 47).

Ces mots du poète décrivent une attitude humble par rapport à un processus sur lequel il n'y a pas de prise à avoir et qui correspond plutôt à une attitude de patience et d'ouverture face aux choses, aux œuvres, aux symboles, une attitude qui convient en somme autant au créateur qu'à l'herméneute.

Conclusion

Travailler à partir d'œuvres de culture, c'est donc non seulement engager la pensée existentielle et faire valoir qu'à l'extérieur des connaissances scientifiques il existe d'autres formes de « vérités » pertinentes pour la psychologie, mais encore se tourner vers notre tradition et en reconnaître la portée toujours vivante. C'est se réconcilier avec la philosophie grecque, par exemple, en réitérant que l'art est un mode de connaissance légitime, à la suite d'Aristote qui disait que l'art implique « une idée vraie », une idée qu'il représente et fait naître. Nous prenons ainsi le pari de croire que nous pourrions trouver dans les mythes des vérités concernant l'homme et son existence, vérités auxquelles nous n'aurions autrement pas accès, celles-ci étant hors de lui, dans le monde, dans son passé... L'homme étant opaque à lui-même, ce sera par le détour d'un récit qu'il pourra entrer dans une « nouvelle lumière » et atteindre une nouvelle compréhension de lui-même.

Parce que la question de l'être demeure fondamentale et insoluble, l'homme ne peut que remettre la question du sens à plus tard, au-delà de la mort, ou la chercher en lui, c'est-à-dire dans sa propre histoire, dans ce qu'il a déjà raconté et qu'il continue de raconter sur le monde et sur lui-même dans le monde (Hentsch, 2005, p. 37).

Nous interrogeons la mythologie parce qu'elle présente la sagesse des récits primordiaux et contient les mystères qui sous-tendent nos propres existences. Les mythes, en tant que récits calqués sur les cosmogonies, sont un matériau privilégié pour comprendre les aspects de la vie psychique de l'homme parce qu'ils en racontent l'origine et le prolongement.

Tout au long de notre parcours, la dimension créative des mythes s'est affirmée. Cette créativité prend racine dans leur dimension symbolique et

poétique. L'herméneutique est l'adjuvant qui permet d'avoir accès à ces vérités existentielles dans la mesure où l'interprétation est comprise comme un art, un art qui fertilise et qui implique apprentissage et formation. La fertilité, bien qu'elle engage le passé et la tradition, vient à nous d'abord comme mouvement ascendant : elle pointe en direction des fruits de la rencontre, de la génération de la nouveauté, de la façon dont l'homme transmet quelque chose de son existence au monde. Elle indique le potentiel créateur d'une interprétation qui s'incarne, d'un dialogue qui a entraîné une véritable rencontre. Pour ce faire, dit le philosophe, il faut assumer « le plein du langage » (Ricœur, 1960, p. 332) et entrer dans le cercle herméneutique pour mieux le dépasser, c'est-à-dire avoir l'honnêteté « d'explicitier ses présuppositions, de les énoncer comme croyance, d'élaborer la croyance en pari et de tenter de récupérer son pari en compréhension » (Ricœur, 1960, p. 332). Avec Ricœur comme modèle, nous prenons ainsi ce pari de croire que cette rencontre est possible. La compréhension et la transformation qui en résultera en seront la manifestation.

Notes

¹ Ce propos est bien nuancé par Eliade : « La “démystification” de la religion grecque et le triomphe, avec Socrate et Platon, de la philosophie rigoureuse et systématique n'ont pas aboli définitivement la pensée mythique » (1963, p. 139). En effet, soutiendra Eliade, la pensée mythique n'est pas tout à fait disparue, elle se manifesterait en des formes déguisées, transmuées et fractionnées, se ferait plus discrète.

² L'étymologie de *comprendre* peut nous permettre de saisir en quoi le fait d'être « captivé » par le récit peut signifier que nous sommes sur la voie de sa compréhension : du latin *compre(he)ndere*, « composé de *cum* “avec” et *prehendere* “prendre, saisir”, littéralement “saisir ensemble, embrasser quelque chose, entourer quelque chose” ». (<http://cnrtl.fr/etymologie/comprendre>, Centre national de ressources textuelles et lexicales, Ortolang, France.)

³ *L'Hymne homérique à Déméter* raconte la difficile épreuve qu'est pour Déméter l'enlèvement de sa fille Perséphone par Hadès, le dieu des enfers, sous les ordres de Zeus, sa quête pour la retrouver et son séjour parmi les humains, leurs retrouvailles, ainsi que l'instauration des Mystères d'Éleusis, don spirituel fait aux hommes par la déesse. Pour la version intégrale, voir Rosso, 1993.

Références

- Aristote. (2004). *Éthique à Nicomaque* (R. Bodéüs, Trad.). Paris : Flammarion.
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Diel, P. (1966). *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Paris : Éditions Payot.
- Eliade, M. (1957a). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. (1957b). *Mythes, rêves et mystères*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard.
- Eliade, M. (1978). *L'épreuve du labyrinthe*. Paris : Belfond.
- Gadamer, H. (1960). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Hentsch, T. (2005). *Raconter et mourir*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Jager, B. (2010). Towards a psychology of homo habitans : a reflection on cosmos and universe. *Les Collectifs du Cirp, 1*, 175-190.
- Kerényi, Ch. (1941). De l'origine et du fondement de la mythologie. Dans Ch. Kerényi, & C.-G. Jung (Éds), *Introduction à l'essence de la mythologie* (pp. 11-41). Paris : Éditions Payot & Rivages.
- Marcel, G. (1940). *Essai de philosophie concrète*. Paris : Gallimard.
- Marino, A. (1980). *L'herméneutique de Mircea Eliade*. Paris : Gallimard.
- May, R. (1975). *The courage to create*. New York, NY : Norton.
- Ricœur, P. (1960). *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris : Aubier.
- Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris : Seuil.
- Rilke, R. M. (1903). *Lettres à un jeune poète et autres lettres*. Paris : Seuil.
- Rosso, F. (1993). *Des héros et des dieux. Hymnes*. Paris : Arléa.
- Vernant, J.-P. (1985). *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*. Paris : Éditions Hachette.

Sophie Bertrand est bachelière en psychologie et étudiante au doctorat en psychologie à l'Université du Québec à Montréal depuis 2008. Elle y étudie la perspective existentielle en psychologie. Elle s'intéresse plus particulièrement à l'herméneutique, à la phénoménologie et à la psychanalyse. Sa thèse, actuellement en préparation, est réalisée sous la direction de Christian Thiboutot, Ph.D., professeur dans la section humaniste du département de psychologie de l'UQAM. À partir d'une interprétation de l'hymne homérique à Déméter, elle a pour visée d'explicitier la question de la fertilité en psychothérapie, la fertilité dans la transmission ainsi que dans la création artistique. L'auteur pratique la psychothérapie auprès d'adultes et d'adolescents dans une clinique privée depuis 2014.

Regard croisé sur l'interprétation en danse contemporaine et l'interprétation en recherche qualitative

Johanna Bienaise, Ph. D.

Université du Québec à Montréal

Résumé

Cet article présente une réflexion croisée sur le processus d'interprétation en danse contemporaine et celui de l'interprétation en recherche qualitative. L'auteure partage sa double expérience de danseuse contemporaine et de praticienne-chercheuse dans un projet doctoral. L'interprétation, dans les deux cas, sera abordée comme un processus d'adaptation de soi au monde et du monde à soi, se dépliant en trois phases : la rencontre, le déséquilibre créateur et, enfin, la quête d'autonomie. Les défis et les enjeux adaptatifs vécus par le danseur en processus d'interprétation d'une œuvre chorégraphique entreront alors en résonance avec les défis et les enjeux adaptatifs vécus par le chercheur dans son processus d'interprétation des données.

Mots clés

INTERPRÉTATION, DANSE CONTEMPORAINE, RECHERCHE QUALITATIVE, ADAPTATION, RENCONTRE, DÉSÉQUILIBRE CRÉATEUR, AUTONOMIE

Introduction

Je suis interprète en danse contemporaine. Je danse des œuvres chorégraphiques devant public, dans un espace de représentation choisi. Ma présence dans cet espace donne à voir mon interprétation d'un univers créatif

Note de l'auteure : Les réflexions méthodologiques contenues dans cet article sont issues du projet doctoral *Défis et enjeux de l'adaptation à différents projets chorégraphiques et mise en jeu de la relation à la gravité dans la pratique de l'interprète en danse contemporaine*. Cette recherche a été soutenue par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds de recherche du Québec – Société et culture (FRQSC). Si les propos avancés ici ont été élaborés dans un processus individuel de réflexion à posteriori de la thèse, je reconnais qu'ils émergent d'un travail collectif réalisé avec mes directrices de recherche. Aussi, je remercie vivement Nicole Harbonnier et Sylvie Fortin, professeures au Département de danse de l'UQAM, qui m'ont accompagnée tout au long de mon parcours doctoral.

RECHERCHES QUALITATIVES – Vol. 35(2), pp. 101-122.
LES VISAGES DE L'INTERPRÉTATION EN RECHERCHE QUALITATIVE
ISSN 1715-8702 - <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/revue/>
© 2016 Association pour la recherche qualitative

que j'ai appréhendé lors d'un processus de création en studio. À travers ce parcours, je rencontre l'univers d'un chorégraphe et de collaborateurs variés, leur pensée, leur imaginaire, et tente de m'y adapter, c'est-à-dire de trouver une adéquation possible entre mon propre mode de regard sur le monde et celui qui m'est proposé. Cette adaptation interroge sans cesse mon rapport à moi-même, mon système de valeurs et de représentations qui forgent ma corporéité, pour accéder à de nouvelles possibilités de gestes et de postures. Cette adaptation apparaît dès lors comme un acte doublement créatif, car si elle me conduit à ouvrir le champ des possibles de mon propre devenir, elle me conduit également à agir sur l'œuvre. Comme interprète, qui reconnaît son apport créatif dans l'œuvre, j'assume ma subjectivité tout en souhaitant toujours rester fidèle à l'expérience vécue en studio et à ma compréhension du projet du chorégraphe. Mon interprétation est donc toujours vécue comme un aller-retour permanent entre l'environnement dans lequel je m'inscris et mon propre point de vue qui est en perpétuelle évolution et transformation.

Parallèlement, comme praticienne-chercheuse en danse, je m'inscris dans un paradigme de recherche qualitative. Ma recherche doctorale¹ (Bienaise, 2015), qui portait justement sur les défis et les enjeux de mon adaptation comme interprète en danse à différents projets chorégraphiques, a été conduite selon une méthodologie heuristique. J'ai plongé, comme praticienne-chercheuse, au cœur de mon expérience du phénomène étudié, souhaitant mieux saisir les fondements mêmes de ma pratique artistique. Pour ce faire, j'ai réalisé un projet de recherche-création dans lequel j'ai traversé trois processus de création en solo avec trois chorégraphes différents. Ma collecte de données a pris diverses formes, directement inspirées des méthodes de collecte ethnographique et autoethnographique : journal de bord, entrevues personnelles et avec les chorégraphes, captation vidéo des répétitions et des représentations. Si les trois processus de création se sont échelonnés sur une durée de six mois, le processus d'analyse des données a, quant à lui, nécessité une période de plus d'un an. L'interprétation des données m'a alors semblé revêtir des similarités avec mon processus d'interprétation d'une œuvre, les deux m'apparaissant être des expériences intenses, pour l'artiste comme pour le praticien-chercheur, de mise en mouvement de soi, un processus d'adaptation compris comme un échange permanent entre soi et le monde.

Cet article sera, pour moi, l'occasion de regarder l'interprétation en recherche qualitative du point de vue de mon expérience vécue comme praticienne-chercheuse dans mon projet doctoral et de la mettre en dialogue avec mon expérience d'interprétation en danse. Tout comme dans ma thèse, dans laquelle j'ai soulevé l'importance du phénomène d'adaptation dans l'interprétation en danse, j'examinerai l'aspect adaptatif de ma pratique de

praticienne-chercheuse dans l'interprétation des données. Par son origine étymologique, le mot *adaptation*, du latin *adaptare*, qui signifie « ajuster à » et se rattache à la famille étymologique de *copula* (« lien, chaîne, union »), nous renvoie à l'idée de mise en lien entre une chose et une autre. Or n'est-ce pas justement cette capacité de faire des liens qui est au cœur de la pratique d'interprétation en danse comme en recherche, liens permettant ensuite de créer du sens? Ce regard sur l'adaptation me conduira à observer les similarités dans mon parcours d'interprétation de danseuse et de praticienne-chercheuse à travers trois phases : la rencontre, le déséquilibre créateur et la quête d'autonomie. Dans ce processus adaptatif, en danse comme en recherche, nous verrons comment j'ai rencontré des défis techniques ou méthodologiques, ainsi que des défis relationnels, dans la rencontre avec l'autre et avec moi-même. Mais nous envisagerons également la façon dont ces défis ont pu me conduire vers des enjeux psychologiques et créatifs qui me permettaient de trouver pour moi le sens de la création d'un côté et le sens des données de l'autre, laissant alors émerger la matière de l'œuvre ou celle d'une pensée renouvelée.

Mise en contexte

L'approche méthodologique heuristique, que j'ai utilisée dans mon projet doctoral, est décrite par Gosselin « comme une méthodologie de recherche à caractère phénoménologique ayant pour objet l'intensité de l'expérience d'un phénomène telle qu'un chercheur l'a vécue » (2009). La recherche heuristique engage le chercheur dans son étude, cette immersion permettant une démarche intime au regard du processus de découverte du phénomène étudié, ce que Moustakas met en relief : « Une recherche heuristique implique quête d'identité, dialogue intérieur et découverte de soi »² [traduction libre] (2001, p. 263). Dans ce contexte, l'interprétation des résultats de recherche relève d'une grande complexité, puisqu'elle se base sur l'expérience personnelle du chercheur et demande, comme le précise Craig (1978), de « demeurer authentique devant la richesse et l'intégrité de sa personne, de celle des autres et de l'expérience elle-même telle que vécue, ou révélée, dans les documents qu'il a réunis » (p. 43). Il va s'en dire que dans le paradigme postpositiviste dans lequel je m'inscris, le chercheur reconnaît sa subjectivité ou, comme le souligne Fortin : « Le chercheur produit l'objet de recherche »³ (2005, p. 4). Il s'agit cependant pour lui de toujours spécifier son point de vue et sa perspective d'observation du phénomène, comme le souligne Van der Maren (1995).

Au cours de ma recherche, j'ai en effet été en permanence dans cette dialogique implication/distanciation, dans un aller-retour constant entre les pôles expérimentiels et conceptuels. Cependant, j'ai pu remarquer que lorsque

j'arrivais à l'étape de mon interprétation de l'œuvre devant public, je devais me détacher de ma posture de chercheuse pour vivre totalement ma présence dans l'action. Et, de la même façon, je me suis rendu compte que pour entrer dans le processus d'interprétation des données, j'avais dû prendre un recul par rapport aux résultats, laissant presque six mois entre le projet de création et l'analyse approfondie des données. La situation était délicate, car j'examinais des données que je connaissais « par corps » et en même temps j'avais de plus en plus l'impression de les regarder comme si elles provenaient de l'expérience de quelqu'un d'autre. Je ressentais alors cette situation dans toute sa contradiction, comme le précise Kohn : « Engager une recherche à partir de et à propos de sa propre sphère d'action constitue une situation paradoxale : c'est en examinant de près cette pratique que les acteurs prennent de la distance par rapport à elle » (1986, p. 818). Cependant, si cette mise à distance semblait bien présente, je reconnaissais l'importance de mon expertise d'artiste-praticienne qui me permettait d'appréhender les données avec un point de vue approfondi et averti. C'est ce que Flora (2013) démontre également :

[U]ne distance qui serait trop grande placerait le chercheur dans la posture d'un tiers, ne lui permettant pas de pénétrer le texte dans toutes ses dimensions visibles et invisibles qui ne peuvent jaillir qu'à la lumière d'un référentiel lié à l'expérience et à sa sensibilité théorique. Il faut une certaine vigilance envers le statut de l'émergence. En effet, que serait une donnée émergente qui n'aurait d'existence que par la seule ignorance du chercheur par rapport au sujet traité. Ce détail épistémologique renvoie donc à la nécessité pour le praticien chercheur d'adopter une posture d'implication, synonyme d'expertise, qui lui permet de mettre en mouvement les données pures en les habitant sans les déformer (p. 176).

L'expression *habiter les données*, utilisée par Flora, fait écho à mon désir de développer une pensée « incarnée » sur la pratique de l'interprétation en danse. Dans ce sens, mon positionnement épistémologique s'appuie sur celui sous-tendant la théorisation-en-action (TA) telle que développée par Masciotra (1998), chercheur et consultant en éducation proposant une théorie de la connaissance pour le praticien-chercheur qui souhaite étudier son expérience afin de développer le savoir dans son domaine. Élaborée dans les années 1980 par Schön (1994), à qui l'on doit un important travail sur le praticien réflexif, la TA est également largement nourrie du concept de l'énaction, définie par Varela, Thompson et Rosch (1993) comme le point de vue selon lequel « la cognition, loin d'être la représentation d'un monde prédonné, est l'avènement conjoint d'un monde et d'un esprit à partir de

l'histoire des diverses actions qu'accomplit un être dans le monde » (p. 35). Masciotra précise que la TA est ontogénétique et qu'elle s'appuie sur la conception d'un savoir incarné qui contribue à la construction de la personne. Il fait également valoir que, dans cette perspective, « les ressources dites internes telles la connaissance, la compétence ou l'intelligence et bien d'autres choses (attitudes, émotions, etc.) se comprennent dans l'action d'une personne et de la situation dans laquelle elle se trouve » (Masciotra, 2007, p. 1).

Dans le cas de ma recherche-crédation, il est certain que le travail d'interprétation en danse relevait de l'agir. En effet, le danseur agit, réagit et interagit en permanence, et en situation. Je suis également d'avis que si le danseur possède un savoir, ce savoir est incarné dans l'ensemble de sa personne et toujours réactualisé par sa présence dans l'action, dans une situation donnée. En ce sens, il est également important de reconnaître que cette connaissance du danseur n'est pas figée. Elle est, au contraire, constamment en évolution. De la même façon, en tant que praticienne-chercheuse, je suis également toujours en action et en situation. Je saisis le monde par ma présence à travers lui. Dans mon processus d'interprétation des données, c'est en action dans l'action d'écrire, qui met en jeu ma posture et mon système sensoriel, que les mots se dévoilent et m'offrent un espace de découverte riche et novateur. Je suis ainsi en accord avec Paillé et Muchielli (2012) qui précisent qu'« un interprète est une personne *en action* » (p. 109), à quoi je rajouterais, une personne « en mouvement », c'est-à-dire dans un processus d'évolution constante.

Cette vision développementaliste, qui fait partie également des fondements de la TA, proposerait de concevoir l'évolution de l'interprète dans une relation permanente avec son environnement. En danse, comme en recherche, je reconnais que l'interprète est toujours à la fois situant et situé ou, pour reprendre les termes de Masciotra (1998), « contextuant » et « contextué ». De la même façon, Varela, Thompson et Rosch (1993) évoquent la philosophie merleau-pontienne, laquelle conçoit que l'organisme donne forme à son environnement et qu'il est en même temps façonné par lui. Dans cette perspective, il paraît important, pour une recherche sur l'interprétation en danse, de prendre en considération l'état du danseur, son positionnement dans l'espace, sa présence à l'action et sa manière d'agir sur ce qui l'entoure, mais aussi comment les différents éléments de son environnement peuvent en retour influencer son processus de création et sa performance. Le danseur porte les expériences qu'il fait comme artiste dans les autres sphères de sa vie, son évolution et son développement personnel étant étroitement liés à sa pratique professionnelle, et vice versa. De la même façon, comme praticienne-chercheuse en recherche qualitative, je reconnais que ma présence dans le

processus de recherche est la source des résultats obtenus, tout comme les observations faites sur le terrain me transforment et changent mon regard et mon action. Dans cette dialogique soi/environnement, les processus d'interprétation que j'ai pu vivre en danse et en recherche se sont révélés à moi comme de véritables processus d'adaptation, c'est-à-dire un dialogue constant entre ce que je percevais d'une situation (ou d'un ensemble textuel) et ma manière de l'appréhender pour lui trouver du sens et agir à travers elle.

Adaptation et interprétation

L'adaptation est un concept large. Il recouvre tout d'abord le domaine de la biologie, dont il est issu, posant la question du développement ontologique des individus dans un certain contexte et celle du développement phylogénétique des espèces, c'est-à-dire de leur évolution à travers le temps (Darwin, 1973; Lamarck, 1994). L'adaptation est une question centrale dans toutes les recherches scientifiques qui, s'intéressant au développement des organismes vivants, proposent une réflexion philosophique, voire métaphysique, sur le développement de la vie, de ses origines à sa finalité. Par ailleurs, au courant du 20^e siècle, la question de l'adaptation apparaît au cœur des théories portant sur l'auto-organisation des systèmes vivants qui se développent avec la physique, puis la cybernétique, jusqu'à devenir une problématique essentielle du champ de la systémique et des théories de la complexité (Atlan, 1979; LeMoigne, 1984; Morin, 2008). L'auto-organisation, comprise comme la capacité d'un système à s'organiser de manière autonome vis-à-vis des perturbations imposées par son milieu, invite ainsi à penser l'adaptation comme un processus d'émergence de nouvelles propriétés d'un système à partir de la réorganisation de ses différents éléments entre eux. Enfin, en psychologie, l'adaptation pose la question des enjeux identitaires de l'individu dans son environnement, tout en ouvrant sur la question de l'apprentissage et de l'acquisition de nouvelles connaissances adaptées à un nouveau contexte. Entre assimilation et accommodation, pour reprendre les notions développées par le psychologue et biologiste Piaget (1967), l'adaptation constitue un processus d'équilibration permanent entre ce que l'individu est et connaît et ce que son environnement lui propose ou lui impose.

Si les théories de Piaget ne datent pas d'hier, elles me semblent encore pertinentes pour notre thématique puisqu'elles interrogent le développement de la connaissance de l'individu. Pour ce biologiste et psychologue suisse, la connaissance se construit en permanence, d'une expérience à une autre, et passe par une interaction constante entre soi et le monde :

l'intelligence (et donc l'action de connaître) ne débute ainsi pas par la connaissance du moi, ni par celle des choses comme telles,

mais par celle de leur interaction; c'est en s'orientant simultanément vers les deux pôles de cette interaction qu'elle organise le monde en s'organisant elle-même (Piaget, 1967, p. 311).

L'adaptation serait ainsi constituée de deux phénomènes : l'assimilation et l'accommodation. Dans le processus d'assimilation, l'individu met en place des processus de comparaison, d'application et de différenciation entre ce qu'il connaît déjà et l'expérience nouvelle que lui fait vivre son environnement. L'accommodation, de son côté, apporte les modifications nécessaires à l'organisation de l'individu, s'il y a lieu, à de nouvelles nécessités du milieu. L'accommodation est inséparable de l'assimilation, l'accommodation survenant toujours à partir d'une assimilation préalable. Dans une relation individu/environnement, l'assimilation sera donc perçue comme une adaptation de l'environnement à soi, les éléments du milieu étant « incorporés par l'ensemble structuré qui les transforme en lui-même pour répondre aux pressions de l'environnement » (Taché, 2003, p. 119). L'accommodation, quant à elle, sera perçue comme une adaptation *de* soi au contexte, traduisant une « modification interne du sujet observant pour s'adapter à l'objet observé » (LeMoigne, 1984, p. 213).

En danse comme en recherche, si j'ai abordé des terrains d'investigation, c'était toujours avec un regard et des expériences déjà constitués, avec une perspective sur le monde construite par un passé qui m'accompagnait. Je reconnais ainsi ce premier temps de l'assimilation qui me poussait à comparer ce que je percevais avec ce que je connaissais déjà. Cependant, les situations vécues en processus de création ou en recherche m'ont amenée sur des territoires inconnus. Si j'ai essayé de les aborder en premier lieu à la lumière de mes connaissances et d'expériences préalables, leur contexte particulier m'a poussée à développer de nouvelles manières d'agir et de penser pour comprendre ces nouvelles situations dans lesquelles j'étais investie. J'entrais alors dans un processus d'accommodation qui me poussait à me transformer pour agir, mais aussi pour comprendre ce nouveau contexte que je devais interpréter. Dans ce double processus d'assimilation/accommodation, Piaget parle alors d'une dynamique permanente d'« équilibration » qui permet à l'organisme de pouvoir conserver les acquisitions passées tout en en développant de nouvelles, permettant une expansion de la connaissance.

Cette période d'équilibration n'est toutefois pas toujours évidente pour l'individu qui la traverse. En raison de ses expériences, l'individu construit un système de représentation, des valeurs et des façons d'agir en fonction de ses différents réseaux d'activités, intériorisant certaines conduites, acquérant de

nouvelles habitudes cohérentes face aux différentes relations mises en place. Cependant, si cet ancrage pluriel de son expérience permet à l'individu d'agir et de penser dans un certain contexte, dans d'autres il peut également devenir source de déséquilibre, notamment quand une nouvelle situation apparaît contradictoire avec l'ancien système de représentation. L'individu peut alors vivre une période de conflit, avec lui-même ou avec les autres, ne sachant plus comment agir. Il se trouve confronté à ce que le psychologue français Pierre Tap, professeur émérite de l'Université Toulouse Le Mirail, nomme la « déprise conflictuelle » et qu'il décrit ainsi avec sa collègue Sylvie Esparbès-Pistre : « le sujet vit des conflits, est l'objet de déséquilibres, se trouve en position de désancrage, de déracinement, et de crise. Les comportements habituels devenus inappropriés doivent céder la place à d'autres permettant le dépassement de la crise » (Tap & Esparbès-Pistre, 2001, p. 134). Dans la crise, il y a donc perte de repères, remise en question des habitudes, ce qui provoque de grands moments de fragilité chez l'individu.

Dans le contexte des processus de création auxquels j'ai participé comme danseuse, j'ai souvent vécu cette phase de déséquilibre, reconnaissant des périodes de crise, me sentant inadéquate par rapport aux situations traversées, vivant des remises en question profondes sur mes capacités gestuelles, mes capacités à saisir les demandes d'un chorégraphe, mes modes de fonctionnement en studio. Au cours de l'analyse des données de ma thèse, et surtout de l'étape de leur interprétation, j'ai vécu également de nombreux moments de doutes, d'errance, ne voyant pas comment envisager le sens des mots qui me confrontaient parfois dans ma manière de concevoir la création chorégraphique. La mise en relation de mon contexte de référence et de mes données me faisait également explorer des terrains inconnus qui m'amenaient à m'interroger sur le sens réel de l'expérience vécue lors de la collecte de données. Je devais alors entrer dans de nombreuses remises en question pour éviter les impasses, devant parfois faire demi-tour pour envisager de nouveaux trajets de sens. Cette période de déséquilibre en recherche est mentionnée par plusieurs penseurs, dont Bachelard (1938), Feldman (2001), Planck (1960) et Poincaré (1908), comme le précisent Lieutaud et Ouellet :

Certains chercheurs rapportent des moments difficiles, de confrontations épistémologiques accompagnées de sensations de perte de référentiel ou de repère, de ne plus rien savoir ou ne plus rien comprendre, d'une période de « néant », de flottement inconfortable, voire d'incompétence, parfois même d'une (re)mise en question de valeurs jusque-là indiscutables (2013, p. 11).

Cependant, si l'adaptation est source de déséquilibre, voire de stress, elle apparaît également prometteuse d'une nouvelle « entreprise créatrice », pour reprendre encore les mots de Tap et Esparbès-Pistre (2001). Cette entreprise créatrice permet à l'individu d'entamer un nouveau projet après avoir objectivé les composantes de la crise vécue. Changer sa perception de la situation lui permet de réorganiser son rapport au monde en trouvant de nouvelles possibilités d'action et de pensée. Ses anciennes habitudes sont bousculées pour laisser place à de nouveaux comportements. Le processus d'adaptation devient un processus de traitement de l'information dans lequel l'individu reçoit des données de son environnement, cherche à leur donner du sens et à les comprendre pour pouvoir ensuite les trier, les organiser, les accepter, les transformer. Ce traitement de l'information passe bien évidemment par un filtre subjectif, personnel, teinté des expériences précédentes de l'individu et de ses représentations. Mais il lui permet également de s'en extraire pour créer de nouvelles représentations et de s'intégrer dans un nouveau projet, un nouvel avenir.

Cette phase d'entreprise créatrice m'est également apparue à la fois dans mon processus d'interprétation en danse et dans mon processus d'interprétation en recherche. En fin de parcours de l'un et de l'autre, après avoir surmonté les crises et les doutes, un sentiment d'ouverture et d'autonomie m'a enfin permis d'accéder aux sens des œuvres et des données, comme si un univers se dévoilait enfin à moi, dans un phénomène d'émergence de sens dans l'appropriation des objets à interpréter. Cette dernière phase se révélait à moi comme une phase éminemment créative dans laquelle je voyais apparaître de nouveaux enjeux performatifs et théoriques.

À la lumière de cette perspective sur l'adaptation, j'ai relevé trois phases dans mes processus d'interprétation comme danseuse et comme praticienne-chercheuse. La première serait une phase de « rencontre », un premier moment de prise de contact entre un univers à appréhender et moi-même. La deuxième serait une phase de « déséquilibre créateur », le contexte de création ou de recherche me demandant de renouveler mes propres systèmes de penser et d'agir. Enfin, la troisième serait une phase de « quête d'autonomie » au cours de laquelle je pouvais me positionner par rapport au sens de l'expérience vécue et au sens des objets à interpréter, sens reflétant le parcours traversé avec toutes ses embûches, mais aussi toutes ses subtilités.

À travers ces trois phases, j'ai pu théoriser, dans le cadre de ma thèse, sur les défis et les enjeux adaptatifs de mon parcours d'interprétation en danse. Par l'utilisation du terme *défi*, je désirais mettre en lumière les difficultés que je peux rencontrer comme danseuse au cours d'un processus de création,

difficultés qui nécessitent une recherche de solutions pour les dépasser. Par l'utilisation du terme *enjeu*, je voulais saisir ce qui peut émerger ou se transformer, chez moi, dans mon processus adaptatif en danse. À travers l'analyse des données, deux types de défis adaptatifs et deux types d'enjeux adaptatifs ont pu être dégagés : les défis techniques, les défis relationnels, les enjeux psychologiques et les enjeux créatifs. Dans la suite de l'article, j'exposerai comment ces défis et ces enjeux ont pu s'exprimer à travers les trois phases ci-haut mentionnées et comment je perçois aujourd'hui le possible transfert de mes résultats en danse vers une réflexion sur l'interprétation en recherche qualitative.

Trois phases de l'interprétation

La rencontre

Le point commun entre l'interprétation en recherche qualitative et l'interprétation en danse est qu'elles commencent toutes deux par une rencontre. Le danseur rencontre ses collaborateurs de création et, avec eux, un imaginaire et une manière d'appréhender le corps. Les premiers jours en studio sont des moments importants de découvertes, d'écoute, d'observations, afin de bien saisir tous les éléments sur lesquels reposera le parcours interprétatif du danseur. Ce dernier se présente également aux autres, porteur d'attentes et d'une histoire personnelle et professionnelle qui contribue à l'expression de sa corporéité. Dans ce moment de la rencontre, les premiers échanges ont lieu dans lesquels le danseur apprivoise le contexte qui l'accueille. Dans le cadre de mon parcours d'interprète en danse, l'hybridité de mon parcours de formation et de mon parcours professionnel m'a amenée à adhérer à différents modes de pensée, différentes manières de faire, qui m'ont construite et que je reconnais dans mes comportements par rapport à différentes situations. Or, dans le processus de la recherche-crédation menée au doctorat, la rencontre avec chaque chorégraphe est venue réveiller plusieurs de ces modalités de pensée et a suscité différentes réactions vis-à-vis de celles-ci. Pour m'adapter à chaque processus de création, j'ai donc tenté de comprendre la manière de travailler de chaque chorégraphe et de reconnaître ma façon d'y répondre, acceptant les valeurs sous-jacentes à ces attitudes ou y résistant. Je percevais ainsi des défis relationnels qui m'ont conduite à vivre une expérience de relation à l'autre très forte, dans une empathie kinesthésique plus ou moins bien vécue et un désir de compréhension du projet de corps recherché. Cette relation de soi à l'autre m'a naturellement orientée par la suite vers les œuvres en jeu. L'attention et l'adaptation aux différents éléments qui les constituaient (consignes de danse, relation aux objets, aux costumes, à la musique) étaient constantes. De plus, les défis relationnels ont été la source des remises en question de mes

représentations et de mes valeurs personnelles, qui ont été faites en fonction de celles perçues chez les chorégraphes et qui étaient nécessaires à la compréhension du projet en train de se faire. J'étais dans une recherche de cohérence entre les propos et l'agir des chorégraphes.

De la même façon, l'interprétation en recherche commence toujours par une rencontre, dès que le chercheur entre sur le terrain de son investigation. Car c'est bien par ce contact avec la source des données que se forgeront les premières réflexions, les premières intuitions, et surtout la teneur des informations recueillies. Tout comme en danse, je pouvais donc retrouver des défis relationnels par ma rencontre avec les personnes mises en jeu dans ma recherche et avec les auteurs de différentes disciplines qui sont venus m'éclairer, sous différents angles, à propos de mon sujet de recherche. Ces rencontres représentaient des défis puisqu'elles m'amenaient en permanence à m'interroger sur mes propres manières d'agir et de penser. J'ai ainsi croisé des perspectives théoriques variées, des pensées génératrices de réflexivité et de mise en lien avec ma problématique de recherche. Paillé et Muchielli (2012) précisent que, dans cette rencontre, le chercheur se rencontre également lui-même, précisant ainsi une des caractéristiques de la démarche herméneutique en recherche qualitative :

Une particularité du processus herméneutique est, en effet, qu'au moment d'entrer dans l'univers des corpus à analyser, nous y sommes déjà, c'est nous que nous allons retrouver d'abord. Car c'est bien d'une rencontre qu'il s'agit, et une rencontre implique l'être (ou le texte) rencontré, mais elle implique également l'être qui va rencontrer (Paillé & Muchielli, 2012, p. 105).

Dans ce moment de la rencontre, la reconnaissance des valeurs et de la pensée du chercheur semble donc essentielle pour pouvoir entrer dans une lecture incarnée de l'objet à interpréter. Comme le mentionne Gadamer,

vouloir éviter ses propres concepts dans l'interprétation n'est pas seulement impossible, mais manifestement absurde. Interpréter, c'est précisément mettre en jeu nos propres concepts préalables, afin que, pour nous, la visée du texte parvienne réellement à s'exprimer (1996, p. 419).

Nous pouvons penser que, plus le praticien-chercheur se connaîtra et sera capable de situer sa réflexivité dans son être-monde, plus l'interprétation sera pertinente et riche d'un sens approfondi et révélateur.

En danse, le « connais-toi toi-même » socratique est également un élément fondamental du travail de l'interprète en danse. Le danseur, en plus de devenir expert de ses sensations, apprend à se connaître un peu plus à chaque

processus de création, dans ses manières d'interagir et dans la reconnaissance de ses préférences gestuelles. Dans cette optique, il n'est pas étonnant de constater les liens toujours plus étroits qui se créent entre la danse et l'éducation somatique, aussi bien dans le milieu de la formation que de la création. L'éducation somatique, comprise comme le « champ disciplinaire émergeant d'un ensemble de méthodes qui ont pour objet l'apprentissage de la conscience du corps en mouvement dans l'espace » (Le Moal, 2008, p. 805), propose de développer des outils de conscience de soi et d'attention qui permettent ensuite au danseur d'ouvrir son potentiel d'action par une meilleure connaissance de lui-même. Par ailleurs, les attentes que porte le danseur en début de création sont aussi importantes à conscientiser puisqu'elles influencent sa manière d'aborder le travail effectué, car, pour reprendre les mots de Paillé et Muchielli, elles seront « fondatrices de l'interprétation à dégager » (2012, p. 106).

En danse, dans cette rencontre avec soi et les autres, se sont également dévoilés des défis techniques qui m'ont amenée à une relation à moi-même ancrée dans un travail de conscience, d'auto-réflexion, d'analyse et de jugement. Pour accéder au matériel chorégraphique, j'ai dû travailler sur la reconnaissance d'habitudes gestuelles afin d'inhiber celles qui ne correspondaient pas aux projets chorégraphiques. Mon attention s'est trouvée déplacée en permanence sur des aspects anatomiques, sur des sensations, sur des objets, sur des actions à faire, sur des consignes particulières, sur une musique, etc.

En recherche, je parlerais plutôt de défis méthodologiques. L'inhibition des habitudes vécues en danse pourrait renvoyer au phénomène de l'*epochè*, qui vise à suspendre son jugement pour observer une situation avec ouverture et disponibilité. Cependant, cette *epochè* ne peut se faire, comme nous l'avons vu précédemment, sans une connaissance et une reconnaissance préalables de ses attentes, de ses valeurs et de ses représentations. Le positionnement épistémologique devient, en ce sens, une étape importante qui nourrira le processus de collecte de données et leur interprétation. Enfin, comme chercheuse, mon attention a également été en permanence à renégocier sur les différents éléments de mon terrain de recherche et sur l'ajustement de mes outils de collecte de données au fur et à mesure que la recherche évoluait.

Les deux sens de la rencontre, soit de l'interprète à l'objet à interpréter et vice versa, renvoie précisément à la question de l'adaptation, qui interroge les enjeux permanents de l'interaction vécue entre un individu et les divers éléments de son environnement. Cette relation dynamique engage le danseur et le chercheur dans un mouvement d'évolution permanente, voire de

transformation, comme nous le précisent Paillé et Mucchielli (2012) : « C'est ainsi que ce que dit l'autre me rejoint et ouvre une compréhension nouvelle de moi ou d'un aspect de moi que, seul, je n'avais pas encore vraiment exploré, mais que l'autre éveille en moi » (p. 111); ils ajoutent que « l'interprétation ne vise pas uniquement la compréhension, elle est aussi un moteur de l'action, le ferment d'une transformation » (p. 114).

Or cette transformation est le second phénomène que je perçois à la fois dans mon travail d'interprétation comme danseuse et comme chercheuse, à travers la phase du déséquilibre créateur.

Le déséquilibre créateur

Dire qu'un processus de création chorégraphique met en mouvement le danseur pourrait apparaître une tautologie. Cependant, cette mise en mouvement a dépassé dans l'expérience des trois processus de création de ma recherche-crédation la seule sphère de la locomotion ou de l'engagement du corps dans l'espace. Cette mise en mouvement s'est en effet révélée dans toutes ses nuances et sa complexité, m'engageant techniquement, mais également affectivement, psychologiquement et créativement. De la même manière, mon processus d'interprétation des données a été un véritable chemin de découvertes qui m'a fait entrer dans des trajectoires insoupçonnées. Dans cette mise en mouvement de moi-même, mes processus d'interprétation comme artiste et comme praticienne-chercheuse ont révélé ce que j'appelle une « poétique du déséquilibre », c'est-à-dire, dans les deux cas, un espace créatif et sensible, véritable passage d'un équilibre à un autre, ouvert sur des remises en question, des bouleversements, des découvertes et des transformations. Cette double mise en mouvement de soi s'est effectuée à partir d'un retour sur moi-même, d'un « aller vers » les chorégraphes ou les données et d'une rencontre avec les œuvres ou les pensées émergentes. Pour m'adapter, j'ai dû réfléchir à chaque fois sur mes valeurs, ma conception de la danse, de la création, revoir mon image de moi-même, m'amenant dans un bousculement de moi-même.

Je comprends ces moments de déséquilibre comme des moments de contrainte, d'empêchement, posant un problème qu'il me fallait résoudre. Lors du processus de ma recherche-crédation, j'ai nommé ces moments vécus dans mon interprétation en danse comme des moments de crise. Or, d'un point de vue psychologique la crise est également perçue comme un passage vers une nouvelle organisation de soi dans un nouveau projet, comme un « moment d'évolution positive » de l'individu :

La crise est souvent associée à quelque chose qui fait peur, qui surgit et qui propage l'angoisse. Or, avec l'adaptation psychologique, on renoue avec l'idée originelle, présente déjà

chez Hippocrate, de considérer la crise comme un moment d'évolution positive [...] Le sujet est en recherche de nouvelles identifications qu'il va prendre dans ses différents systèmes d'activités, ses différentes références ou qu'il va chercher ailleurs dans de nouvelles relations, qu'il va construire dans le cadre de nouveaux projets (Taché, 2003, p. 94).

La reconnaissance de ces moments de crise m'a permis d'envisager les enjeux psychologiques de mon adaptation qui ont, certes, mis en évidence des périodes de déséquilibre, voire de crise personnelle, mais qui m'ont également conduite à une démarche de positionnement et de recherche de mon autonomie. Car, à travers ces enjeux psychologiques, il s'agissait avant tout d'arriver à une résolution des périodes de déséquilibre ou de crise, de manière à entrer dans une étape d'entreprise créatrice où l'appropriation personnelle de l'œuvre était possible. La reconnaissance de ce moment de déséquilibre comme étape possible du processus créateur a alors fait sens dans mon expérience. Ainsi, si Taché mentionne que « le moment de chaos comporte des risques psychologiques, ceux de renoncer à l'ordre familier des choses et de changer radicalement de point de vue » (2003, p. 84), les crises vécues semblaient pouvoir se rattacher également à ce que Deschamps (2002) appelle le « chaos créateur » : « L'expression *expérience du chaos* m'est apparue le syntagme le plus approprié pour évoquer l'état de désorganisation qui, sans être pathologique, survient de manière légitime au fil de la création » (p. 35). Dans une revue de littérature sur ce sujet, l'auteure démontre la récurrence, dans de nombreuses théories de l'art, du concept de crise, de déséquilibre ou de remise en question de nos habitudes perceptives comme passage obligé à la création. Pour Wallas (1926), l'incubation est une phase du travail dans laquelle l'artiste cherche une nouvelle organisation, un nouvel ordre, une solution au problème rencontré. Créer revient à résoudre des énigmes, à s'ouvrir à un nouveau sens émergent d'un univers souvent flou et brouillardieux. Deschamps cite également des auteurs comme Poincaré (1908), Gordon (1961), Koestler (1965) ou encore Valéry (1957) qui soulignent l'importance de se soustraire à l'ordre familier des choses afin d'accéder à un renouveau, à un projet novateur, inusité. Deschamps utilise les termes *ordre/désordre*, *rupture*, *état d'indécision* et *confusion* afin de faire acte de ces différentes pensées orientées vers le même constat : l'acte créateur est un processus de doute et de déséquilibre permettant de sortir de sa sphère habituelle de perception pour entrer dans une nouvelle vision et une nouvelle visée. Nous pourrions alors reprendre les mots de Deleuze et Guattari pour mieux comprendre cette traversée au-delà du connu et de l'établi :

Les hommes ne cessent pas de fabriquer une ombrelle qui les abrite, sur le dessous de laquelle ils tracent un firmament et écrivent leurs conventions, leurs opinions; mais le poète, l'artiste, pratique une fente dans l'ombrelle, il déchire même le firmament, pour faire passer un peu de chaos libre et venteux et cadrer dans une brusque lumière une vision qui apparaît à travers la fente (1991, p. 191).

Dans cette perspective, le moment de déséquilibre vécu par le danseur serait à la fois possible grâce à une ouverture sur un changement de perspective, à de nouveaux angles d'approche du geste et de l'espace. C'est une prise de risque certaine, un bousculement de soi qui comporte d'après Gordon (1961) des répercussions psychologiques, de l'insécurité, de l'inconfort, incontournables afin d'accéder à de l'inédit, de la découverte. En outre, cet état de déséquilibre est également décrit par Valéry (1957) comme un moment nébuleux, un moment d'incertitude, de flou, car au contact de l'indéfinissable. Étant dans l'inconnu de ce qui est en train d'advenir, il est en effet difficile encore de l'articuler, de le saisir entièrement. Le danseur est donc à la fois dans une tentative de compréhension du projet du chorégraphe afin de le donner à voir et à ressentir, mais ce projet est en même temps encore difficilement articulable, voire impossible à formuler.

Dans mon parcours d'interprétation des données de ma recherche doctorale, il va sans dire que ces moments de flou, de flottement, d'indécision, de brouillon ont été nombreux. Je reconnais alors les mêmes enjeux psychologiques que ceux vécus en danse, me conduisant à vivre des moments de remise en question, de crise, mais aussi d'autonomisation et de positionnement. Ces enjeux psychologiques ont ainsi été présents tout au long de mon processus d'écriture et de réécriture des résultats et de la discussion de ma thèse, au cours duquel la pensée a peu à peu émergé. Cette étape d'interprétation, que je considère avoir été la plus significative dans mon parcours de compréhension du phénomène étudié, a été ce que Paillé et Muchielli (2012) nomment « l'analyse en mode écriture » :

Ainsi, au lieu de créer des entités conceptuelles, de générer des codes ou tout autre moyen de réduction ou d'étiquetage des données, l'analyste va s'engager dans un travail d'écriture et de réécriture, sans autre moyen technique, qui va tenir lieu de reformulation, d'explicitation, d'interprétation ou de théorisation du matériau à l'étude (pp. 183-184).

C'est dans ce travail d'écriture, avec toutes les difficultés d'articulation d'une pensée encore en devenir, que je pouvais percevoir des lueurs de

découvertes et des mises en lien inattendues. Ce processus laissait entrevoir de véritables moments de « sérendipité », décrite par Bourcier et Andel (2011) comme la « capacité de découvrir, inventer, créer ou imaginer quelque chose de nouveau sans l'avoir cherché, à l'occasion d'une observation surprenante qui a été expliquée correctement » (p. 8). Se basant sur ce travail de définition de la sérendipité réalisé par Bourcier et Andel, Lieutaud et Ouellet (2013) résument les dispositions relatives à ce phénomène créatif en recherche qui s'apparentent fortement à celles nécessaires en création en art, entre autres l'acceptation « des catastrophes, du désordre, de la violence, du danger, du chaos, de l'urgence » et l'abandon de ses certitudes « en zonant et en errant dans l'entre-deux » (Lieutaud & Ouellet, 2013, p. 15). L'espace de l'entre-deux correspond bien à l'espace de *déséquilibre créateur* abordé plus haut pour décrire mon processus d'interprétation en danse. Il fait écho entièrement à mon processus d'interprétation en recherche. Un espace de perte d'équilibre, de déplacement pour accéder à un nouvel équilibre, à une nouvelle posture.

La quête d'autonomie

De la posture au positionnement, le pas est mince. Comme le mentionnent Masciotra, Morel et Roth (2008), « le sens que nous donnons à la notion de position dépasse une stricte posture corporelle. La position doit être comprise comme un réseau potentiel d'actions qui implique la maîtrise de beaucoup de possibilités d'agir à tout moment » (p. 102). Cette ouverture des possibilités d'agir (incluant l'action de penser) donne au danseur une liberté de choix grâce à laquelle il s'autonomise et peut enfin reconnaître sa contribution au sens de l'œuvre. Pour ma part, j'ai eu l'impression, et ce, tout au long de mon parcours adaptatif en danse, que plus ma relation aux chorégraphes et aux œuvres se construisait, plus j'étais capable d'aller chercher une autonomie de fonctionnement et, en même temps, que plus je pouvais devenir autonome, plus je pouvais saisir ma relation au contexte et m'y engager avec discernement. Cette autonomie s'exprimait dans ma capacité à faire des choix quant à mon interprétation de l'œuvre, dans l'action. Mon discernement, quant à lui, était possible grâce à ma connaissance du contexte dans lequel l'œuvre avait émergé. Faire des choix impliquait pour moi de voir différentes possibilités, différentes options de sens s'ouvrir à moi, et orienter mon action pour mettre de l'avant tel ou tel aspect de l'œuvre. Dans le cadre de ma recherche-création, mon adaptation comme danseuse à chaque processus de création me conduisait ainsi à un processus d'autonomisation dans ma relation aux œuvres et vis-à-vis des chorégraphes, dans une jonction équilibrée entre ce que j'avais pu recevoir et ce que j'étais prête à donner dans mon interprétation. Mon autonomie ne pouvait alors advenir que dans une relation intégrée à mon environnement, relation où je pouvais à la fois me sentir en lien avec chacun des éléments du

processus de création et me positionner par rapport à eux. Ce double sentiment d'intégration et d'autonomisation me renvoie à la pensée complexe d'Edgar Morin (2007), qui précise :

On arrive à ce que j'appelle logiquement le complexe d'autonomie-dépendance. Pour qu'un être vivant soit autonome, il faut qu'il dépende de son environnement en matière et en énergie, et aussi en connaissance et en information. Plus l'autonomie va se développer, plus des dépendances multiples vont se développer (p. 36).

La dialogique autonomie/dépendance, décrite dans cette citation, me paraît essentielle au travail de l'interprète en danse, mais également au travail de l'interprète en recherche qui entre dans une connaissance intime de ses données et du contexte qui les a vues naître, tout en développant une pensée de plus en plus autonome, capable de se positionner quant au sens du phénomène étudié. Ainsi, comme chercheuse, dans le processus d'interprétation de ma recherche doctorale, j'ai ressenti un lien intime avec mes données tout comme j'ai, par la suite, senti l'importance de me positionner, de faire des choix dans un réseau potentiel d'actions et de pensées, susceptibles de donner un éclairage nouveau sur les données recueillies au cours de ma recherche. Je sentais alors que le chemin de mon interprétation des données avait été traversé, dans une expansion de ma connaissance, pour reprendre la pensée de Piaget, et dans une prise de position me permettant d'articuler ma pensée, comme le mentionnent Masciotra, Morel et Roth (2008) :

La notion de position peut [...] aussi être comprise en termes de point de vue qui guide les activités de sa pensée, position sur un sujet qui permet d'articuler ses interventions dans un débat, perspective théorique qui articule les idées dans un écrit, position épistémologique qui oriente les choix de projets de recherche et ainsi de suite (p. 102).

L'accession à l'autonomie m'apparaît ainsi, à la lumière de mes expériences en danse et en recherche, un aboutissement souhaité et recherché d'un processus d'interprétation. Cette autonomie permet de s'approprier le sens de l'objet à interpréter et de reconnaître sa part productive dans l'élaboration d'un sens nouveau qui fait avancer la réflexion. Dans l'interprétation en danse ou en recherche, il ne s'agit pas seulement de comprendre l'objet à interpréter, mais également d'agir à travers lui. Pour reprendre les mots de Gadamer (1996), « le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours. C'est pourquoi la compréhension est une attitude non pas uniquement reproductive, mais aussi et toujours productive » (p. 318). C'est

une liberté que l'interprète trouve, au risque de déranger la proposition pour la faire sienne. Pour le chorégraphe et danseur Dominique Dupuy, l'appropriation est d'ailleurs un « détournement », ajoutant qu'« il faut peut-être des interprètes qui dérangent, qui bousculent les formes, qui ne fassent pas sagement ce qui est demandé » (1992, p. 97). Cette citation fait écho à une des sept recommandations proposées par Bourcier et Andel (2011) pour accéder au phénomène de sérendipité en recherche, soit de reconnaître qu'il est « indispensable dans certaines circonstances de refuser, résister, transgresser, oser » (p. 15). La transgression, surtout paradigmatique, apparaît alors nécessaire mais aussi hasardeuse, ce qui demande au chercheur de « lutter pour son autonomie et sa reconnaissance » comme le précisent Lieutaud et Ouellet (2013) :

Le franchissement de la frontière paradigmatique relève d'une démarche créative qui est souvent appréhendée comme risquée : ni trop ni trop peu, comment oser et quoi oser? Où et comment valoriser les résultats, qui peut valider la pertinence scientifique, lorsque le cadre épistémologique n'existe pas encore? Ces inquiétudes, très prégnantes, freinent les élans créatifs autant que les audaces. Elles expliquent cette solitude du praticien-chercheur qui, entre incertitude et pertinence, doit lutter pour son autonomie et sa reconnaissance (p. 3).

À la lumière de cette citation, entre difficultés et élans créatifs, les similitudes entre mon vécu de l'interprétation en danse et mon vécu de l'interprétation en recherche se sont révélées très significatives. Dans les deux cas, mon travail d'interprétation trouvait une résolution adaptative dans des enjeux créatifs. En danse, il s'agissait pour moi de trouver une liberté d'expression et de création dans le projet ainsi qu'un engagement personnel qui faisait sens dans mon parcours de danseuse et dans mon parcours personnel. Vis-à-vis des chorégraphes, l'enjeu était de trouver une cohérence entre la compréhension qu'ils avaient de leur projet et celle que, pour ma part, j'en avais, cette cohérence étant la condition d'une incorporation sentie et « consentie » de l'œuvre. Ces enjeux créatifs me paraissaient également l'aboutissement de mon interprétation en recherche, révélant la part créative de l'émergence de ma pensée dans une contribution constructive au sens du phénomène étudié.

Conclusion

La réflexion menée dans cet article a mis de l'avant les similitudes entre les mécanismes d'interprétation en danse et ceux propres à l'interprétation en recherche, de même que l'aspect hautement productif et créatif de ces deux

pratiques. En danse, si le danseur a longtemps été considéré au service de l'œuvre et du chorégraphe, son apport à la création de l'œuvre est de plus en plus reconnu. La danseuse québécoise Sophie Corriveau témoignait au printemps 2015 à la journaliste du journal *Le Devoir* :

Le mot « interprète-créateur », on l'entend de plus en plus [...] C'est bien que cet équilibre refasse surface. L'interprète est un auteur, il crée une œuvre parallèlement à celle du chorégraphe. C'est par son corps que le spectateur s'ouvre à son propre imaginaire (Doyon, 2015).

À la lumière de mes recherches sur l'adaptation, c'est aujourd'hui de la même façon que je reconnais ma pratique d'interprète en danse et ma pratique d'interprète en recherche qualitative : une contribution significative dans l'élaboration du sens d'une œuvre, d'un phénomène ou d'une pensée, un point de vue toujours renouvelé, offrant une perspective singulière sur une expérience vécue.

Notes

¹ Recherche menée dans le cadre du doctorat en études et pratiques des arts à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), soutenue en novembre 2014. Cette thèse a été dirigée par mesdames Sylvie Fortin et Nicole Harbonnier Topin. Elle portait sur mon processus d'adaptation à travers la création de trois soli originaux : *Waypoints*, chorégraphie de Kelly Keenan (Montréal); *Dysmorphic Delicious*, chorégraphie de George Stamos (Montréal); *Brenda*, chorégraphie d'Anne-Marie Pascoli (Grenoble).

² « *heuristic research involves self-search, self-dialogue, and self-discovery* » (Moustakas, 2001, p. 263).

³ « *The researcher produces what is being researched* » (Fortin, 2005, p. 4).

Références

- Atlan, H. (1979). *Entre le cristal et la fumée*. Paris : Seuil.
- Bachelard, G. (1938). *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : J. Vrin.
- Bienaise, J. (2015). *Défis et enjeux de l'adaptation à différents projets chorégraphiques et mise en jeu de la relation à la gravité dans la pratique de l'interprète en danse contemporaine* (Thèse de doctorat inédite). Université du Québec à Montréal, Montréal, QC.

- Bourcier, D., & Andel, P. V. (2011). *La sérendipité : le hasard heureux*. Paris : Hermann.
- Craig, P. E. (1978). *La méthode heuristique : une approche passionnée de la recherche en sciences humaines* (Thèse de doctorat inédite). Université de Boston, Boston, États-Unis.
- Darwin, C. (1973). *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*. Verviers : Gérard.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Éditions de Minuit.
- Deschamps, C. (2002). *Le chaos créateur*. Montréal : Guérin.
- Doyon, F. (2015, 2 Mai). Le danseur, ce créateur. *Le Devoir*.
- Dupuy, D. (1992). Le royaume dont le prince est un danseur. Dans P. Bossati (Éd.), *Interprètes inventeurs. Les cahiers du renard* (Vol. 11-12, pp. 89-98). Paris : Anfiac.
- Feldman, J. (2001). Pour continuer le débat sur la scientificité des sciences sociales. *Revue européenne des sciences sociales*, 39(120), 191-222.
- Flora, L. (2013). Le patient formateur dans le système de santé : méthodologie de recherche dans le cadre d'une thèse en sciences de l'éducation. *Recherches qualitatives, Hors-série*, 15, 166-185.
- Fortin, S. (2005). Measurable? Immeasurable? What are we looking for? Dans M. Hargreaves (Éd.), *Proceedings of the Laban Research Conference 2005* (pp. 3-14). London : Laban Centre.
- Gadamer, H. G. (1996). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Gordon, W. J. J. (1961). *Synetics : the development of creative capacity*. New York, NY : Harper and Brothers.
- Gosselin, P. (2009). *Séminaire de méthodologie II* [Notes de cours]. Doctorat en Études et pratiques des arts, Université du Québec à Montréal. Montréal.
- Koestler, A. (1965). *Le cri d'Archimède. L'art de la découverte et la découverte de l'art*. Paris : Paris Calmann-Lévy.
- Kohn, R. (1986). La recherche par les praticiens : l'implication comme mode de production de connaissances. *Bulletin de psychologie*, 39(377), 817-826.
- Lamarck, J.- B. (1994). *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*. Paris : Flammarion.

- Le Moal, Ph. (2008). *Dictionnaire de la danse*. Paris : Larousse.
- LeMoigne, J.-L. (1984). *La théorie du système général. Théorie de la modélisation*. Paris : Presses universitaires de France.
- Lieutaud, A., & Ouellet, S. (2013). *Processus créatif et mutation de paradigme chez le chercheur*. Repéré à <https://halshs.archives-ouvertes.fr/hal-00914381/document>
- Masciotra, D. (1998). *Modèle de méthode de théorisation-en-action du praticien-chercheur : méthodologie de la recherche théorique en éducation*. Communication présentée au Centre interdisciplinaire de recherche sur l'apprentissage et le développement en éducation (CIRADE), Montréal. Repéré à <http://bibvir2.uqac.ca/archivage/030290720.pdf>
- Masciotra, D. (2007). *La compétence de la personne en action et en situation*. Communication présentée au Colloque de l'Observatoire des réformes en éducation (ORE), Montréal.
- Masciotra, D., Morel, D., & Roth, W.-M. (2008). *Énaction : apprendre et enseigner en situation*. Bruxelles : De Boeck.
- Morin, E. (2007). Complexité restreinte, complexité générale. Dans J.-L. LeMoigne, & E. Morin (Éds), *Intelligence de la complexité : épistémologie et pragmatique* (pp. 28-50). La Tour-d'Aigues : Éditions de l'Aube.
- Morin, E. (2008). *La méthode (Tome 2). La vie de la vie*. Paris : Éditions du Seuil.
- Moustakas, C. (2001). Heuristic research : design and methodology. Dans K. J. Schneider, J. F. T. Bugental, & J. F. Pierson (Éds), *The handbook of humanistic psychology : leading edges in theory, research and practice*. Thousand Oaks, CA : Sage.
- Paillé, P., & Muchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Piaget, J. (1967). *Biologie et connaissance. Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*. Paris : Gallimard.
- Planck, M. (1960). *Autobiographie scientifique et derniers écrits*. Paris : Flammarion.
- Poincaré, H. (1908). L'invention mathématique. *Bulletin de l'institut général psychologique*, 3, 135-148.
- Schön, D. A. (1994). *Le praticien réflexif : à la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*. Montréal : Les Éditions Logiques.

- Taché, A. (2003). *L'adaptation : un concept sociologique systémique*. Paris : L'Harmattan.
- Tap, P., & Esparbès-Pistre, S. (2001). Identité, projet et adaptation à l'âge adulte. *Carriérologie, Revue francophone internationale*, 8(1), 133-145.
- Valéry, P. (1957). *Œuvres*. Paris : Paris Gallimard.
- Van der Maren, J.- M. (1995). *Méthodes de recherche pour l'éducation*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*. Paris : Éditions du Seuil.
- Wallas, G. (1926). *The art of thought*. New York, NY : Harcourt-Brace.

Johanna Bienaise est interprète en danse contemporaine et professeure au Département de danse de l'UQAM. Elle est l'auteure d'une thèse sur les défis et les enjeux d'adaptation du danseur contemporain à différents projets chorégraphiques et sur les modulations possibles de sa relation à la gravité dans ce parcours adaptatif. Ses nouvelles recherches portent sur la formation des danseurs et plus particulièrement sur les formats et les contenus des classes techniques contemporaines.

Le cinéma et la recherche en sciences humaines. Une exploration à partir de l'œuvre de Krzysztof Kieslowski

Isabelle Dame, Doctorante

Université du Québec à Montréal

Christian Thiboutot, Ph. D.

Université du Québec à Montréal

Résumé

Cet article vise à décrire l'apport de l'interprétation du cinéma pour la recherche en sciences humaines, et plus particulièrement la psychologie, à travers l'exploration de l'œuvre de Krzysztof Kieslowski. Les possibilités heuristiques, éthiques et thérapeutiques du cinéma sont révélées en mettant les œuvres du cinéaste en lien avec un corpus théorique provenant de la philosophie existentielle et de la psychanalyse.

Mots clés

KRZYSZTOF KIESLOWSKI, PHILOSOPHIE EXISTENTIELLE, PSYCHANALYSE, CINEMA, HERMÉNEUTIQUE

Introduction

Le cinéma et les autres arts se présentent le plus souvent comme des activités culturelles auxquelles on s'intéresse généralement *en marge* de la recherche scientifique. La réception de l'œuvre d'art prend ainsi sa place dans des conversations informelles, dans des cercles critiques ou à l'intérieur de programmes académiques spécifiquement voués aux arts et à la culture. Si les disciplines des arts et des lettres font du cinéma un objet d'étude officiel et légitime, dans les sciences humaines, ces œuvres n'ont, souvent, qu'une place très restreinte et sont étudiées, plus couramment, en tant qu'objets d'un savoir, par exemple en étant invoquées pour illustrer une situation humaine ou un phénomène auquel se rapporte ce savoir. Certaines disciplines des sciences humaines, telles que la philosophie, pourront se pencher sur les œuvres cinématographiques qu'elles incluront dans une étude esthétique ou phénoménologique. Par ailleurs, peu de travaux considèrent le cinéma comme

ayant une valeur théorique intrinsèque pour la psychologie. Pourtant, ces œuvres ont un pouvoir heuristique qui déborde la méthode et l'épistémologie scientifiques traditionnelles. Le cinéma de Krzysztof Kieslowski, plus précisément, a été reconnu par Joseph Kickasola (2004), dans son étude phénoménologique et psychologique de l'œuvre du cinéaste, comme ayant le pouvoir de donner à l'expérience une valeur épistémologique unique. Pour le chercheur, les films du cinéaste génèrent la théorie et non l'inverse. Christian Thiboutot (2013) a, pour sa part, rapproché la démarche de description (du réel) du réalisateur avec l'herméneutique de Paul Ricœur. Dans cet article, nous puiserons à même notre étude de l'œuvre de Krzysztof Kieslowski, qui sera mise en dialogue avec un corpus inédit provenant de la philosophie existentielle et de la psychanalyse, afin de révéler la valeur heuristique du cinéma pour la recherche en sciences humaines et, plus particulièrement, pour la psychologie. Nous ferons ainsi valoir que le cinéma se présente intrinsèquement comme une exploration et une description existentielles d'une valeur inestimable pour quiconque cherche à mieux comprendre l'agir et le pâtir humains.

L'accès à une réalité humaine inexplorée

Le cinéma de Kieslowski, en l'occurrence, nous permet d'entrer en contact avec une réalité complexe, dont l'expression est notamment émotionnelle et en général, polymorphe, c'est-à-dire en excès par rapport à tout modèle empirique et objectif. Un exemple peut être trouvé dans *Bleu* (1993), qui raconte l'histoire d'une jeune femme qui, à la suite d'un accident qui a causé le décès de sa fille et de son mari, tente de se libérer de son passé en se débarrassant de tout ce qui le lui rappelle. Dans le film, l'action de Julie est régulièrement entrecoupée par l'intrusion d'éléments sonores et visuels. Ces éléments nous permettent d'accéder à son expérience intime et personnelle et viennent se superposer à la réalité extérieure de l'intrigue. Cette réalité, essentiellement émotionnelle, est évoquée par une trame musicale et par la couleur bleue, qui trouve un support dans des reflets, des objets et des matières qui participent directement à la mise en scène du drame vécu par Julie (dont le personnage est joué par Juliette Binoche). La musique, par exemple, s'avère dans le film étroitement liée au souvenir, chez Julie, de son mari. Les premières minutes du film nous font d'ailleurs comprendre que celui-ci préparait un concerto pour « l'unification de l'Europe » – ce qui constitue évidemment une évocation symbolique de la tâche, plus intime et psychologique, de « réunification » qui attend Julie, qui vient d'être plongée dans le deuil, la douleur et la perte. La couleur bleue évoque quant à elle la fille de Julie, sa chambre aux murs bleus et le mobile de pierres bleues accroché à son plafond. L'intrusion traumatique du souvenir de

la famille perdue s'avère ainsi magnifiquement rendue par l'utilisation d'extraits musicaux et de fragments de couleur bleue, qui se superposent à l'action extérieure du récit. La référence à la couleur bleue et au concerto, très élaborée dans le film, joue donc un rôle crucial dans l'exploration des plis et de la complexité de l'expérience de Julie, qui nous est présentée à travers une sucette bleue (qu'elle dévore), ses allers et venues à la piscine (dont l'eau bleutée est aussi bien l'élément du désespoir que de la renaissance à venir), quelques notes inscrites sur une partition de musique ou encore la référence à la première lettre de St-Paul aux Corinthiens, qui dit littéralement : « Si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien » (I Cor. 13:2) – ce qui ne manque pas d'évoquer les tourments en même temps que le défi de Julie, qui tente tant bien que mal de survivre à la désintégration de son monde. Autrement dit, dans *Bleu*, pas de thèse psychologique, pas de théorie ou de concept, encore moins d'explication ou de construction intellectuelle sur le deuil ou la perte. Mais au sens fort, qui nous intéresse ici, un effort d'essence poétique pour montrer et raconter cette perte, la faire, à proprement parler, apparaître, ici-bas, dans le monde, « [...] au milieu de la route, dans la poussière, chose parmi les choses [...] », comme disait Sartre (1990, p. 7).

L'utilisation d'une simple couleur et d'un extrait musical par Kieslowski permet en effet de faire voir que le travail du souvenir, chez Julie, se déploie dans un dialogue constant entre l'héroïne et les choses du quotidien (un morceau de sucre, un café, son appartement...), entre celle-ci et son prochain, en général au seuil de ce qui fait de Julie un être-au-monde, un être du monde, dont la mise en abîme aussi bien que le redressement ne sont précisément possibles que dans l'horizon de communauté et d'historicité. Ces exemples montrent comment le langage cinématographique peut permettre d'accéder à la réalité et à l'intimité humaine et, surtout, à quel point l'expérience humaine, pour être explorée dans sa prodigalité, a besoin d'être narrée, mise en scène et placée dans l'horizon du monde. Kieslowski (2006) avoue lui-même avoir l'ambition de décrire le monde des sentiments en dehors de tout solipsisme. Vers la fin de la phase documentariste de son parcours, le réalisateur remarqua notamment qu'il échouait finalement à décrire des sentiments tels que l'amour, dont il affirma qu'il est inaccessible « directement », c'est-à-dire qu'il a besoin du théâtre du monde et de la transcendance pour se voir rencontré dans son être propre (Kieslowski, 2006). Le cinéma de fiction nous permet par contre de nous rapprocher de ce monde intime. C'était là la grande conviction de Kieslowski lorsqu'il a abandonné la formule documentaire et qu'il s'est mis à privilégier les variations imaginatives (de la fiction) dans son approche et son exploration du mystère de l'existence, en particulier en cherchant à « enrichir le portrait de l'être humain d'une dimension supplémentaire, celle des

pressentiments, des intuitions, des rêves, des préjugés [...] en un mot de la vie intérieure » (Kieslowski, 2006, p. 212) – d'une « vie intérieure » qui n'a paradoxalement rien de définitivement intérieur ou d'absolument immanent, mais à laquelle le cinéma donne un accès médiat, c'est-à-dire proprement narratif et poétique.

L'une des différences évidentes entre le regard objectif et le regard à la fois plus naïf et plus ouvert du spectateur réside dans la façon qu'a ce dernier de faire partie de l'expérience filmique. Kieslowski (2006), en tout cas, croit que le spectateur qui va au cinéma a envie de se laisser emporter par ses sentiments. Une œuvre qui nous rend indifférents ne sombrera-t-elle pas plus facilement dans l'oubli? Une autre, qui nous émeut, ne sera-t-elle pas plus facilement gravée dans nos souvenirs? Ne dit-on pas que nous avons « aimé » ou « détesté » une œuvre? Lorsque nous regardons un film et que celui-ci nous touche, l'émotion que nous ressentons est probablement l'indice et l'élément – tout à la fois – qui révèlent que nous avons été transportés, ébranlés et, dans tous les cas, concernés, appelés dans une expérience qui n'a rien de neutre ou de désintéressée. La vérité de notre rencontre avec l'œuvre passe donc nécessairement par l'émotion qu'elle a créée et qui, en définitive, nous emporte au-delà de nous-mêmes dans un monde dont les tonalités élargissent la conscience que nous avons de nous-mêmes. La démarche de Kieslowski passe par l'appel aux sentiments. « Qu'existe-t-il d'autre que le sentiment? Qu'y a-t-il d'important? Il n'y a que ça » (Kieslowski, 2006, p. 206), affirme en substance le cinéaste. Celui-ci, d'ailleurs, insiste, dans *La double vie de Véronique* (1991), pour dire que nos sentiments ont une importance dont la vérité dépasse celle de la réalité objective. Dans le film, une jeune Polonaise, Weronika, voit sa carrière de chanteuse brutalement interrompue par une crise cardiaque (fatale). À la suite de sa mort, Véronique, une jeune Française, ressent une perte qu'elle est incapable d'identifier. Pourtant, grâce au pressentiment inquiétant provenant de ce deuil (Kieslowski, 2006), l'héroïne évite le choix fatal de Weronika et quitte sa carrière de chanteuse. Ses sentiments et ses intuitions lui servent de guides tout au long du récit. Dans le film, la vie affective de Véronique prime sur ses actions. L'essentiel de l'œuvre ne repose donc pas sur la possibilité de savoir si la mort de Weronika est une réalité empirique qui se rapporte d'une manière ou d'une autre à la vie et à la santé de Véronique, mais plutôt dans la découverte de la force des sentiments qui émanent (assez étrangement) de cette perte et guideront Véronique dans ses choix. Contrairement à la démarche objective qui traite d'une réalité neutre et extérieure, Kieslowski appelle le chercheur en sciences humaines à trouver dans l'expérience vive de l'émotion et la rencontre de l'œuvre une vérité d'un

autre ordre, une vérité et un sens qui sont situés hors cadre par rapport à une vision instrumentale, technique ou méthodique du vrai.

Le philosophe et psychanalyste Slavoy Zizek reconnaît également à la fiction le pouvoir d'explorer et de sonder l'intimité humaine. Le penseur croit que la situation de jeu qui est créée (entre le spectateur et l'univers filmique) permet à l'être humain de se défaire de son « masque » social et, ultimement, de se rencontrer différemment, en laissant affleurer ce qui, en lui, échappe à l'ordre des *habitus*. Le penseur remarque que, dans certains documentaires de Kieslowski, les personnages semblent pourtant « jouer leur rôle » (Zizek, 2013, p. 14) en mettant en scène une image idéalisée d'eux-mêmes. Cependant, lorsque nous nous livrons à un jeu et que les règles sur lesquelles sont basées nos interactions réelles sont suspendues, nos attitudes plus secrètes (ou inhabituelles) peuvent remonter à la surface. C'est une problématique que Kieslowski affronte en recourant à la fiction. Il découvre que la seule façon d'aller derrière le masque social est de faire directement jouer un rôle aux acteurs (Zizek, 2013). Le philosophe Paul Ricœur croit également que le recours à la fiction peut approcher et investir une vérité qui reste autrement inaccessible à l'observation directe et à la vigilance réflexive. De manière analogue à Zizek qui croit que par le jeu (et la rencontre filmique) la levée du masque révèle un autre visage de l'être humain, Ricœur (1983) propose qu'avec le récit, la création d'une intrigue favorise le surgissement de l'inédit ou du « non encore dit » (p. 10), dans le creux du langage. Selon lui, si l'on suspend la fonction référentielle, descriptive et usuelle d'une expérience, il est possible de libérer une fonction référentielle de second degré, plus authentique, mais qui reste le plus souvent dissimulée dans le discours ordinaire. Ce dépassement de ce que Ricœur appelle « l'être donné » (1983, p. 130) permet à la fiction et à l'instance poétique de dévoiler une partie de la réalité qui ne se retrouve pas dans le langage direct. Cette dimension d'irréalité, en effet, ouvre celle des variations imaginatives sur le réel et avec elle le domaine de la « possibilité », c'est-à-dire de la distance avec soi et de la liberté. Comme il l'affirme éloquemment, l'espace créé permet, sur la base de la « ruine du sens littéral », qui est « aboli par sa propre impertinence », d'accéder à l'« élargissement de notre horizon d'existence » (Ricœur, 1983, p. 151) et à l'augmentation de nos capacités de dialogue et de réflexion. Le philosophe Hans-Georg Gadamer (1996) comprend ce surplus de sens comme un « surcroît d'être » (p. 158). La créativité du cinéma permet ainsi de rapprocher des expériences et des mondes *a priori* éloignés (Ricœur, 1983).

Le cinéma afin de se comprendre et se rencontrer soi-même

Même si les processus identificatoires à l'œuvre dans le cinéma sont complexes et ne peuvent pas être tenus pour acquis, ils constituent tout de même une partie non négligeable de l'expérience cinématographique (Gaut, 2010). Par l'identification, la vie des protagonistes devient, en partie, la nôtre. En clair, le cinéma nous parle, nous concerne, nous provoque (...) et nous prend à un jeu auquel nous participons et faisons partie. En nous reconnaissant dans la vie d'un autre, portée à l'écran, les échos de cette vie peuvent nous permettre d'identifier et ainsi, de revitaliser et de relancer des aspects de notre existence. Le cinéma nous révèle à nous-mêmes. Kieslowski (2006) affirme :

[...] pour moi, on peut parler de chef d'œuvre quand j'éprouve la sensation puissante et claire d'avoir vécu ou pensé ce que l'œuvre que je suis en train de lire, regarder ou écouter, exprime, qu'elle dit exactement la même chose que moi, mais au moyen d'une phrase meilleure, d'une composition plastique ou musicale plus belle que je n'aurais pu imaginer (p. 211).

Cette idée peut être comparée au phénomène d'appropriation d'une fiction littéraire, que Ricœur (1986) dit mener à une meilleure compréhension de soi : « par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre » (p. 170). L'appropriation du texte par le sujet rend « propre » ce qui était au départ « étranger » (Ricœur, 1986, p. 171). Pour Ricœur, l'« achèvement de l'intelligence d'un texte » ne peut s'accomplir que par « l'achèvement de l'intelligence de soi » (1986, p. 170). Afin de bien saisir la réalité (ou l'irréalité!) d'un roman, par exemple, il est donc nécessaire de comprendre comment celui-ci s'inscrit en nous, nous heurte, nous questionne ou nous défie. Cette compréhension de soi est favorisée par la distance et « l'espace de jeu » (Thiboutot, 2013) créés par la fiction. Comme la Véronique de Kieslowski (dans *La double vie de Véronique*) qui, en laissant rebondir sa « balle magique » (Irene Jacob dans Insdorf, 2001, p. 6), s'étonne et s'émerveille de la poussière dorée qu'elle fait retomber sur son visage, nous pouvons nous laisser jouer par l'œuvre, au sens où l'entend Gadamer (1996), en nous abandonnant à elle et en nous émerveillant du sens nouveau qu'elle fait jaillir sur notre être.

Après le visionnement d'un film, nous en gardons un souvenir qui peut s'avérer bon ou mauvais, mais qui demeure néanmoins vivant. Cette impression pourra être rappelée lors du visionnement d'autres œuvres ou surgir dans nos pensées pour être liée à des événements de notre vie. Bref, le film laisse sa trace en nous, qui sommes changés par son expérience. Dans cet

esprit, il peut être affirmé qu'il participe à définir qui nous sommes. Comme le propose Ricœur (1986), grâce à un échange avec l'œuvre qui ne cherche pas à établir une distance objective qui l'isole, celui qui la rencontre reçoit une « proposition de monde » qui lui permet d'établir un « soi plus vaste » (p. 130). Ricœur (1986) affirme ainsi qu'il n'est pas possible de se comprendre soi-même par intuition immédiate; le « grand détour » (p. 130) par les signes d'humanité laissés dans les œuvres de culture devient essentiel. Le philosophe ajoute : « Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le « soi », si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature? » (Ricœur, 1986, p. 130). Ainsi, pour Véronique, la perte qu'elle ne pouvait pas comprendre par intuition immédiate, dans le court-circuit du solipsisme et de l'immanence, est provoquée et rendue possible (dans le film) à travers l'œuvre du marionnettiste. Le miroir « déformé » que présente l'œuvre d'art (Thiboutot, 2013) se prouve en réalité plus clair que le reflet de l'intuition directe de l'héroïne. Weronika (la Polonaise), figure floue qui s'impose dans les rêves de Véronique (la Française), acquiert soudain une clarté nouvelle en étant incarnée dans la photographie, la marionnette et la trame narrative. L'œuvre ne recèle pas un sens caché qu'il nous faudrait découvrir, mais le « révèle » – ne serait-ce qu'à partir de questions – à celui qui l'appréhende (Ricœur, 1986). Véronique ne cherche pas à trouver une signification unique et impersonnelle dans les œuvres qu'elle rencontre, mais au contraire, elle leur permet de lui révéler des aspects incompris de sa propre vie intérieure. Dans ce contexte, comprendre signifie « se comprendre devant le texte » (Ricœur, 1986, p. 130), en recevant de lui la convocation qu'il nous adresse. Par notre lecture, nous ne constituons donc pas le texte. C'est lui, plutôt, qui contribue à nous ébranler (Ricœur, 1986). Kieslowski partage la vision de Ricœur au sujet de la capacité de l'œuvre à mettre en « crise » notre identité narrative. Il affirme : « les films font partie de notre vie. Ils s'inscrivent en nous. Et ce faisant, ils deviennent une partie de nous-mêmes, de notre univers (...) en s'inscrivant dans notre esprit, ils [nous changent] et nous appartiennent » (Kieslowski, 2006, p. 51).

Le cinéma pour mieux comprendre l'autre

Le cinéma est également un moyen privilégié de découverte et de compréhension de l'autre. Il n'est pas anodin, à cet égard, que le cinéma soit un média interculturel important. Cet espace de rencontre avec l'autre permet une exploration inédite pour le chercheur. Selon Thiboutot, par la distance que permet le cinéma par rapport à notre réalité quotidienne, un espace fertile de dialogue est créé entre l'œuvre et celui qui l'appréhende. Ainsi, le cinéma de fiction peut être perçu comme un « miroir » (Kieslowski dans Thiboutot, 2013)

qui projette une « image déformée, voire fantaisiste, de nous-mêmes » (Thiboutot, 2013, p. 3). Cette déformation ne se résume toutefois pas à une perte ou à un ajout superficiel. Elle a une fonction précise : celle de créer une distance qui nous sépare de nous-mêmes, qui ouvre un espace d'échange et de culture.

Dans les œuvres de Kieslowski, les dénouements ne sont pas toujours heureux. En effet, les victoires des personnages, lorsqu'elles surviennent, ont souvent un revers malheureux. Ainsi, lorsque Weronika est choisie en tant que soliste, nous sommes confrontés à la déception de sa rivale. Quand Véronique aide son amie en prêtant un faux témoignage contre un homme, ce dernier l'affronte en lui demandant d'expliquer son geste. Le réalisateur nous amène donc à réfléchir sur l'impact qu'un événement heureux pour un individu peut avoir sur la vie d'un autre. Ses héros ne peuvent poursuivre leurs rêves sans que les conséquences de leur réalisation sur la vie des autres soient pesées et reconnues. Dans l'univers de Kieslowski, qualifié par Insdorf de « darwinien » (2001, p. 54), les succès de ses personnages ont donc un coût, celui d'une perte qui affligera autrui. Un autre exemple est présent dans *Tu ne tueras point* (1988), où la mort de la petite sœur de Jacek est contrastée avec la naissance du fils de Piotr. En explorant le contraste et l'interconnexion entre les destins heureux et malheureux de ses personnages, Kieslowski nous amène à nous sensibiliser à la réalité de l'autre en plaçant cette réalité au cœur de son œuvre.

Kieslowski nous invite aussi à une meilleure compréhension de l'autre en nous permettant de nous attrister pour des personnages fortement différenciés. Ainsi, dans le *Décatalogue I* (1989), nous sommes confrontés à l'absurdité de la mort d'un enfant innocent, Pawel. Dans *Tu ne tueras point*, la mise à mort du meurtrier, Jacek, est tout aussi révoltante. Un personnage qui représente l'innocence pure et un homme qui symbolise la corruption et le péché ont le pouvoir de faire émerger le même sentiment de tristesse et d'indignation. Le réalisateur, en faisant advenir de tels sentiments, nous amène à nous sensibiliser à la réalité de ses personnages, qu'ils soient innocents ou coupables. Pour Kieslowski (2006), cette façon de « jouer sur les sentiments des spectateurs » permet de comprendre l'autre : « je joue là-dessus parce que je veux que les gens haïssent mes héros ou les aiment. Je veux qu'ils compatissent. Je veux qu'ils souhaitent leur victoire s'ils mènent bien leur jeu » (p. 206). Nos sentiments pour les personnages de Kieslowski nous amènent ainsi à une meilleure compréhension d'autrui et de ses faiblesses. Le réalisateur, en proposant une exploration profonde de la faillibilité humaine, est en effet reconnu pour le regard empathique qu'il porte sur ses semblables (Insdorf, 2001). Il affirme : « Même si ce qui arrive n'est pas bien, même si quelqu'un, selon moi, se comporte mal, c'est mon devoir d'essayer de

comprendre cette personne » (dans Insdorf, 2001, p. 49) et de décrire la réalité existentielle au sein de laquelle elle déploie son être (le complément est de nous).

Le cinéma de Kieslowski ne va-t-il pas au bout de cette volonté de comprendre l'autre dans son film *Tu ne tueras point?* Le film nous présente le meurtre d'un chauffeur de taxi suivi de la mise à mort de l'assassin, Jacek, par l'État. L'œuvre présente des personnages en demi-teintes qui subvertissent la dichotomie identificatrice bon/mauvais. Notre identification ne peut être totalement positive avec la victime qui prend plaisir à terrifier un chien, refuse des clients sans raison apparente et fait des avances déplacées à une jeune femme. Kieslowski le rend en tout cas anonyme en l'identifiant à sa fonction de « chauffeur de taxi », tandis que le meurtrier a un nom, Jacek, qui participe à son humanisation. L'œuvre nous amène à nous identifier à la souffrance de Jacek lorsqu'il évoque la perte de sa sœur. Celui-ci demande : « Et si cet événement malheureux n'était pas arrivé? Peut-être que les choses auraient été différentes ». Cette séquence révèle l'essentiel du propos de Kieslowski au sujet de l'existence humaine. Ce point de vue est explicité dans le *Décatalogue 8* (1990) à travers le personnage de la professeure de philosophie, Zofia, qui affirme, en empruntant des mots très proches de ceux du cinéaste (Insdorf, 2001, p. 102) : « [...] à propos du Bien. Je crois que chacun l'a en soi. Le monde donne naissance au Bien ou au Mal. » Elle ajoute, en faisant référence à une nuit de guerre où elle a abandonné un enfant : « Cette nuit de 1943 n'a pas mis en évidence le Bien qui est en moi. » Dans le documentaire *Krzysztof Kieslowski : I'm So-So* (Wierzbicki, 1995), le réalisateur affirme à propos de ce qui nous arrive : « Je crois que cela dépend de la somme de plusieurs éléments qui arrivent en même temps. Cela dépend de notre volonté et de notre destin, qui nous détermine. Mais nous pouvons changer le destin un petit peu. Le hasard n'est pas si important. Cela a plus à voir avec le chemin que nous choisissons qu'avec qui nous sommes » [traduction libre]. Ainsi, pour le réalisateur, malgré le fait qu'un destin que nous n'avons pas choisi détermine considérablement qui nous sommes, nous avons, dans l'espace de notre destinée, le choix de plusieurs vies différentes. À ce titre, son œuvre opère à la manière d'une sorte de révélateur ontologique, d'un art qui montre et raconte comment l'existence humaine se tend entre un être donné et un être possible, c'est-à-dire entre ce qui arrive « passivement » à l'homme et ce qui, par ailleurs, fait de lui un agent actif capable d'orienter son itinéraire narratif. C'est d'ailleurs en investissant et en explorant cet espace de jeu, jamais complètement clair et constamment remis en question, que Kieslowski demeure très proche de la philosophie de l'existence, pour laquelle l'homme ne s'est pas lui-même construit ou amené dans l'être, mais reste néanmoins responsable et

libre de répondre à un appel (de l'autre, des circonstances, etc.) qu'il n'a pas, au départ, lui-même lancé. Le cinéma de Kieslowski, par son exploration du jeu de forces entre le destin, le hasard et le choix de vies possibles, nous amène ainsi à la compréhension du poids du destin et du hasard sur les actes d'autrui et à l'exploration des possibilités de choix qui lui sont offertes afin d'agir sur ce destin.

Cinéma et thérapie : catharsis et dialogue

Sans prétendre que l'expérience cinématographique et la psychothérapie sont équivalentes et interchangeable, il est possible de tracer des liens entre ces deux domaines d'expérience et de faire, entre eux, certains rapprochements. Tout d'abord, le cinéma et la thérapie ont, tous deux, le pouvoir de créer une catharsis chez celui qui en fait l'expérience. La rencontre intime avec le thérapeute et le dévoilement de soi qui peut s'y opérer ont, en effet, la capacité de faire surgir un tel « soulagement ». Un peu comme c'est le cas dans *Décalogue 8*, où Elzbieta et Zofia expérimentent une catharsis qui les aide à faire la paix avec leur passé (Insdorf, 2001), le patient en thérapie peut dénouer, avec l'aide du thérapeute, des conflits non résolus. Le cinéma, dans la mesure où il stimule et appelle nos émotions, recèle également un potentiel cathartique. Aristote (1990) n'affirmait-il pas que la tragédie, par l'entremise de la pitié et de la crainte, favorise l'expression et la purification des émotions? Le cinéma de Kieslowski possède sans doute un tel potentiel. Par ailleurs, dans la rencontre autour de laquelle s'organise la thérapie, la catharsis peut parfois être bloquée. C'est ce qui se produit avec le personnage du tailleur dans le *Décalogue 8* (Insdorf, 2001). Ce personnage reçoit la visite d'une femme juive qu'il avait proposé d'adopter durant la Deuxième Guerre mondiale, alors qu'elle était enfant. Le tailleur avait été soupçonné d'appartenir à la Gestapo et avait donc été refusé d'adoption, puis menacé d'exécution. En réponse à la volonté de la femme juive de le remercier d'avoir offert de l'héberger, le tailleur refuse d'aborder le sujet avec elle. Kieslowski, tout en traitant des souffrances enfouies qui peuvent émerger de la remémoration de la guerre, suggère que, pour certains, le trauma est tel qu'il est impossible d'aborder directement son souvenir. C'est donc en abordant indirectement le trauma, c'est-à-dire en proposant de le rencontrer sur un mode fictif et imaginaire, que le cinéma arrive à faciliter l'intégration de souffrances humaines, à donner un avenir d'images et de paroles aux drames et aux joies qui jalonnent le roman de l'existence. Le médium filmique possède en effet ce « tact » auquel fait référence Gadamer (1996) et qui, sans détourner le regard, permet de passer sur quelque chose sans s'y heurter. En restant à distance, il évite ce qui est « choquant », c'est-à-dire une proximité trop grande à la personne et/ou aux

blessures que cette proximité infligerait à son intimité (Gadamer, 1996). Par le jeu de distanciation et d'interprétation médiatisé (par la fiction) autour duquel opère le cinéma, il s'avère donc possible de verser des « larmes cathartiques ». Un peu comme il devient possible de pleurer devant le thérapeute qui n'est pas lui-même impliqué dans notre drame, mais par là même ouvre un espace de symbolisation et de narration qui favorise, en la médiatisant, la rencontre de l'homme avec sa condition. Par ces larmes est apportée la satisfaction narcissique que procure la souffrance (Zizek, 2013) qui permet, devant l'Autre qu'est l'œuvre filmique, de fortifier notre Moi. Comme nous l'expérimentons avec les jeunes enfants et comme nous le voyons dans *Bleu*, le déclenchement des pleurs est le signe de la fin de l'impact du choc traumatique et le début d'un retour à l'état normal (Zizek, 2013). En ce sens, le cinéma recèle bien d'un potentiel thérapeutique et, à la manière de la psychothérapie elle-même, fait du détour par l'image, le symbole et la création imaginative, la condition obligée d'une rencontre salvatrice avec soi aussi bien que du processus d'altération impartie à toute démarche de changement personnel.

À Kieslowski fut, par ailleurs, reproché de « jouer sur les sentiments » des spectateurs (Kieslowski, 2006, p. 206). Un tel reproche révèle l'influence qu'a l'œuvre cinématographique sur les émotions et l'expérience du spectateur. Une influence qui n'est pas sans rappeler celle du psychothérapeute. Selon Zizek : « ...la fiction s'immisce dans les rêves eux-mêmes, les fantasmes secrets qui constituent le noyau inavoué de nos vies, et les compromet » (2013, p. 19). L'œuvre cinématographique, comme le thérapeute, en nous rejoignant dans notre intimité la plus profonde, nous place donc dans une position de vulnérabilité. Quelle serait la clé, dans cet esprit, d'un visionnement cinématographique qui serait thérapeutique, plutôt que préjudiciable? L'instauration d'une distance permettant au spectateur d'entrer en dialogue avec l'œuvre, plutôt que sous son emprise, pourrait s'avérer une hypothèse intéressante. Roland Barthes (1975) associe le visionnement d'œuvres cinématographiques à un processus hypnotique qui a des propriétés guérissantes. Selon lui, afin de permettre une hypnose qui se « décolle », deux corps doivent être combinés : l'un, narcissique, qui se perd dans l'image et l'autre, fétichiste, qui s'en distancie (Barthes, 1975). En résulte la fascination pour une distance qui n'est ni critique, ni intellectuelle, mais « amoureuse » et qui permet de jouir de cette « discrétion » (Barthes, 1975, p. 107). Cette distanciation chaleureuse créée par le cinéma peut être mise en lien avec la relation que propose le psychologue. Selon Thiboutot (2013), la rencontre psychothérapeutique, elle-même espace de culture, et le cinéma offrirait des possibilités similaires de distanciation et de dialogue.

Cet espace est retrouvé dans la psychanalyse qui travaille à partir de fragments d'expériences « inintelligibles » et « insupportables », afin d'arriver à une histoire qui soit « cohérente et acceptable » (Ricoeur, 1985, p. 444). L'œuvre de Kieslowski, empreinte de mystères et de fragments à vrai dire fort difficiles à recomposer ou à totaliser, nous semble porteuse d'une telle distance, d'un hiatus ou d'un seuil qui permettent au spectateur de dialoguer avec l'œuvre et de se l'approprier en concédant à celle-ci sa part d'influence par rapport à son propre statut de spectateur. Tout en guidant le spectateur dans le récit qu'il lui propose, la grande place que Kieslowski accorde au mystère et aux éléments intrigants permet au spectateur de participer à la création d'un sens à partir des éléments incompréhensibles qui lui sont présentés, qu'ils soient visuels, sonores ou narratifs. Ainsi, que signifie la présence du « témoin » (Vaillancourt, 2014, p. 17) dans le *Décatalogue* ou l'existence d'un double dans *La double vie de Véronique*? Pourquoi une bouteille de lait se renverse-t-elle, une femme trébuche-t-elle, un feu s'embrase-t-il en marge de l'action principale? En ne fournissant pas d'emblée tous les éléments de compréhension du récit, qui ainsi ne se présente jamais comme un problème ou une énigme à résoudre, Kieslowski offre un espace de marge au spectateur. C'est cette marge qui permet à ce dernier d'être surpris, questionné et, par là, de répondre à l'appel de l'œuvre, qui a aussi la valeur d'un appel de sa culture. De la sorte, le spectateur participe au déploiement d'une histoire et d'un espace d'interprétation à l'intérieur duquel il se trouve invité de manière analogue à ce qui se produit en psychothérapie. Les procédés filmiques du cinéaste polonais rappellent d'ailleurs les exercices d'associations libres propres à la psychanalyse : ils augmentent la parole, la multiplient, lui donnent un avenir. Ils ne l'abîment pas dans l'illusion de réponses ou de conclusions finales.

Le cinéma et le deuil d'un savoir absolu

Dans le *Décatalogue 1*, un père permet à son fils d'aller patiner sur le lac en fondant l'entièreté de sa confiance dans les prédictions de son ordinateur à propos de l'épaisseur de la glace. Malheureusement, il finit par devoir affronter son erreur : son fils est mort noyé dans le lac, dont la surface glacée a cédé. Tout en faisant le deuil de son fils, le père de Pawel verra sa confiance en la science entrer en crise. Ce film illustre bien la position de Kieslowski vis-à-vis de la connaissance scientifique, qu'il présente, dans sa facture scientifique, comme le prototype de l'*hybris*. Dans *Décatalogue 1*, cette *hybris* est explicitée par la quête naïve et utopique d'un père qui place toute sa foi dans la science. Chez Kieslowski, cette sorte de sagesse de l'incertitude prend le plus souvent la forme d'une absence de réponse (finale) aux grandes questions existentielles¹. Questions qu'il considère comme ultimement irrésolubles, mais que son

cinéma propose de vivre et, pour ainsi dire, « d'exister » dans une temporalité en marche, c'est-à-dire d'embrasser comme des défis permanents et jamais définitivement achevés. Zizek (2013) remarque à cet égard que dans l'œuvre de Kieslowski, il reste toujours des fragments qui demeurent incompris, que l'élément qui pourrait clarifier le récit de manière décisive manque toujours. Le caractère partiel de la connaissance est d'ailleurs présenté visuellement dans son œuvre, notamment par un effet d'obscurcissement qui apparaît dans un plan, entre les plans ou autour de l'image. Parfois, un flou questionne en effet notre perception et notre connaissance. Charles Eidsvik (dans Zizek, 2013) propose que, dans *Tu ne tueras point*, les filtres qui obscurcissent des parties de l'image peuvent être associées à la vision d'un univers imparfait, dont la création est inachevée. Le monde de Kieslowski est donc toujours partiellement compris. Cette incomplétude reflète la position du réalisateur par rapport à toute pensée qui souhaite s'ériger en système et plus encore, peut-être, à cette conviction à l'effet du caractère inachevé de l'expérience humaine, comme dirait Jankélévitch (1978), qui est aussi ce qui en fait toute la prodigalité. Ceux qui prétendent détenir un savoir absolu s'avèrent d'ailleurs, pour Kieslowski (2006), des fanatiques. Dans ses films, le réalisateur n'admet donc jamais que l'homme puisse être maître de soi, des autres ou de l'univers, comme l'a un jour espéré Descartes.

Le cinéma pour une connaissance vivante et renouvelée

L'œuvre de Kieslowski fait apparaître l'existence de telle manière que l'identité personnelle se trouve constamment ébranlée et renouvelée. Dans ses films, les rencontres qu'effectuent les personnages amènent ceux-ci à se troubler, à douter, à se questionner. Le monde de Kieslowski est en effet un monde au sein duquel l'identité est sans cesse appelée à entrer en crise et donc, à faire face au défi du changement dans la continuité. Cette réactualisation est manifeste dans la multiplication des « vies » de ses personnages. Dans *La double vie de Véronique*, Weronika devient Véronique. Dans *Le Hasard* (1987), Witek traverse trois vies au fil de ses décisions. Dans *Rouge* (1994), le personnage d'Auguste refait le parcours de la vie du juge, incarné à l'écran par Jean-Louis Trintignant, en ayant le pouvoir de changer son destin. Cet ébranlement et ce renouvellement de l'identité des personnages, par Kieslowski, peuvent avantageusement être mis en lien avec le concept d'identité narrative de Ricœur. L'identité narrative, pour ce dernier, est à la fois déstabilisée et constamment renouvelée (Ricœur, 1985). Les personnages de Kieslowski, par les choix décisifs qui ébranlent leur identité, se renouvellent également. Ce renouvellement permet une réactualisation du récit et, par conséquent, son développement et sa relance. C'est grâce à ce renouvellement,

par exemple, que Véronique évitera le choix fatal et pourra survivre. C'est aussi ce renouvellement qui permet au héros du *Hasard* de changer sa vie lorsqu'il réalise que son rôle ne lui convient plus (Zizek, 2013). Ce qui, dans *La double vie de Véronique*, était un dilemme sur le fait ou non d'être chanteuse, se présente dans *Le Hasard* comme un « trilemme » (Alain Masson dans Insdorf, 2001, p. 59) à propos du positionnement politique qu'adoptera le personnage. Le choix qu'implique ce trilemme révèle la position kielowskienne selon laquelle l'arbitraire pur et simple a somme toute assez peu d'influence sur nos vies. Malgré le fait que, dans le film, chacun des trois récits a pour point de départ le hasard qui mène Witek à prendre ou non un train, l'identité du personnage se trouve aussi déterminée par son destin et par les choix qu'il fait. En effet, le destin du héros a forgé son identité de façon durable. Witek demeure le même honnête homme d'un récit à l'autre (Kieslowski, 2006). Le héros reste fidèle à lui-même lorsqu'il décide, par exemple, de quitter un parti corrompu. Il exercera d'ailleurs ce choix grâce à son « monde intérieur, avec ses forces aveugles » (Kieslowski, 2006, p. 126) et dans la mesure où il répondra avec son action à certaines circonstances « extérieures ». Sa vie pourra ainsi prendre une nouvelle direction, qui s'incarnera dans les inflexions de la trame narrative elle-même. C'est aussi grâce à un tel renouvellement identitaire que, dans *Rouge*, Auguste pourra refaire le parcours du juge tout en transformant son dénouement.

Parce que, pour ses personnages, le renouvellement identitaire s'effectue toujours sur la base d'une part d'oubli, l'œuvre de Kieslowski nous rappelle également que l'oubli, comme le mentionne Nietzsche, est, au-delà d'une perte ou d'un manque, une condition de vie pour l'esprit (Gadamer, 1996). L'oubli est seul capable d'autoriser un renouvellement total en unissant ce qui est depuis longtemps familier avec ce qui est neuf, en une « riche unité » (Gadamer, 1996, p. 32). Ni Witek, ni Auguste, ni Véronique n'ont de souvenir direct ou total de leur vie antérieure. Ils semblent pourtant jouir de la conscience implicite de cette vie. Cette mémoire partielle, plus sentie ou agie que pensée, permet justement leur renouvellement. C'est ainsi que Witek choisit des itinéraires de vie sur la base de ses échecs antérieurs. Auguste, contrairement au juge, sortira de sa déception amoureuse afin d'aller à la rencontre de Valentine, en évitant de sombrer dans le naufrage du ferry et dans sa mélancolie, tout à la fois. Véronique, souffrante de la perte de Weronika sans même l'avoir connue, semble néanmoins et mystérieusement avoir appris du destin tragique de son homonyme polonaise. Elle quittera la carrière de chanteuse : « Je le dois », dira-t-elle en substance.

Les vies alternatives qui caractérisent les films du cinéaste ont été associées à une volonté de ne pas tout contraindre dans un récit linéaire (Zizek,

2013). Ces récits ouvrent, en effet, une histoire unique sur une multitude de récits, à savoir sur la possibilité comme telle et sur le caractère inchoatif de celle-ci. Cette ouverture d'un champ d'expérience sur plusieurs histoires rappelle le « monde » de Paul Ricœur (1983, p. 151). Le penseur décrit son monde comme étant composé d'autant de « références ouvertes » par les textes descriptifs et poétiques lus, interprétés et aimés. Parce que les références qui composent le monde de Ricœur sont ouvertes, elles peuvent cohabiter afin d'offrir un portrait plus riche de l'être humain. Un simple « environnement » devient ainsi un « monde » qui permet d'élargir notre horizon d'existence (Ricœur, 1983, p. 151). L'identité narrative en est clarifiée, renouvelée et libérée de ses automatismes (Ricœur, 1985). Comme le monde de Ricœur, l'univers de Witek est composé de plusieurs récits qui, en étant ouverts les uns sur les autres, l'éclairent progressivement sur son identité et permettent au personnage de mieux se comprendre et d'orienter sa vie en conséquence. C'est par l'exploration de ses différents récits, réels ou fictifs, que le personnage modifiera son orientation politique en passant de partisan du parti à opposant, puis au statut d'apolitique. *La double vie de Véronique* est également liée à l'identité narrative de Ricœur par la découverte identitaire de Véronique à travers l'œuvre d'art. Sa prédécesseure, Weronika, dont le dévouement total au chant entraînera sa mort, peut rappeler le caractère mortifère d'une foi absolue en une perspective unique, assumée comme une totalité. Alain Masson souligne l'« accès brutal à l'essentiel » (dans Zizek 2013, p. 93) de la chanteuse, qui peut évoquer la connaissance directe du scientifique. Sa vie, qui se termine sur la « note parfaite, mais inexplicite » (Alain Masson dans Zizek, 2013, p. 93) de son chant agonisant, rappelle que la recherche d'un savoir absolu peut nous amener à passer à côté de la richesse et l'infinité du vouloir-vivre humain. C'est ainsi que Weronika, lorsqu'elle est choisie comme chanteuse, dira, inquiète, que « tout va trop bien », sentant que rien ne semble freiner sa marche vers la mort. La déclaration d'amour de son amant, qu'elle reçoit avec ambivalence, ne pourra la dévier de cet itinéraire fatal. À cette identification mortifère avec le chant vient se substituer le récit de Véronique, celui de la vie (Zizek, 2013). La rencontre de celle-ci avec elle-même, clarifiée tout au long du récit, est imparfaite et s'effectue à travers la rencontre avec l'œuvre d'art. À l'écoute d'elle-même, elle suit un « cheminement conscient, médiatisé par l'allégorie littéraire » (Alain Masson dans Zizek, 2013, p. 93). Ce cheminement réflexif, selon Zizek (2013), est pensé à travers l'expérience de l'Autre qu'est le roman projeté du marionnettiste. Véronique se découvre donc, comme Ricœur, à travers la rencontre avec les œuvres qui la touchent. En renouvelant son identité au contact de l'art, elle reçoit le second souffle qui lui permet de vivre, c'est-à-dire de faire œuvre d'elle-même à l'intérieur même des

rencontres et des expériences qui l'accomplissent en tant que sujet vivant, ouvert et toujours à faire, à devenir, sur le fil de son histoire en marche.

Ce renouvellement est aussi celui de la conscience du chercheur, dont le mouvement de compréhension s'agrandit à la faveur de sa rencontre avec l'œuvre qui, par la mise entre parenthèses de son être donné et quotidien, ouvre une dimension de recherche et d'exploration animée et enrichie par les variations imaginatives de l'art et de la fiction. Variations qui créent la nécessaire division qui sépare l'homme de lui-même et lui permet de se comprendre comme être-au-monde et projet d'être. Selon Thiboutot, la recherche herméneutique effectuée avec un sujet et une culture sans cesse actualisés permet en effet de re-décrire et de re-signifier l'appartenance de l'être humain au monde (Thiboutot, 2013). Cette appartenance est « imparfaitement assurée, mais en même temps ouverte à l'infini, au dialogue et à la coexistence » (Thiboutot, 2013). Comme Véronique qui, à son retour à la maison familiale, touche l'arbre, symbole vivant et fragile de son identité narrative, le chercheur herméneutique accepte de rouvrir la vulnérabilité aussi bien que le potentiel d'exploration associés aux grandes questions existentielles posées aussi bien à l'homme sur un plan individuel qu'au chercheur universitaire sur le plan universel de la conscience humaine. Thiboutot (2013) suggère en ce sens que Kieslowski, par son traitement de questions « intimes, universelles et ultimement insolubles », répond à la pertinence et à la nécessité d'une recherche toujours renouvelée et ouverte. Une recherche que l'homme *est*, en tant que tel, au cœur même de son être et non pas une recherche qu'il suffirait, par instrumentation, d'accomplir comme s'il pouvait devenir à lui-même son propre objet.

Kieslowski disait : « Le monde, ce n'est pas seulement ces lumières éblouissantes, ce rythme trépidant, le Coca-Cola à la paille, la nouvelle voiture... Il existe une autre vérité... Un au-delà? Oui, certainement » (dans Insdorf, 2001, p. 6). Cette autre vérité, qui s'oppose à notre perception immédiate, peut être mise en lien avec la « cosmologie » du psychiatre Eugène Minkowski. Selon l'auteur, les sciences², dans l'objectif de ne s'en tenir qu'aux faits concrets, immobilisent la vie (Minkowski, 1936). La science « dépoétise » la nature dont la dimension poétique ne peut être niée par ailleurs (Minkowski, 1936, p. 166). Le poète, qui s'exprime en parlant au « seuil de l'être », comme le dit Bachelard (1957, p. 22), en est le reflet. La cosmologie de Minkowski vise à transcrire en prose la poésie du monde en n'évacuant pas cette poésie comme le fait la méthode scientifique. Comme l'enfant et le poète, elle appréhende le monde dans sa totalité poétique et reconnaît ainsi dans la poésie le révélateur de ce que Minkowski comprend comme une « solidarité structurale », c'est-à-dire comme le lien indissoluble de l'homme à la nature

ou, si l'on préfère, en régime plus husserlien, de la conscience avec ce dont elle fait l'expérience. Kieslowski, évidemment sans la thématiser, est lui aussi sensible à cette poésie dans ses films, notamment à travers son exploration de la vie intérieure de ses personnages. C'est ainsi que dans *Bleu*, nous voyons plus qu'une femme endeuillée sur le plan psychologique. Nous voyons une femme dont la vie et l'expérience nous sont révélées par le décor du film, dont la souffrance nous est communiquée par le reflet du mobile de pierres bleues de sa fille décédée. Nous la comprenons à travers les ombres, les reflets, les choses de sa demeure et les relations, qu'elle n'a plus, avec les autres. Nous la rencontrons par la symphonie à laquelle elle travaille, etc. D'aucune façon, dans le film, nous n'avons un accès direct à « l'intériorité » de Julie. Le seul accès que nous avons, en tant que spectateurs, à son intimité, passe par sa mondanité, par son être-au-monde et son mouvement de transcendance. À ce titre, le cinéma nous apprend une leçon importante : la vie humaine n'est pas radicalement intérieure à elle-même; au contraire, celle-ci s'accomplit dans et par l'horizon du monde, en dehors duquel elle n'est même pas pensable. Le cinéma résiste au spectre de la « vie intérieure », il nous montre que pour avoir un soi, une intimité et oui, si l'on veut, une intériorité, il faut avoir eu une mère et un père, un nom et une maison, une chambre à soi et des jouets. L'herméneutique qui s'intéresse à l'existence trouve l'homme parmi les choses, dans le monde, en plein soleil ou à l'ombre, toujours accompli auprès de ce qui n'est pas lui.

Comme l'a affirmé Van Den Berg, « les poètes, les romanciers et les peintres [ajoutons ici les cinéastes!] sont des phénoménologues nés » (dans Bachelard, 1957, p. 11). La poésie est la base de toute phénoménologie : « ...s'il fallait donner une "école" de phénoménologie, ce serait sans doute avec le phénomène poétique qu'on trouverait les leçons les plus claires, les plus élémentaires » (Bachelard, 1957, p. 11).

Le « réel brut » et le narratif

Kieslowski outrepassé également le monde linéaire du récit traditionnel en y laissant des éléments qui nous lient à d'autres de ses œuvres. Ainsi, dans le *Décatalogue*, un personnage qui semble tenir le rôle de témoin se retrouve d'un épisode à l'autre. Dans la trilogie des *Trois couleurs*, les personnages principaux de l'un des films font des apparitions dans les autres. Les mêmes éléments peuvent aussi se répéter à l'intérieur d'un récit comme le chien mort au début du *Décatalogue 1*, qui précédera la mort du petit Pawel. Ces éléments permettent au spectateur d'aller au-delà du cours linéaire du récit. Selon Zizek, ces références ou « sinthomes » sous-jacents au développement narratif officiel produisent l'intrusion d'un « réel brut extra narratif » (2013, p. 46). Les

sinthomes sont, à l'opposé des symptômes, des énoncés vides de sens qui font partie du discours du patient en psychanalyse et qui se répètent à différentes occasions. Ce réel brut et contingent qui demeure est représenté chez Kieslowski par la bouteille de lait ou le témoin qui traversent les œuvres du *Décatalogue*, le croisement banal de personnages dans la trilogie des *Trois couleurs* au palais de justice, ou par la mort qui fait son apparition au début et à la fin d'une histoire. Zizek (2013), qui utilise la théorie de Lacan, affirme que, par la répétition de ces éléments, la fiction n'est pas due à une fuite en dehors de la réalité mais plutôt à un « retour du Réel » (p. 49) qu'il a été nécessaire de forclure afin que le sujet puisse ensuite accéder à cette réalité substantielle. Ainsi, pour Lacan, lorsque le réel est forclus, le sinthome y est substitué afin d'éviter la folie (Julien, 2001). Le sinthome permet ainsi de donner, dans l'imaginaire, une consistance au réel du symbolique (Julien, 2001). Dans l'œuvre de Kieslowski, la présence répétée du témoin, l'apparition contingente des personnages d'un film à l'autre ou la séquence presque documentaire de la vieille dame qui tente péniblement de jeter une bouteille dans un conteneur infiltre le monde symbolique du récit d'une réalité familière et banale dans lequel ce monde est ancré. En nous sortant du cours du récit afin de nous rappeler d'autres trames narratives, ces sinthomes ont la fonction de nous ramener à cette réalité brute et commune à partir de laquelle tient chacun des récits. Un tel procédé a l'avantage de créer, dans l'imaginaire du spectateur, un « monde » de références, au sens de Ricœur, où toutes les œuvres de Kieslowski ont à leur base ces sinthomes qui, comme le souligne Zizek (2013), sont réels dans la mesure où ils sont ce qui demeure et renvoie à l'identique dans tous les univers symboliques possibles. Sur la base d'un même élément banal, des récits symboliques riches et différenciés peuvent donc être déployés. Le lait prend ainsi une signification différente d'un épisode du *Décatalogue* à l'autre. La mort pourra se manifester à travers le chien inerte ou la disparition du petit Pawel sous la glace. Le témoin du *Décatalogue* assistera à différents dilemmes moraux. Les personnages d'un film en seront les héros ou les figurants. La vieille dame près du conteneur se fera remarquer différemment d'un récit à l'autre. Le jeu entre le réel brut et les mondes narratifs présent dans l'œuvre de Kieslowski permet donc à cette dernière de préserver un équilibre aussi bien qu'un jeu de différenciation entre l'imagination et le réel. Cet équilibre est essentiel afin que nous puissions nous y reconnaître. Ainsi, nous pouvons imaginer que Véronique peut aussi être, comme nous, une amie ou une voisine (Kieslowski, 2006), ou que les personnages du *Décatalogue* peuvent également avoir des pannes d'eau chaude et partager un immeuble avec autrui. Kieslowski est conscient de la nécessité de cet équilibre dans son œuvre : « Si on en dit trop, le mystère disparaît. Si on n'en dit pas assez, personne ne

comprend rien. La recherche de l'équilibre entre la réalité et le mystère ouvre la voie à de multiples possibilités » (2006, p. 188). Par l'ancrage nécessaire dans la réalité que demande son œuvre, le réalisateur démontre donc que la fiction ne nous permet pas de fuir la réalité, mais plutôt d'accéder encore plus pleinement à cette dernière.

Le choix éthique du cinéma

Par son choix de l'utilisation d'acteurs au lieu de sujets réels, Kieslowski nous fait réfléchir sur la dimension éthique de l'utilisation de la fiction pour la recherche en sciences humaines. En effet, après avoir filmé un père qui pleure à la suite de la naissance de son bébé dans *Premier amour* (1974), le cinéaste décide d'abandonner le documentaire pour la fiction en déclarant son « effroi des larmes réelles » (dans Zizek, 2013, p. 10). Dès lors, afin d'éviter cette intrusion dans l'intimité d'autrui, le cinéaste préférera demander à des acteurs de feindre des larmes plutôt que filmer des larmes véritables. L'utilisation de la fiction résout le problème éthique du travail avec des sujets réels et nous protège d'une intrusion dans le « royaume » de leur intimité dont l'accès, selon le cinéaste, est interdit (dans Zizek, 2013, p. 11). L'allusion, pense-t-il, est la seule façon acceptable de cerner ces « éléments fragiles » de la personnalité humaine (Zizek, 2013, p. 12). Zizek oppose cette posture au projet de décryptage du génome humain, qui d'après lui ne laisserait plus rien dans l'obscurité ou dans le secret à propos de l'homme, en voulant en faire une description complète et objective (2013). Cette « transparence totale » de l'homme est menaçante, selon Zizek (2013, p. 12), et rend le sentiment de honte obsolète. Ce type de recherche, voulant englober la totalité du sujet humain et ne laissant rien en reste, s'oppose d'un point de vue éthique à la pudeur commandée par l'approche fictive et artistique de Kieslowski. Comme le documentariste, le chercheur en sciences humaines pourra être exposé à l'obscénité des « larmes réelles ». Sans toutefois affirmer que toute recherche effectuée avec de vrais sujets entraîne une violation de l'intimité, il est possible de penser qu'à côté de la fiction, le risque n'est pour autant jamais nul. Cet argument pour l'utilisation de la fiction en recherche s'ajoute à celui offert par Thiboutot qui, en accord avec la première partie de cet article, présente la fiction comme une variation imaginative sur le réel, qui est alors découvert en tant que possible et non en tant que réalité effective (2013). En alternative à une vision systématique du deuil, plusieurs études portant sur des œuvres telles que *Bleu*, *Incendies* (Villeneuve, 2010) et *The Sweet Hereafter* (Egoyan, 1997), se présenteront par exemple comme autant d'explorations et de variations sur l'expérience de deuil.

Conclusion

Cet article a eu comme objectif de mettre en lumière la pertinence de l'interprétation d'œuvres cinématographiques pour la recherche qualitative en sciences humaines et, plus particulièrement, pour la psychologie, à travers l'exploration de l'œuvre de Krzysztof Kieslowski. Si le réalisateur nous montre un monde détruit, autant au niveau du paysage physique que du paysage humain (Tischner dans Insdorf, 2001), son œuvre appelle à être rencontrée par un chercheur « vivant, incertain et souffrant » (Thiboutot, 2013, p. 7). Ce chercheur est vivant, car il participe à une recherche qualitative jamais achevée, incertain, car il tente d'approfondir la compréhension d'un phénomène sans prétendre le maîtriser, et souffrant quant à la finitude de sa condition et de sa pensée. Un tel chercheur pourrait, à sa lecture, contribuer à insuffler à la recherche qualitative en sciences humaines une nouvelle vie grâce au potentiel infiniment renouvelé de cette recherche jamais complétée. Comme le démontre ce travail, le terrain est fertile et peut amener à plusieurs pistes de recherche inédites. Il y a encore beaucoup à explorer au sujet des possibilités heuristiques, thérapeutiques et éthiques de l'interprétation d'œuvres cinématographiques. Ainsi, les différentes thématiques soulevées dans cet article mériteraient d'être traitées de manière plus approfondie dans une étude qui leur serait exclusivement dédiée. De plus, la recherche herméneutique sur la base d'œuvres d'art laisse le champ libre à un nombre infini d'études sur les œuvres qui composent notre paysage culturel. Il est à espérer que cette exploration de l'œuvre de Kieslowski participe à nourrir le mouvement qui permettrait de mettre à jour ces possibilités.

Notes

¹ Par exemple : Comment aimer? Comment mourir? Comment accuser la perte? Etc.

² Concédonsons ici qu'il vaudrait mieux dire « le scientisme », pour éviter de laisser croire à une critique induite de la science qui, par définition et lorsqu'elle admet ses propres limites, comprend qu'elle s'avère fondée sur un concept de méthode qui vient avec ses ombres projetées, c'est-à-dire avec certains problèmes (notamment éthiques) qui restent imperméables à l'approche objective.

Références

- Aristote. (1990). *Poétique*. Paris : Le livre de poche.
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris : Presses universitaires de France.

- Barthes, R. (1975). En sortant du cinéma. *Communications*, 23(1), 104-107.
- Gadamer, H.- G. (1996). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Gaut, B. (2010). Empathy and identification in cinema. *Midwest Studies In Philosophy*, 34(1), 136-157.
- Insdorf, A. (2001). *Krzysztof Kieslowski, doubles vies, secondes chances*. Paris : Cahiers du cinéma.
- Jankélévitch, V. (1978). *Quelque part dans l'inachevé*. Paris : Gallimard.
- Julien, P. (2001). Du symptôme au sinthome : la psychose lacanienne. *La clinique lacanienne*, 5(1), 63.
- Kickasola, J. (2004). *The films of Krzysztof Kieslowski : the liminal image*. London : Continuum.
- Kieslowski, K. (2006). *Le cinéma et moi*. Lausanne : Les Éditions Noir sur Blanc.
- Minkowski, E. (1936). *Vers une cosmologie*. Paris : Éditions Montaigne.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil.
- Sartre, J.- P. (1990). *Situations philosophiques*. Paris : Éditions Gallimard.
- Thiboutot, C. (2013, Août). *Kieslowski, fiction, and human science research*. Communication présentée à International human science research conference, Aalborg, Danemark.
- Vaillancourt, Y. (2014). *Jeux interdits. Essai sur le Décalogue de Kieslowski*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Zizek, S. (2013). *Lacrimae rerum. Essais sur Kieslowski, Hitchcock, Tarkovski, Lynch et quelques autres*. Paris : Éditions Amsterdam.

Filmographie

- Egoyan, A. (1997). *The sweet hereafter* [Fiction]. Canada : Ego Film Arts.
- Kieslowski, K. (1974). *Premier amour* [Documentaire]. Pologne : Telewizja Polska.

- Kieslowski, K. (1987). *Le hasard* [Fiction]. Pologne : P. P. Film Polski.
- Kieslowski, K. (1988). *Tu ne tueras point* [Fiction]. Pologne : Tor Production.
- Kieslowski, K. (1989). *Dekalog, jeden* [*Le décalogue 1*]. Pologne, Allemagne de l'Ouest : Sender Freies Berlin, Telewizja Polska, Tor Production.
- Kieslowski, K. (1990). *Dekalog, osieme* [*Le décalogue 8*]. Pologne, Allemagne de l'Ouest : Sender Freies Berlin, Telewizja Polska, Tor Production.
- Kieslowski, K. (1989-1990). *Le décalogue* [Cycle de 10 téléfilms]. Pologne, Allemagne de l'Ouest : Sender Freies Berlin, Telewizja Polska, Tor Production.
- Kieslowski, K. (1991). *La double vie de Véronique* [Fiction]. France, Pologne : Sidéral Productions, Tor Production.
- Villeneuve, D. (2010). *Incendies* [Fiction]. Canada, France : Micro-scope.
- Kieslowski, K. (1993). *Trois couleurs : bleu* [Fiction]. France : CAB Productions.
- Kieslowski, K. (1994). *Trois couleurs : rouge* [Fiction]. Suisse : CAB Productions.
- Wierzbicki, K. (1995). *Krzysztof Kieslowski : I'm so-so* [Documentaire]. Danemark, Pologne : Kulturemode Film, Statens Filmcentral.

Isabelle Dame est candidate au doctorat en psychologie à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Titulaire d'une maîtrise interdisciplinaire en sciences de l'environnement, elle souhaite combiner les disciplines de la psychologie, de la philosophie et des études cinématographiques dans une étude herméneutique portant sur la continuité et les bouleversements identitaires dans Bleu, de Krzysztof Kieslowski.

Christian Thiboutot est professeur au Département de psychologie de l'UQAM depuis 2004 et directeur du Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques (CIRP). Il a travaillé à plusieurs publications et conférences sur la philosophie de Gaston Bachelard et s'applique à explorer les possibilités d'échange entre la phénoménologie et la psychanalyse. Il s'intéresse également à l'interprétation et à la pertinence, en recherche, de l'art, du legs narratif de notre culture et des explorations poétiques de l'expérience humaine.

« C'est la vie qui n'a pas voulu ». Herméneutique : niveau et seuils

Jacques De Visscher, Ph. D.

Radboud Universiteit Nijmegen, Pays-Bas

Résumé

On peut réduire l'herméneutique à une discipline purement académique. Si par contre on privilégie une forme d'art plus existentielle pour l'interprétation des œuvres d'art, des textes ou des situations de la vie quotidienne, on devra être initié aux secrets de l'existence. Je découvre une allégorie de ce type d'herméneutique en interprétant le film d'Ingmar Bergman, *Au seuil de la vie* (1958/2007). Cette exégèse nous enseigne qu'une compréhension de ce qui est réellement important requiert une exploration minutieuse et la traversée respectueuse de plusieurs seuils, la faculté de savoir lire entre les lignes, de voir avec un œil intérieur et d'entendre avec une oreille intérieure, afin de pouvoir développer une profondeur empathique.

Mots clés :

HERMÉNEUTIQUE, SECRET, EXISTENCE, SEUIL, EMPATHIE

Un point de départ

Le film *Au seuil de la vie* (*Nära Livet*; Bergman, 1958/2007), du réalisateur suédois Ingmar Bergman, nous met à l'épreuve avec une véritable question

Note de l'auteur : Ce texte est une version révisée de la conférence d'introduction prononcée lors de la 31^e *International Human Science Research Conference* (IHRSC), à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), le 28 juin 2012. Le texte de cette conférence, qui a pour titre "*It was too much for him*". *Hermeneutics : levels and thresholds*, a été publié en anglais en 2015 dans *The Humanistic Psychologist*, 43(3), pp. 223-234. La présente version a été traduite par Annie-Claude Deschênes et Christian Thiboutot, avec la permission de l'auteur, puis réimprimée avec la permission de la Division 32 de l'APA, la *Society for Humanistic Psychology* (<http://www.apadivisions.org/division-32>). Toute ma reconnaissance va à Robert Romanyshyn pour ses précieuses suggestions éditoriales. Toute correspondance peut être adressée à Jacques De Visscher, Drie Sleutelsstraat 17, B-9051 Sint-Denijs-Westrem, Belgique. Adresse courriel : jeedeevee@skynet.be

herméneutique, que je désire introduire aujourd'hui comme point de départ de ma thèse, à savoir que l'herméneutique contient plusieurs niveaux et seuils. Le film de Bergman est basé sur la nouvelle *Kindness, dignity* (*Det vänliga, det värdiga*, publiée par Rabén & Sjögren, 1958) de l'auteure Ulla Isaksson, qui a aussi écrit le scénario en collaboration avec le directeur.

Je soulignerai d'abord quelques éléments du film, avant de passer aux niveaux d'interprétation.

Au seuil de la vie se déroule dans la salle d'accouchement d'un hôpital suédois moderne, où trois femmes partagent la même chambre. Cecilia Ellius est une femme de carrière qui a fait une fausse couche au troisième mois de sa grossesse; Stina Andersson a vingt-cinq ans, elle est la femme d'un homme d'affaires et son accouchement est en retard; Hjördis Petterson est une femme non mariée de dix-neuf ans qui souhaite se faire avorter.

Stina et son mari, Harry, forment au premier regard un couple heureux et sans complication. Les deux sont très impatients et excités à propos de l'arrivée de leur enfant. Après une longue attente, Stina est prête à donner naissance. Son accouchement est long et douloureux. La sage-femme appelle le docteur, mais son intervention est vaine; le bébé est mort-né.

La déception et la révolte de Stina est immense; elle est aigrie. Quand Hjördis essaie de lui venir en aide, elle se fait gifler au visage. Lorsque le docteur fait sa ronde, Stina lui demande une explication à propos de l'enfant mort-né, mais ne reçoit pas de réponse qui puisse la consoler :

Je me sens aussi impuissant que vous à propos de cela et je suis vraiment désolé. À ce que je vois, il n'y avait rien de problématique à propos de vous, et il n'y avait rien de problématique à propos du garçon non plus. Mais... cela ne pouvait pas être. Aussi cruel que ça puisse sonner. Hier il était en vie, dit Stina. Le docteur poursuit : Mais il n'a pas survécu à l'accouchement. Pour autant que l'on sache, c'est la vie qui n'a pas voulu. Cela pourrait être attribué à un changement dans le placenta puisque vous étiez due depuis si longtemps. Mais rien ne suggère que ça ne fonctionnera pas la prochaine fois¹ [traduction libre] (Steene, 2005, pp. 233-234).

Première interprétation

Dans une première et peut-être naïve approche du film, si je m'identifie à Stina, la femme malchanceuse, je peux sentir un tel découragement et me demander : pourquoi le bébé devait-il mourir? Le docteur dans le film fournit une première et même, une deuxième réponse. La première nous semble insignifiante, comme le sont la plupart des explications qui concernent des faits basés sur des preuves : « il n'a pas survécu à l'accouchement », et puis, sur un plan technique : « Cela pourrait être attribué à un changement dans le placenta puisque vous étiez due depuis si longtemps ». Il insiste sur la contingence des événements. Néanmoins, il cherche à rassurer la pauvre femme, comme si elle pouvait être coupable de ce qui s'est passé : « À ce que je vois, il n'y avait rien de problématique à propos de vous, et il n'y avait rien de problématique à propos du garçon non plus. » Finalement, il dit que « [...] rien ne suggère que ça ne fonctionnera pas la prochaine fois ». Le docteur sait qu'on ne peut attribuer la mort à une négligence médicale. La série d'événements s'est déroulée comme telle et il en est ainsi. Il ressent sa propre impuissance dans une situation où une foi aveugle semble dominer.

Néanmoins, il y a quand même quelque chose dans ce qu'il dit qui ne peut être réduit à une explication médicale et qui suggère une dimension d'un autre ordre. Le docteur, en l'occurrence, a aussi affirmé : « c'est la vie qui n'a pas voulu ». Une telle déclaration semble énigmatique. Comment pouvons-nous la comprendre? Pourquoi aurait-ce été trop pour le bébé? Le garçon était-il trop faible? N'était-il pas assez fort pour survivre à la dure lutte de l'accouchement? Pouvons-nous accepter et comprendre cette explication, ou alors, pouvons-nous tenter de saisir autrement ce qui s'est passé? On peut se demander si le garçon avait peur de venir au monde, ou si la vue de la lumière l'a effrayé, etc.

De telles questions, en réalité, ne sont pas si pertinentes, puisque nous ne pouvons imaginer que ce bébé, « si près de la vie », puisse jouir d'une conscience de soi ou soit en mesure d'avoir peur de venir au monde. Nous pouvons aussi avoir l'impression qu'après tout, il y avait quelque chose de problématique avec le garçon, ou même avec la mère. On peut alors se demander si quitter le sein de sa mère était trop exigeant pour l'enfant, ou si l'accouchement du garçon était trop exigeant pour la mère.

De telles questions et suggestions ne sont plus de l'ordre d'une explication médicale. Dans notre discussion sur le film, nous allons au-delà de la plupart des faits et nous essayons, au travers des spéculations et des associations, de comprendre le film dans une perspective existentielle plus vaste. Nous entendons l'interprétation comme un jeu de libres associations à

l'intérieur duquel on explore l'éventail des significations. Nous croyons qu'il est permis de nous aventurer en ce sens en raison de cette énigmatique phrase – « c'est la vie qui n'a pas voulu » – qui n'est pas seulement une citation du film, mais soulève au contraire une réflexion plus poussée. Inspirés par cette citation, nous sentons que nous pouvons alimenter une compréhension d'un autre type. En laissant derrière nous le discours physique ou médical avec ses explications logiques, nous entrons en effet dans une perspective métaphorique qui ne contredit pas pour autant celle que nous avons quittée. Nous traversons seulement un seuil et transitons de la sphère factuelle à la sphère spéculative qui de reste, constitue un horizon fondamental de notre vie quotidienne. Si nous restons au niveau des faits matériels, nous sommes obligés de n'accepter que les explications médicales qui demeurent hypothétiques, et cela seulement. Dans le film de Bergman, le docteur lui-même quitte ce niveau et laisse la porte ouverte pour une autre modalité d'interprétation, qui elle-même nous guide vers une autre compréhension.

Dans mes efforts pour trouver des réponses plus approfondies, je peux désormais explorer de nouvelles directions de sens. Par exemple, comment et pourquoi pouvons-nous comprendre qu'il aurait été trop exigeant pour le garçon de faire son entrée dans le monde et par conséquent, qu'il tremblait au seuil de la vie? Afin de donner une réponse à cette question, nous devons considérer d'autres éléments de la trame narrative du film.

La description de Stina nous permet de voir que, durant les heures qui précèdent la perte de son enfant, cette femme cherche à être en contrôle de la situation dans la chambre d'hôpital, qu'elle partage avec les deux autres femmes. Elle materne tout le monde, y compris son mari. Elle est constamment affairée à aider l'infirmière et l'autre femme, comme si elle devait contrôler l'ensemble de la situation. Dans son livre, le critique Robin Wood souligne les thèmes majeurs dans l'oeuvre de Bergman : on apprend dans le bavardage enthousiaste de Stina que l'enfant sera nommé d'après le nom de son mari et de son grand-père. Il s'appellera Torsten, mais pour elle, il sera *son* Harry. Est-ce que le bébé aura ou recevra un véritable nom? Nous nous permettons d'en douter. Comme Wood l'écrit :

Elle prendrait manifestement son grand Harry en son sein si elle le pouvait, et il le lui permettrait aveuglément : tout doit être contenu à l'intérieur d'elle. Cela a pour incidence qu'elle ne peut laisser le bébé sortir *hors* d'elle. Durant les scènes torturantes de l'accouchement, on la voit, paniquée, forcer mentalement son corps à pousser; mais son corps s'y refuse. Peut-être y a-t-il une haine sous-jacente intense, surgissant dans sa conscience

corporelle, à propos du mensonge que représente sa vie. On pourrait sentir que l'essence de Stina est exprimée dans la gifle administrée à la main de Hjördis, lorsque la jeune fille lui donne un verre d'eau, une claque dont même le spectateur peut sentir la brûlure : un moment d'une extraordinaire intensité concentrée qui suggère l'effondrement de la façade de cette femme, du faux *self* qu'elle a érigé et auprès duquel elle vit² [traduction libre] (Wood, 1969, p. 100).

Pour conclure cette première interprétation, je ferai quelques remarques théoriques. Interpréter une situation humaine implique que l'on respecte les éléments dramatiques de la situation donnée, qu'il s'agisse d'une expérience du quotidien ou d'une composition évocatrice des éléments d'une œuvre d'art, comme le film de Bergman. Mais ce n'est pas suffisant : les éléments donnés suggèrent quelque chose de plus. Ils sont des images, des métaphores ou une multitude de signes contenant un surplus de sens, nous invitant à explorer ce surplus en faisant un pas en avant. Ils élèvent la pensée, pour utiliser une expression que Paul Ricoeur (1976) a empruntée à Kant. Cela signifie traverser un seuil. Nous sommes invités à passer d'un niveau – celui des faits que nous sommes en mesure d'expliquer, formulés dans des principes médicaux comme le docteur l'a fait dans le film – à un autre : le domaine de la signification. Cette traversée est une transition de ce qui peut être expliqué – bien que dans un sens hypothétique seulement – à ce qui peut être compris dans un sens spéculatif et qui ne pourra jamais être prouvé. C'est en même temps la transition de ce qui arrive dans la vie de quelqu'un à un moment donné – comme un événement dramatique dans le cas de Stina – à ce qui compte pour nous tous, à ce qui a un sens universel, à ce qui appartient à notre condition humaine et, en même temps, ne dépend pas de l'expérience fortuite d'une seule personne.

C'est de ce premier seuil de l'herméneutique dont je voulais discuter. Qu'il y ait un seuil à traverser dans l'acte même de l'interprétation ne signifie pas qu'il y ait une brèche radicale ou un clivage entre les deux niveaux. Par la traversée du seuil, nous amenons les éléments du premier niveau au deuxième niveau. Nous avons besoin des éléments du premier niveau. Ils nous fournissent les faits de base, mais dans l'acte de transition au deuxième niveau, ces éléments subissent une transformation afin qu'une nouvelle signification émerge et révèle une autre orientation. Il y a une métamorphose qui s'opère dans la traversée du seuil. Les faits contingents, qui étaient des coïncidences, deviennent existentiels en ce sens qu'ils appartiennent à une autre logique, à la logique du fil de la vie, que nous avons tous en commun. Le deuxième niveau révèle ce qui est essentiel pour nous tous. À partir de ce moment, nous ne

pouvons plus voir les faits donnés du premier niveau dans leur signification ou leur forme originale. La transformation est décisive. Une telle expérience transforme intellectuellement et spirituellement notre existence en profondeur.

Deuxième interprétation

Nous acceptons et reconnaissons ce deuxième niveau lorsqu'on interprète le film de Bergman comme l'évocation d'une situation exemplaire, qui révèle que la vie peut être tragique. En désirant ce qu'il y a de mieux, nous pouvons être séduits par notre propre ambition, par nos propres illusions,, mais en fin de compte, nous pouvons aussi nous retrouver pris dans ce qu'il y a de pire. La promesse de la chance se détériore et dépérit alors dans une forme de malchance qui nous prive de tout espoir. La perspective de s'occuper d'un enfant était pour Stina la promesse d'une mission divine. En croyant naïvement qu'elle était en contrôle de son existence et de la vie de sa famille, elle en a trop demandé. Elle ne reconnaissait ni la faiblesse, ni l'illusion de sa propre omnipotence. Elle n'a pas accepté ou réalisé que mettre un enfant au monde est un acte de générosité, dans un monde qui ne peut être possédé par l'homme et n'est certainement pas la propriété exclusive d'une seule personne. Il faut beaucoup d'arrogance et une confiance excessive en soi pour ne pas réaliser qu'aucun mortel n'est le maître de sa destinée – *hubris* serait ici le mot grec approprié. Stina n'avait pas la moindre idée que quelque chose pouvait mal tourner et que, au final, elle ne désirait pas que son enfant ait *sa* propre place dans le monde. Si on l'entend au sens d'une authenticité de l'être, elle était dans l'« impossibilité » de donner naissance, de libérer l'enfant en le laissant « sortir hors d'elle », comme l'a écrit Robin Wood (1969, p. 100). En « refusant » d'être une hôte maternelle pour son enfant, la seule chose qu'elle pouvait faire – bien sûr dans un sens métaphorique! – était de faire suffoquer ou d'étrangler son enfant. Stina représente l'archétype du mortel qui dans son *hubris* ne peut accepter que le fait « d'être-au-monde » transcende toute volonté individuelle et s'avère basé sur l'hospitalité de l'environnement. Son égoïsme, pourrait-on dire, l'a ainsi entraînée à refuser la tâche de la dévotion.

Cette deuxième interprétation du film de Bergman met l'accent sur le fait qu'il n'y a pas d'authentique créativité (au sens large du mot), non plus qu'un accès à une étape importante sur le chemin de la vie, sans la conscience d'un seuil qui nous rappelle que nous sommes limités. Dans l'élaboration de nos buts, nous nous trouvons dans un domaine extérieur qui nous transcende. En ce domaine, nous ne sommes pas les faiseurs de lois, puisque nous sommes des invités, seulement des invités qui doivent respecter l'authenticité et la singularité de ce nouveau domaine, qui doivent honorer la présence des autres

invités et enfin, respecter aussi l'hôte qui est le gardien de cette hospitalité (Jager, 2010).

Stina n'a pas reconnu que mettre un enfant au monde est un engagement qui la rend responsable du bien-être de son enfant *en tant qu'Autre* et non pas pour elle-même. Dans son histoire, même alors qu'elle désirait ce qu'il y a de mieux, elle avait déjà cette tendance à s'assimiler l'Autre, à l'adjoindre à une dimension d'elle-même. À l'approche du moment de la naissance, le seuil se transforme, s'éloigne de son sens initial et devient une limite. Effrayée, elle tremble devant le vide et refuse de voir cette réalisation comme l'accomplissement d'une nouvelle possibilité. Ce projet est un pari, certainement et l'accomplissement de celui-ci ne dépend pas entièrement de la volonté ou de la détermination de Stina. Sans générosité inconditionnelle, il n'est pas possible de donner naissance à un nouveau-né et, à plus long terme, d'élever un enfant. Ici, le seuil de la vie est un défi, un engagement envers le bien-être de l'Autre; quand la peur de perdre son autodétermination domine la vie d'un individu, l'existence véritable devient un obstacle insurmontable. C'est en cela que réside la tragédie métaphorique de Stina. C'est aussi notre tragédie à tous lorsque la dévotion et l'engagement sont subordonnés à un fantasme d'autodétermination, quand la volonté de dominer oriente le désir de devenir une mère ou un père, un gérant ou un professeur, un mari ou une femme, un physicien ou un thérapeute, voire le lecteur d'un texte ou l'habitant d'une maison ou d'un environnement qu'on partage avec autrui. On subvertit alors la possibilité de la rencontre conviviale, la possibilité de toute communication existentielle prospective.

Bergman a intitulé son film *Nära livet* (*The Brink of life*, en Anglais), ce qui peut être traduit en français par « À la limite de la vie » ou « Au seuil de la vie ». *Au seuil de la vie* semble après tout évoquer une véritable brèche; cette limite est à la fois source de souffrance et détruit toute nouvelle vie. Peut-être s'agit-il de la véritable signification de ce drame : l'existence requiert d'avoir la conscience de ne pas céder au piège de trop en demander, mais d'être prêt à respecter le défi que comportent les seuils. Nous pouvons être séduits par les rêves célestes ou éblouis par des buts attrayants, mais en même temps ceux-ci risquent de mener à notre perte. Le thème n'est certes pas nouveau, il fait référence aux questions morales des tragédies classiques ou des livres saints de la tradition juive et chrétienne. Nous savons que pour les Grecs l'*hubris* représente le plus effroyable vice et mène à la perte.

Explorer un nouveau seuil en herméneutique

Comment se fait-il que des faits contingents – comme ceux présentés dans le film de Bergman – possèdent un sens profond et peuvent nous révéler de quelle

manière le fil de notre vie est composé de manifestations qui transcendent les simples faits? Selon la logique des connaissances cognitives ou de la pensée formelle, il semble n'y avoir aucune explication. Une autre réponse nous apparaît plus naturellement, à savoir que les expériences factuelles qui composent notre existence ne sont jamais isolées, ou privées de toute signification. Concrètement, il n'y a rien de tel qu'un fait isolé de la vie quotidienne, un fait purement objectif. Chaque événement existentiel appartient toujours à un tout, à une constellation d'expériences enracinées dans un univers ambigu et cosmique. En ce sens, le fil de la vie est une histoire avec des paragraphes et des phrases qui contiennent des propositions et des ponctuations, des points d'exclamation et d'interrogation. C'est une histoire remplie d'arrière-pensées, de considérations implicites ou explicites, de détours, de confessions ou de justifications, de mensonges et de préoccupations. Il y a donc cette constellation de vécus dans laquelle se situent les éléments de notre vie, comme les nœuds d'un tissu. C'est à travers cette structure de référence que se manifeste, si l'on peut dire, une certaine intertextualité.

Cette première réponse à notre question peut sembler trop simple ou du moins, demeurer incomplète. On peut croire que les faits peuvent devenir des événements existentiels et que ces événements nous révèlent quelque chose d'important pour notre état d'esprit, de même qu'au sujet de notre vie morale et spirituelle. Mais comment pouvons-nous comprendre cette révélation lorsqu'on ne dispose pas des outils conceptuels ou cognitifs pour prouver qu'elle nous communique quelque chose de véritable? Nous pourrions avancer que la solution se trouve dans l'art de la déduction; le chercheur en herméneutique serait alors une sorte de détective qui, grâce à ses intuitions lucides, deviendrait un maître pour dévoiler les faits cachés, les mystères qui auraient échappé aux esprits trop terre à terre. Certains détectives sont même incroyablement doués : le père Brown de Chesterton, par exemple, excelle à croiser les seuils des mystères non seulement avec une attention accrue pour chacun des détails et une procédure logique précise, comme Sherlock Holmes qui est aussi un acrobate de l'intellect, mais aussi en transcendant les preuves manifestes et les raisonnements discursifs banals. Son intuition spéciale est due à ses connaissances théologiques combinées à son approche rationnelle. Il réussit à dévoiler une vérité, accessible uniquement pour un public bien disposé. *L'endeuillé du château de Marne* en est un exemple remarquable (Chesterton, 1983, pp. 567-584).

Pour l'érudit (herméneute) expérimenté, les procédures de la déduction pure sont trop faciles et trop rationnelles pour être convaincantes. Après tout, il y a d'abord pour le père Brown cette croyance préliminaire, à savoir que le

sens ne se dévoile pas comme une construction de l'esprit ou un produit de l'imagination, mais s'avère au contraire déjà donné à titre de base ou d'horizon pour la compréhension. Cela nous donne l'opportunité de voir que les images des expériences quotidiennes comme le deuil, la souffrance ou la joie ont besoin de la compréhension à titre de condition nécessaire à l'acceptation et à la révélation du sens. Dans la pratique de l'herméneutique, nous comprenons dans le but de croire qu'une constellation de signes du quotidien peuvent former une seule expérience, en soi pleine de sens. Cela révèle un défi et un seuil pour les rationalistes, entraînés à une approche scientifique de la réalité, qui ne sont donc pas toujours conscients de l'ambiguïté fondamentale de la compréhension que nous avons de nous-mêmes. Pour faire face à ce défi, on doit réaliser que l'art, les situations du quotidien (depuis une dimension qui dépasse le pur hasard) et les histoires (comme les allégories, les mythes et les paraboles) peuvent se déployer comme des sources de sens. Nous devons également croire que le contenu de ces signifiants est au-delà de toute explication du genre que nous pourrions obtenir par des moyens rationnels. Le sens autrement déployé nous éclaire sur notre orientation dans le monde et la manière dont nous vivons. On peut alors sentir que ces types de significations et de narrations nous sont adressés et possèdent une bien plus grande portée que les connaissances cognitives, qui ont l'ambition de nous expliquer les événements ou de nous informer sur quelque chose. La possibilité d'être visé et troublé par quelque chose qui va au-delà de notre détermination individuelle implique en effet que nous soyons convaincus que le fait d'être révèle et déploie quelque chose que *nous sommes*, à savoir au sujet de notre « être-au-monde » véritable. La quotidienneté, tout comme une esthétique spécifique, les expériences morales et spirituelles ainsi que les textes, a la possibilité d'offrir et de révéler des vérités qui précèdent toute tentative de conceptualisation. Ces expériences dues à des événements comme une rencontre existentielle, la vue d'un paysage, la portée d'une œuvre d'art, d'un poème ou d'un texte sacré, les premiers mots d'un enfant et l'organisation de l'espace dans une maison ou une ville, stimulent l'émerveillement qui élève à la contemplation et à la réflexion. Ces expériences forment en même temps la base d'un dialogue herméneutique entre les individus et le monde. De nouveau, nous devons accepter le travail fécond du « croire pour comprendre », si nous voulons récolter l'expressivité du monde en tant que cosmos. Je partage avec Bernd Jäger la certitude que notre expérience cosmique représente l'horizon essentiel de notre demeure, ce qui nous permet d'apprécier l'atmosphère festive de la convivialité et de l'hospitalité, ainsi que la possibilité de comprendre notre *lifeworld* (Jäger, 1996, 2010).

Hélas, dans la culture profane et désenchantée dans laquelle nous vivons, cela ne saurait être tenu pour acquis. Ce qui est essentiel pour nous ne peut être révélé aussi facilement qu'on pourrait le vouloir. Nous ne disposons pas de l'ensemble de la vérité pour vérifier. La découverte de l'*essentialia* à laquelle nous arrivons enfin est le résultat d'une lutte ou d'une longue quête. Cet aperçu exprime une certitude que l'on retrouve dans plusieurs textes qui évoquent le chemin vers la sagesse, qui exigent en même temps qu'une attention particulière soit portée à la nécessité de l'éducation, ou même à une initiation. Lorsque l'on parle de la dimension plus profonde du fil de notre existence, l'enjeu semble être une énigme, un secret qui ne saurait être décodé par une simple procédure ou en transmettant une parcelle d'information. Le numéro d'identification personnel (NIP) de notre carte de crédit ne représente pas une énigme à proprement parler, pas plus que les codes qu'utilisent les fraudeurs ne forment un authentique mystère, puisque les spécialistes de ce domaine peuvent – parfois même très facilement – décoder ces étranges réseaux de signes.

Afin de comprendre ce qui est en jeu dans l'herméneutique des situations existentielles ou dans les textes sacrés (lorsque nous parlons d'une énigme comme d'une révélation cachée), je souhaite faire référence à la plus ancienne manière de comprendre des vérités, qui va bien au-delà des connaissances générales ou séculaires. Je me tourne donc vers les sources de l'éducation religieuse et de l'exégèse des textes sacrés.

La phénoménologie des religions nous enseigne que les adeptes ou les dévots d'une communauté religieuse ressentent le besoin de défendre le caractère sacré de leur foi. Ils supposent par conséquent que la vérité, le contenu de leur foi ou l'histoire secrète de leur communauté ne sont pas accessibles pour le profane. Ils sont convaincus que les gens à l'extérieur de leur communauté ne peuvent pas ou ne veulent pas comprendre ce qui devrait ou pourrait être cru. C'est dans cet esprit que celui qui est étranger ou extérieur à une religion donnée est parfois gardé à distance, afin de ne pas désacraliser ou de profaner les secrets et objets sacrés, tels les lieux saints, les rites et les objets du culte. En cela réside un véritable tabou. Cela signifie que les règles et les seuils protègent la dimension sacrée de tout ce qui peut être connecté au sanctuaire ou au temple sacré où le prêtre exécute ses rituels. Cela signifie également que les histoires, qui ont été transmises par la tradition, ne devraient pas être contées aux hommes et aux femmes en dehors des communautés religieuses. En tous cas, du point de vue anthropologique de la tradition, chaque risque de blasphème ou de sacrilège doit être évité ou réprimé. Si la profanation devait se produire, ce serait le chaos dans la communauté. La seule solution pourrait alors impliquer une purification globale, incluant celle des

membres de la communauté, dans le but de restaurer l'ordre cosmique ou l'ordre sacré de la communauté.

Dans les communautés religieuses où la tradition est dominante, la règle qui prévaut dicte parfois qu'il ne faut pas faire confiance aux non-croyants, aux non-initiés qui n'appartiennent pas au cercle des fidèles. Dans cette perspective, on ne partage pas avec le profane ni le temps ni l'espace dévoués aux choses sacrées, pas plus que l'on discute de sujets religieux ou théologiques avec les esprits prosaïques. Cette stratégie de protection n'est pas d'abord ou obligatoirement une procédure dictée par l'intolérance, le racisme ou la xénophobie. Elle se présente surtout un acte de préservation de soi, puisque le « dissonant religieux » est incapable de comprendre et de respecter ce qui au final est en jeu dans l'engagement envers la croyance, la foi et les rituels. La défense du sacré n'est pas le critère à la base de ce type d'exclusion. Les véritables croyants (engagés) sont donc obligés de protéger ce qui leur est sacré et de garder le silence à propos du contenu du message sacré. Même s'ils sont résignés à être indulgents, ils ne peuvent accepter ou tolérer le blasphème. Les plus sensés parmi eux savent au moins que le sacrilège n'est qu'une chose éphémère et futile, considérant que l'authentique royaume du sacré est trop puissant pour être profané. Néanmoins, cet instinct de conservation peut parfois mener à des excès de violence de la part d'adeptes un peu moins avisés. Naturellement (!) ce ne sera pas nécessairement le cas, considérant que la religion n'implique pas automatiquement que les fidèles réagissent comme des fanatiques. Cela se produit parfois, par contre, lorsqu'une communauté religieuse perçoit qu'une menace extérieure ébranle l'engagement cosmique de leur groupe.

On trouve un exemple remarquable de la conviction que les idées et la sagesse sacrées doivent être maintenues à l'abri des oreilles et du regard du profane dans les Évangiles synoptiques de Mathieu, Marc et Luc : ils contiennent plusieurs textes majeurs qui concernent le champ de l'art de l'interprétation. Je mentionne quelques passages significatifs à propos de l'usage des paraboles de Jésus alors qu'il émet un avertissement : « Que celui qui a des oreilles entende ! » (Marc 4:9, qui réfère au prophète Isaïah 6:9-10). Il reste quand même évident que n'importe quel homme ou quelle femme parmi les auditeurs des sermons de Jésus n'était pas capable de comprendre ce qu'il voulait signifier en évoquant cette métaphore ! Il utilise néanmoins explicitement la procédure de la parabole comme une sorte de seuil servant à éveiller l'attention des auditeurs, pour les inviter à être réceptifs. On trouve ici encore ce défi qui incite l'auditeur profane à une hésitation réflexive. Cette réticence à la fois intellectuelle et spirituelle est importante, car ce seuil les prévient qu'ils ne pourront avancer avec un nouveau regard et une nouvelle

compréhension, pas plus qu'ils ne pourront joindre la communauté d'initiés, s'ils demeurent incapables d'entendre le véritable objet du message. Pour dépasser cet obstacle, les auditeurs doivent être dignes : ils doivent démontrer leurs efforts et leur courage; ils doivent démontrer que la souffrance ne les effraie pas et que l'expiation les purifiera – comme on le dit d'un rite de passage – pour leur manque de vision spirituelle. Seuls les croyants pourront alors comprendre le message sacré et seront considérés comme dignes d'être initiés au cercle de la sagesse. Bien entendu, la stratégie spirituelle de Jésus est sélective. Pour les laïcs, les gens « de l'extérieur », il utilise d'énigmatiques paraboles pour protéger le sacré de son message, mais pour ses amis, ses disciples, les gens « de l'intérieur », cette mesure de protection n'est pas nécessaire puisqu'à eux « [leur] a été donné le mystère du royaume de Dieu », comme le dit Jésus, « mais pour ceux, qui sont dehors, tout vient en paraboles » (Marc, 4:11). Cela signifie que les disciples, qui sont en mesure de comprendre immédiatement chacun des mots, ne sont pas soumis à l'épreuve des paraboles et vivent donc déjà dans la vérité. En d'autres mots, ils sont déjà initiés aux mystères du royaume (Kermode, 1979).

Pour conclure

D'un côté, on pourrait croire que le fait d'approcher l'herméneutique, en tant que discipline académique et intellectuelle, avec l'éducation et l'initiation religieuses semble impertinente, sinon très discutable. Mais nous pourrions aussi reconnaître que la tradition herméneutique s'enracine dans la tradition de l'interprétation des signes et des textes, encore plus spécifiquement dans la pratique de l'exégèse religieuse – la lecture et l'explication des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament – qui vise à éclaircir la signification profonde du message sacré. Cette pratique peut s'avérer d'un intérêt certain pour les scribes ou les spécialistes de la théologie, mais elle est de prime importance pour les croyants éduqués ou moins éduqués. À la suite de la lecture des textes bibliques, en l'occurrence, une question demeure : « Comment est-il possible de comprendre le message pour notre propre vie spirituelle et comment saisir la dimension cachée du monde du Seigneur? »

Le lecteur désire comprendre ce qui lui est adressé à propos de l'essence de son existence en tant que créature mortelle. Il doit donc s'emparer du sens ultime, non pas au travers d'un commentaire explicatif, mais au travers d'une image, d'une métaphore ou d'une histoire qui a le pouvoir d'un sermon ou d'une révélation, qui lui parle directement. Ce lecteur doit assurément dépasser l'opacité du message ou alors l'ambiguïté de la clarification. Ici, plutôt qu'une exégèse savante, la tâche directe et pratique de l'herméneutique relève au final d'une compréhension morale, religieuse et spirituelle de soi-même. C'est

probablement ce que chacun de nous, secrètement ou pas, recherche, et qu'un regard, neuf, élargi ou inspiré voudrait réaliser, et ce, peu importe notre cadre de référence spécifique. Dans cette quête pour la compréhension spirituelle de soi-même, l'adepte a besoin de l'aide d'un professeur; non pas de quelqu'un qui parle comme un scribe ou un pur intellectuel, mais de quelqu'un qui fait figure d'autorité (Marc I:22), quelqu'un qui est initié et qui peut parler à partir de son expérience et de ses convictions personnelles.

Quoi qu'il en soit, le talent nécessaire pour parler en ce sens n'est pas l'apanage d'un prophète, d'un éducateur ou d'un prêtre charismatique. On pourrait aussi s'attendre à ce qu'un bon enseignant ou un professeur de littérature qui lit les grands textes avec ses étudiants soit non seulement un spécialiste dans son domaine, mais aussi quelqu'un qui maîtrise l'art de la lecture. Car dans sa propre interprétation d'un texte, il démontre ce que la compréhension est réellement. Dans sa manière idiosyncratique de questionner les textes et les autres lecteurs, il invite ses étudiants à découvrir la rude mais éclairante tâche de l'herméneutique. Avancer sur le chemin du sens est une aventure qui comporte de nombreux seuils à traverser : c'est cela qu'un professeur, qui a une autorité réelle, doit démontrer lors de ses heures d'enseignement. Parlant à partir de ses convictions intimes et de ses propres expériences de vie – en dehors de tout pédantisme et de tout exhibitionnisme –, il montre ce qu'être initié à la dimension secrète des objets d'art et des textes signifie vraiment. Il ne peut donc pas faire sa démonstration à partir d'un guide ou de doctrines entendues de la part d'autres spécialistes ou scribes, comme cela peut sembler possible dans d'autres branches du savoir. Il peut seulement parler et enseigner à partir des choses auxquelles il s'est lui-même dévoué, après bien des considérations sur les « choses elles-mêmes » – comme dirait Husserl – et une vie vécue auprès des autres. Le fait d'être initié après avoir surmonté plusieurs seuils et difficultés est analogue avec la remarque de Platon (n. d.) dans sa *Lettre VII* : être initié, affirme-t-il en effet, est le fruit d'une affectation de quelque chose comme d'une lumière soudaine, « [qui] jaillit tout-à-coup comme une étincelle et devient pour l'âme un aliment qui la soutient à lui seul, sans autre secours » (341d). Continuellement paraphraser Platon (n. d.) et être initié dans le domaine spécifique de l'herméneutique présuppose une *parenté naturelle* avec ce qui est en jeu, comme la vie et la mort, la beauté et la laideur, la bonté et la justice, le mal et l'amour, le sacré et ses symboles. Cette parenté naturelle avec le tissu culturel vivant révèle d'autant plus le véritable sens que représentent un secret, une énigme ou un mystère : à la fois concret, inaccessible et intangible, étrange et incroyablement relié à notre être, à notre être à la maison (*Geheim und unheimlich*). Il est évident que ce sens commun n'est pas d'abord lié à la rapidité de l'apprentissage ou à la performance de la

mémoire. S'il en était ainsi, cette ouverture à l'être ne serait pas caractéristique de tous les êtres humains. C'est en ce sens que l'on peut dire que, si les hommes ne sont pas alliés par nature à la beauté, à la bonté et à la vérité de l'énigmatique sens du monde, mais sont au contraire seulement habiles dans un seul domaine de connaissance, ils demeurent « à l'extérieur ». C'est un défi pour chaque professeur. À la fin de son enseignement, il peut seulement espérer que ses étudiants aient vraiment des oreilles pour entendre et des yeux pour voir. Le professeur est comme le semeur dans la parabole de Jésus. Il ne peut donc pas user de violence pour les convaincre ou découvrir à leur place le véritable mystère. La seule chose qu'il puisse faire est d'être un exemple, de stimuler leur appétit.

De nouveau, cela n'appartient pas en exclusivité au professeur ou à l'enseignant. On devrait s'attendre à ce que chaque thérapeute (au sens large du mot), chaque docteur et chaque psychologue, n'agisse pas en tant que pur spécialiste. Au contraire, on devrait s'attendre à ce qu'il ou elle, au-delà de la capacité à guérir, ait le pouvoir d'inviter à faire entendre ce qui doit être entendu et à voir ce qui doit être vu. En principe, le thérapeute est un individu initié qui, en toute humilité, comprend ce qui est en jeu, qui sait que tout ne peut pas être expliqué et qu'en matière de vie et de mort, plusieurs choses demeurent énigmatiques.

Je reviens ici à mon point de départ, le film d'Ingmar Bergman *Au seuil de la vie*. Nous nous souviendrons que Stina, la pauvre femme qui a perdu son enfant durant l'accouchement, se demandait « pourquoi? » Le docteur lui a donné une première explication à propos du placenta, mais une telle affirmation demeure peu convaincante. Pour Stina, il n'y a pas de réponse. Pour le docteur, cette explication est seulement une hypothèse à propos de la possibilité d'un fait. D'ailleurs, il le sait et c'est pourquoi il rajoute quelque chose qui va au-delà d'un savoir intellectuel et sur lequel nous insistons : « C'est la vie qui n'a pas voulu. » Comment sait-il cela? Il ne le sait pas à partir d'un point de vue scientifique, il le sait à partir de sa sensibilité herméneutique. Parce qu'il est initié aux secrets de l'existence, il sait que le fait de se tenir près de la vie est en même temps un défi et une invitation à traverser des seuils pour entrer dans le monde en tant que cosmos de significations. L'enfant de Stina, un nouveau venu, hésite parce que pour lui il n'y a pas de perspective d'hospitalité, mais au contraire, la menace de l'étouffement. Le seuil se transforme alors en limite, tout comme pour Stina, puisqu'elle refuse de laisser ce nouveau venu entrer dans le monde pour avoir une existence qui lui soit propre.

Le film de Bergman se présente donc, en quelque sorte, à la manière d'une évocation métaphorique et fictive qui s'organise autour d'une double

tension. Une tension, d'abord, entre le seuil de l'initiation qui suppose une certaine familiarité avec le mystère de la vie et la limite de l'explication elle-même (impossible), qui exige conviction et enthousiasme. Vient ensuite une deuxième tension, cette fois entre l'acceptation et la résignation d'un côté, puis le ressentiment et la révolte, de l'autre. Le docteur, dans ce contexte, peut être vu un peu comme un prêtre ou un sage qui comprend ultimement que l'existence n'est pas une réalité que nous pouvons expliquer, que l'existence, nous la comprenons à peine. Sans avoir vraiment besoin de preuves, on peut sentir qu'« être-au-monde » n'est pas absurde, mais énigmatique. Cela représente l'attitude de l'acceptation, même si elle peut être difficile à tolérer. Stina représente au contraire la conviction que ce qui réside au-delà de nos aspirations, nos attentes et notre pouvoir d'autodétermination est absurde et en aucun cas, accessible. Sa réponse n'en est pas une de laisser-aller, mais de révolte. Elle ne peut pas céder devant la nature en tant qu'ultime réalité.

Peut-être pouvons-nous aussi faire ressortir que le film de Bergman est une allégorie de ce qu'est réellement l'herméneutique : une invitation à accepter la quête du sens comme une tâche inhérente au fait de donner naissance, une réponse pratique et viable au défi de l'acceptation du mystérieux. Le docteur peut fournir un indice, basé sur sa longue expérience d'une herméneutique. En tant que gynécologue, il représente d'ailleurs (métaphoriquement!) la philosophie de Socrate. Maintenant cela revient à ses patients – et dans un certain sens à ses élèves ainsi qu'à nous-mêmes – d'entendre ce qui doit être entendu et de voir ce qui doit être vu. Par conséquent, ces étudiants ne devraient pas hésiter éternellement devant le seuil de la vie, comme si ces seuils étaient d'impénétrables limites.

Épilogue

Au seuil de la vie est une métaphore vibrante du caractère complexe du véritable sujet de l'herméneutique existentielle. Il s'agit du coeur de mon interprétation de ce film. De plus, j'avance que ce film est une allégorie bien vivante de la faillibilité dans l'herméneutique, représentée par Stina et le docteur. Les deux personnages nous révèlent que c'est peut-être trop demander à quelqu'un que d'accepter le fait qu'il n'y a parfois pas de réponse et en ce sens, qu'il peut s'avérer très difficile de vivre avec cette impuissance. On peut se demander « pourquoi? » (ce qu'on fait souvent!), mais en même temps nous devons céder devant l'inconnu, l'absence d'explication satisfaisante ou de réponse finale. On espère que tout érudit ou herméneute sache qu'une interprétation convaincante et sérieuse peut demander beaucoup de temps (parfois plusieurs années) et qu'une interprétation n'est jamais absolue ou complète. Ici, la réalité de l'ineffable peut être notre maître. La faillibilité est

un aspect de notre condition humaine et sera donc toujours présente dans notre pratique de l'herméneutique.

Une dernière remarque s'impose afin d'éviter un pénible malentendu. Dans mon interprétation du film de Bergman, nous avons découvert comment l'attitude de Stina révèle qu'elle vit dans l'impossibilité existentielle de donner naissance. Il n'est pas dans mon intention de généraliser cet énoncé ou de le promouvoir comme un énoncé qui pourrait être appliqué à plusieurs situations. On doit être très vigilants avec une application aux situations de la vie quotidienne. On ne devrait pas, par exemple, faire la déclaration morale générale que chaque femme vivant une situation regrettable, similaire à celle de Stina, vit dans la même impasse spirituelle qu'elle, ou alors que Stina est une personne qui veut, même sans méchanceté, dominer sa famille, son environnement ou son monde. Cela serait trop moraliste et par conséquent, à la fois beaucoup trop injuste et arrogant.

Au plan psychologique, Stina est une personne unique. La condamner est une pratique dangereuse. Espérons plutôt que son expérience ne l'empêchera pas à long terme de réfléchir à son existence. Au plan herméneutique, Stina est une figure allégorique de la faillibilité existentielle. De ce point de vue, sa faillibilité est sans conséquence éthique immédiate ou pratique. En tant qu'allégorie, le film de Bergman ne révèle pas seulement la spécificité de la situation d'une personne en particulier – avec qui nous pouvons, si on le désire, sympathiser. Le film nous révèle également que nous tous, dans notre quête de sens, sommes toujours « au seuil de la vie » et que nous pouvons toujours échouer.

Notes

¹ « *I feel as helpless as you about this and I'm very sorry. There was nothing wrong with you and as far as I can see, there was nothing wrong with the boy either. But... it wasn't to be. How cruel that may sound. Yesterday, he was alive, says Stina. The doctor continues: But he didn't survive the delivery. As far as we know, it was too much for him. It could be due to changes in the placenta since you were so long overdue. But there's nothing to suggest that it won't work next time* » (Steene, 2005, pp. 233-234).

² « *Clearly she would take her big Harry into her womb too if she could, and he indulges her unquestioningly: Everything is to be contained within her. The corollary of this is that she can't let the baby out of her womb. During the very harrowing childbirth scenes we see her, with rising panic, mentally forcing her body to strain; but her body refuses. Underlying it all is perhaps an intense hatred, springing from her 'bodily' consciousness, of the lie her life is. The essential Stina, one feels, is expressed*

in the slap administered to Hjördis's hand when the girl give her a glass of water, a slap whose sting the spectator seems to feel : a moment of extraordinarily concentrated intensity that suggests the crumbling of the woman's whole façade, of the whole false self she has erected and has lived by » (Wood, 1969, p. 100).

Références

- Bergman, I. (2007). *Nära livet*. Nordisk Tonefilm DVD (KS8FHP127). (Ouvrage original paru en 1958).
- Chesterton, G. K. (1983). *The penguin complete father brown*. Harmondsworth : Penguin.
- Eliade, E. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- Isaksson, U. (1958). *Det va'nliga, det va'rdiga* [Kindness, dignity]. Stockholm : Rabén & Sjögren.
- Jager, B. (1996). The obstacle and the threshold : two fundamental metaphors governing the natural and the human sciences. *Journal of Phenomenological Psychology*, 27(1), 26-48.
- Jager, B. (2010). Towards a psychology of homo habitans : a reflection on cosmos and universe. Dans T. F. Cloonan, & C. Thiboutot (Éds), *The redirection of psychology. Essays in honor of Amedeo P. Giorgi* (pp. 163-176). Montréal : Les Collectifs du CIRP.
- Kermode, F. (1979). *The genesis of secrecy. On the interpretation of narrative*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Plato (n.d.). *The seventh letter*. Repéré à http://classics.mit.edu/Plato/seventh_letter.html
- Ricœur, P. (1976). *Interpretation theory : discourse and the surplus of meaning*. North Worth, TX : Texas Christian University Press.
- Steene, B. (2005). *Ingmar Bergman. A reference guide*. Amsterdam : University Press.
- Wood, R. (1969). *Ingmar Bergman*. London : Studio Vista.

Jacques De Visscher était, jusqu'en 2005, professeur titulaire à l'Institut supérieur d'architecture Saint-Luc à Gand en Belgique et est professeur émérite (philosophie et littérature) à l'Université Radboud de Nimègue, aux Pays-Bas.

Pour une éducation ouverte...

Harold Descheneaux, Ph. D.

Université du Québec à Montréal

Résumé

L'éducation, où le dialogue s'exprime en celui qui parle et celui qui écoute, est du domaine de l'interprétation. Comment l'éducation *est-elle* afin de répondre à une vision interprétative, au sens onto-phénoménologique de l'expression? Le phénomène est ce qui s'ouvre à nous, il se présente comme ce qui, précisément, *est* rencontré. Nous étudierons le phénomène du parler/écouter en tant que mode d'ouverture, comme celui de l'apprendre et de la difficulté d'apprendre dans l'esprit d'une éducation pour tous. Dès le moment où le parler et l'écouter comme phénomènes se présentent tels qu'ils sont, ils constituent une recherche qualitative de ces mêmes thèmes.

Mots clés

PARLER, ÉCOUTER, MODE D'OUVERTURE, APPRENDRE ET MÉTHODE

Les phénomènes du parler et de l'écouter. La parole parle et l'existant est déjà lié à la parole. L'éducation n'est pas un commencement mais un déjà-là

Dans toute éducation, il y a celui qui parle et celui qui écoute. Le fait qu'on tente de nos jours de favoriser l'écoute par tous les moyens prouve qu'écouter est à la base de l'éducation. Écouter n'implique pas d'être dans un état d'attente et de réception par rapport à la parole et à celui qui parle. C'est encore ainsi, malheureusement, que nous concevons les choses. Ce qui a pour effet que nous cherchons inlassablement à rendre plus actif celui qui écoute par rapport à celui qui parle. De cette manière, nous séparons nettement celui qui parle ou le parlant, du parler, et celui qui écoute, de l'écouter comme tel. Ceci semble étrange, puisqu'habituellement nous ne croyons pas les séparer, le parler étant simplement le général, ou plus général que celui qui parle, de même que l'écouter est plus général que celui qui écoute. Le parler et l'écouter en étant plus généraux respectivement que celui qui parle et que celui qui écoute, ces derniers peuvent facilement être liés entre eux. Or c'est précisément là que se trouve le problème. Lier ensemble le parler et le parlant au moyen de la généralité a, au contraire, pour conséquence de les séparer et de rendre indépendant celui qui parle. C'est pourquoi nous cherchons à rendre plus actif

celui qui écoute et moins celui qui parle, de façon à créer un dialogue. Précisons davantage. En étant séparé du parler, celui qui parle devient dépositaire de la parole et il est celui qui transmet. Dans ce cas, ou bien l'on favorise celui qui parle, lequel devient celui qui ordonne, au lieu qu'il y ait don (donner n'est pas ordonner); ou bien on cherche à diminuer son influence. Il n'y a pas d'autre possibilité. Nous sommes devant une opposition. Il ne suffit donc pas de lier ensemble d'une façon molle au moyen du général le parler et le parlant, pour saisir leur rapport. Au contraire, cela entraîne leur séparation et des conséquences comme l'opposition du parler et de l'écouter sous la forme de celui qui parle et de celui qui écoute. On se retrouve dans un cercle dont on ne peut sortir. Il en va de même pour celui qui écoute et l'écouter. Le premier n'est pas lié d'une façon générale au second, faisant que celui qui écoute n'est que réceptivité et passivité. En effet, l'isolement de celui qui écoute entraîne que la réception (dans l'écoute) n'est que passivité. Parler et écouter sont liés de telle façon que le parler et le parlant sont d'abord liés, de même que l'écouter est lié à l'écouter. Parler et écouter s'impliquent l'un l'autre. Cette liaison, qui n'est pas générale, est d'ordre ontologique.

Parler et écouter ne sont pas des phénomènes qui se succèdent, ou même qui se produisent en même temps sous la forme d'un ensemble, par exemple, et ce, du fait que celui qui écoute est capable de parler et que celui qui parle a déjà écouté. En formant un ensemble, ils sont entremêlés, ou encore liés selon un va-et-vient de l'un à l'autre. On ne pourrait donc les séparer. Au contraire, cette thèse de leur non-séparation repose précisément sur la disjonction du parler et du parlant, de l'écouter et de l'écouter. Or *parler* implique le pouvoir écouter et *écouter* implique le pouvoir parler, de telle manière que le parlant est déjà lié au parler et l'écouter, déjà à l'écouter. Ce n'est donc pas du fait que celui qui écoute est capable de parler qui relie le parlant et l'écouter.

En somme, séparer le parler et le parlant a pour conséquence d'isoler le parlant et de lui attribuer un pouvoir qu'il ne possède pas à l'origine. C'est pour cette raison, au fond, que dans l'approche naïve (ou objective) du parler et de l'écouter on cherche inévitablement à enlever ou à diminuer ce qu'on a procuré au parlant. Ce n'est que parce qu'on croit qu'il a trop de pouvoir qu'il faut le lui enlever. Bref, on s'efforce à tout prix de penser que celui qui parle est dépositaire de la parole. Par conséquent, ou bien c'est lui, le parlant, qui transmet ou ordonne au moyen de la parole, et que cela est souhaitable; ou bien il faut répondre à cet ordre par la parole elle-même, à savoir que celui qui écoute parle aussi. Bref, en parlant, celui qui écoute devient plus actif. On essaie de montrer de toutes sortes de manières que celui qui écoute ne fait pas qu'écouter, mais aussi qu'il participe à la parole. Nous sommes devant une opposition que l'on tente de dépasser au moyen d'un va-et-vient de la parole et

de l'écoute, que nous appelons du nom de dialogue. Pourtant, pour que ce soi-disant dialogue soit possible, il faut avoir déjà séparé au départ celui qui parle de la parole et, conséquemment, celui qui écoute de l'écouter. En avançant que celui qui écoute a le pouvoir de parler, rien n'est dit à propos du parler comme tel et de l'écouter comme tel. C'est pourquoi, avec cette affirmation, on demeure au niveau de l'étant (sans l'être). Ils sont liés d'une façon générale ou molle et la question reste entière. On demeure sur le même préjugé de fond selon lequel écouter et parler doivent être séparés pour être distingués et ensuite seulement, articulés. C'est sur cette base que nous comprenons le partage de la parole. Autant celui qui parle est actif et ordonne, autant celui qui écoute ne fait que recevoir et est passif, croit-on. En d'autres mots, s'opposer à la passivité de l'écoute est encore croire que parler, c'est être actif ou ordonner et faire taire celui qui écoute. On doit donc encourager la parole qui parle sans cesse. Le silence est synonyme de taire. Or parler et écouter ne sont pas simplement des faits, mais sont des phénomènes que nous devons recevoir comme tels. L'existant qui écoute est lié à la parole, non pas parce qu'il peut parler, mais qu'il est déjà lié à ladite parole. Il en est de même pour celui qui parle. Il est déjà lié à la parole, non pas qu'il en est dépositaire, ou qu'il peut parler ou qu'il a le pouvoir de parler. Bref, la parole parle. Rien d'autre ne parle que la parole. Il va sans dire qu'une éducation ouverte ne consiste pas à diminuer le pouvoir de parler de celui qui parle en partageant simplement la parole avec celui qui écoute; mais à mieux comprendre le parler, et par là même l'écouter, en ne pensant pas que celui qui parle est dépositaire de la parole. Il ne suffit donc pas de poser que celui qui écoute parle aussi pour que le parlant ne soit plus dépositaire de la parole. Au contraire, cela entretient cette thèse même. Ce préjugé de fond empêche toute ouverture dans le domaine de l'éducation.

Parler est aussi écouter puisque la parole parle. La parole doit déjà être, pour qu'elle soit dite. Elle n'est pas une généralité, elle est et est transmise telle qu'elle est à l'existant qui écoute. Celui qui parle aussi écoute ou entend, c'est-à-dire qu'il n'est pas la source de la parole. Car parler est écouter, c'est-à-dire entendre la parole. L'existant est toujours déjà lié à la parole. Il est un étant en son être, il est déjà lié à l'être qu'il est : « pour cet étant, il y va en son être *de* cet être » (Heidegger, 1985, p. 32). Il n'est pas un étant isolé dans le monde. Celui qui parle est aussi un étant en son être, à savoir que l'existant en tant qu'étant en son être est lié fondamentalement à la parole et au parler. Il ne s'agit pas d'une simple voix intérieure que cette écoute liée à la parole. Ce n'est pas non plus une essence générale. C'est la parole qui se manifeste elle-même, nullement à travers un sujet qui parle. Bref, la parole parle. Cela ne signifie cependant pas que c'est la parole qui parle, comme s'il y avait la parole et ensuite, *ce qui* parle; bref, une réflexion sur soi de la parole, la parole qui se

réfléchit sur elle-même. Écouter, autant pour le parlant que pour l'écoutant, n'est pas le propre d'un sujet. Écouter est *laisser être la parole*, et pour l'existant c'est être en mode d'ouverture. On ne peut laisser être la parole et rencontrer la parole que si l'existant se met sur le mode d'ouverture, c'est-à-dire qu'il renonce à vouloir posséder la parole et à la maîtriser, même si ce n'est que des parties. Car en ne retenant que des parties sous prétexte que la totalité est inaccessible, on vise l'objectivité et l'exactitude. Écouter ne consiste pas dans ce qu'on s'est approprié, par opposition à ce qui ne l'a pas été, de sorte qu'il est déjà trop tard; il désigne plutôt ce qui se laisse entendre ou se laisse écouter. Rien n'est écouté s'il n'y a pas déjà un « se faire entendre », lequel l'existant laisse être en étant sur le mode de l'ouverture. Écouter ne signifie pas qu'il y a l'écoute et qu'il y a quelque chose à écouter et ceci, sur le fondement de l'opposition entre ce qu'on s'est approprié et non approprié. Car c'est précisément sur ce fondement que l'on sépare ce qu'il y a à écouter de l'écoute, qu'on attribue à un sujet ou un moi. Dans ce cas, écouter devient double au lieu qu'il présuppose le *se faire entendre*. Le pouvoir écouter n'est pas lié à celui qui écoute, mais à ce qui se fait entendre, mieux à ce qui se laisse entendre. Le pouvoir parler et le pouvoir écouter sont ainsi liés selon une onto-phénoménologie. Là est le fondement herméneutique de l'éducation. Être sur le mode de l'ouverture pour l'existant, c'est laisser être ce qui certainement se laisse entendre.

Écouter est écouter ou entendre ce qui se laisse écouter. Peu importe le concept que nous utilisons, que ce soit écouter ou entendre, on ne doit pas s'en servir pour dédoubler le phénomène de l'écoute, c'est-à-dire introduire une séparation entre écouter et ce qui est à écouter, à la suite de laquelle on distingue écouter et entendre. Par exemple, affirmer qu'entendre est entendre quelque chose, alors qu'écouter est propre à celui qui écoute, ou encore qu'on peut écouter sans entendre. S'ils se distinguent, c'est en tant qu'ils sont des modes d'être, nullement qu'écouter serait une partie, pendant qu'entendre serait l'autre partie. En somme, la différence entre écouter et entendre ne sert pas à dédoubler le phénomène de l'écouter; elle ne sert pas à séparer le phénomène de l'écouter de lui-même, à savoir en partie du côté de celui qui écoute et en partie du côté de quelque chose à écouter. Écouter est écouter ce qui se laisse écouter et parler est laisser la parole parler.

L'existant écoute sans parler, parce qu'il est déjà lié à la parole, et l'existant parle, mais parce qu'il écoute ou entend la parole parlante. Telle est la distinction entre parler et écouter, *sans qu'ils soient séparés*. Parler est écouter, car la parole est parlante ou elle parle. Écouter se fait sans parler, car écouter est être déjà lié à la parole. En ce sens seulement on ne peut parler sans écouter et on peut écouter sans parler. Ainsi il n'y a pas d'écoute sans parole,

sans que la parole parle. Ce n'est pas que celui qui écoute ne parle pas du fait qu'il a aussi le pouvoir de parler et que celui qui parle n'écoute pas, mais peut écouter ou a déjà écouté. Là est l'obstacle à toute éducation. Dans ce cas, chacun peut apprendre par lui-même puisque chacun parle et écoute. C'est là un échange, dit-on. On ne peut baser là-dessus une éducation, s'il est exact qu'un véritable échange ne se produit que si parler et écouter sont déjà liés, à savoir selon une onto-phénoménologie. Ce n'est pas nous qui faisons la liaison du parler et de l'écouter. Si ceux-ci ne sont pas déjà liés, il est inévitable que les échanges ne soient que des opinions, puisqu'ils ne sont fondés sur rien. Dès lors la parole ne parle pas, elle ne se transmet pas, non plus que la connaissance. Il ne suffit pas de poser que celui qui parle peut écouter et celui qui écoute peut parler, ni que celui qui écoute est à la fois lié à celui qui parle et lié, aussi, à la parole comme telle. Fondamentalement, écouter est être lié à la parole, de même que parler est être lié à la parole. La transmission de la connaissance est possible du fait que l'écouter est déjà lié au parler par delà celui qui parle, comme le parlant est lui-même lié au parler.

L'existant qui parle n'est jamais premier ou au commencement. Non plus écouter, ou l'existant qui écoute, n'est postérieur ou à la fin du processus, ne faisant que recevoir passivement. C'est pourtant le cas lorsque celui qui parle possède la parole et que celui qui écoute la reçoit passivement. L'existant déjà lié à la parole signifie qu'il n'y a pas de commencement à la parole ni à la transmission de la connaissance. L'éducation est déjà liée à la culture et à la civilisation. Elle consiste dans la formation de chacun afin, précisément, qu'il soit mis en corrélation avec elles. Éduquer ne consiste donc pas à commencer avec un sujet dépositaire de la parole. On a vu que l'écoute n'est pas liée à celui qui écoute, que la parole n'est pas liée à celui qui parle, mais qu'ils sont liés à la parole en tant que déjà là. Le *déjà là* ne signifie pas ce qui précède, mais ce qui est toujours là afin que quelque chose se produise, par exemple, pour que la parole soit dite ou que l'écoute se produise. C'est au sens d'être déjà liés que parler et écouter sont unis et non qu'ils forment un ensemble, que l'on va de l'un à l'autre dans le processus de la parole et de l'écoute, comme s'il y avait là un commencement et une fin. Il ne s'agit pas de déjà là au sens de généralité, mais de mode d'être au sens de ce qui est toujours déjà là, non pas de mode d'être de manière générale ou molle. Seul celui qui a déjà séparé le parler et l'écouter est d'opinion que tout cela n'est que trop complexe et par conséquent, qu'il vaut mieux voir les choses simplement, la parole d'un côté, l'écoute de l'autre. Quitte à les mettre ensemble par la suite. Là n'est pas du tout notre avis. Il est clair que lorsque parler et écouter sont liés ontologiquement, ils demeurent distincts.

Bien entendu, dans tout ceci il s'agit de deux existants : l'un est sur le mode d'être du parler, l'autre sur celui de l'écouter. Nous n'avons jamais perdu cette perspective de vue. Toutefois, nous l'avons explicitée à partir d'une onto-phénoménologie. C'est en tant qu'ils sont sur l'un ou l'autre de ces deux modes d'être que chacun des deux existants peut être tour à tour sur le mode du parler ou de l'écouter; non pas que chacun a la capacité ou le pouvoir de parler et celui d'écouter et qu'ainsi, parler et écouter sont pour ainsi dire mélangés. Que chaque existant peut être tour à tour sur l'un des deux modes, cela ne fait pas que parler et écouter deviennent interchangeable et se mélangent. Ces modes sont ceux d'étants en leur être et nullement d'objets ou de sujets isolés. Nous ne nions pas que parler implique le pouvoir d'écouter et inversement, mais simplement que ce sont des capacités ou des pouvoirs de sujets ou de moi conçus au départ isolement. C'est en tant que modes d'être que l'existant peut être tour à tour sur le mode de la parole ou sur celui de l'écouter. Toutefois, être sur le mode du parler est transmettre, tandis qu'être sur le mode de l'écouter consiste à recevoir ce qui se laisse écouter.

Il s'agit de redonner au phénomène de l'écoute le sens qu'il a perdu au profit d'une parole considérée comme étant la seule active. S'il est exact que la parole parle et que ce n'est pas un sujet qui parle, puisqu'elle est déjà là pour qu'elle soit dite par un existant, l'activité repose sur la parole comme déjà là. L'écoute consiste quant à elle à entendre ce qui se laisse entendre, c'est-à-dire que l'écoute est entendue par l'existant. Écouter n'est pas entendre en partie seulement, mais ce qui est tel qu'il est. L'écoute n'est pas ce que le sujet s'approprie par opposition à ce qui ne l'est pas (écouté). Il ne s'agit donc pas de remédier à l'écoute par la parole ou par une écoute simplement plus attentive. La parole est dite et l'écoute est entendue. La parole conçue comme la seule active entraîne une parole qui parle sans cesse, aussi bien dans le cas de celui qui participe à la parole que de celui qui ordonne par la parole. En effet, celui qui répond à la parole par la parole, croyant celle-ci trop envahissante, n'écoute pas et n'observe pas le silence, indispensable au phénomène de l'écoute. Il ne sait pas que la parole dite par l'existant est aussi silence, qu'elle est faite de silences. Le silence n'est pas ce qui interrompt la parole. Celui qui croit le contraire répond à la parole par la parole. Seul celui qui croit qu'il n'est pas lié à la parole parlante pense que la parole lui est enlevée. Il n'a alors de cesse d'interrompre la parole, croyant qu'elle est celle de celui qui parle. Il préfère le mélange qui entraîne les opinions, plutôt que la connaissance et la découverte. Il y a ainsi interruption dans ce qui se laisse écouter. Celui qui écoute, lequel est un sujet distinct et séparé de celui qui parle, en vérité, pour participer au « dialogue », interrompt le phénomène de la parole, en tant que la parole parle. Interrompre la parole est ne pas laisser être ce qui se laisse entendre. Il ne s'agit

pas de ne jamais parler, de ne jamais interrompre, mais de laisser être ce qui se laisse écouter et de ne pas considérer l'écoute comme inactive. L'existant est précisément celui qui se place en mode d'ouverture quand il laisse être ce qui se fait entendre. L'expression *laisser être ce qui se fait entendre ou écouter* n'est pas une simple formule qui complique les choses ou qui introduit une nuance à l'intérieur du phénomène de l'écouter. Elle est ce qui nous fait sortir du cercle (et de la confusion) de celui qui écoute et qui après coup entend, comme si rien ne se faisait entendre, mais qu'entendre n'était qu'un objet pour celui qui entend. En effet, entretenir cette confusion ne fait que maintenir des sujets isolés, des étants sans être. Le problème avec la vision qui consiste à rendre plus actif celui qui écoute, c'est-à-dire à s'introduire dans le parler et de poser un commencement, est que l'écoute est sacrifiée et qu'en l'absence d'écoute, il n'y a plus de transmission de connaissance. L'union n'est jamais un mélange et la distinction jamais une séparation, selon une onto-phénoménologie. Nous sommes loin de concevoir la parole et le parler comme des formes d'autorité qui stipulent s'il est exact que parler et écouter sont déjà unis. La seule autorité recevable est celle de ce qui se laisse écouter, la parole parlante.

Celui qui écoute est en face de celui qui parle et l'on tente de résoudre cet ensemble par un va-et-vient de l'un à l'autre. Là est un cercle fermé, celui des faits et des circonstances. Seul l'être de l'étant qui ne sépare pas le parler et l'écouter nous fait sortir de ce cercle. Parler et écouter sont unis, mais distincts. Telle est la véritable herméneutique selon une onto-phénoménologie.

Mode de recevoir et mode de donner en tant qu'ouverture. L'éducation est fondée sur l'être de l'écoute, non pas sur le manque d'écoute

Après avoir élucidé quelque peu le parler et l'écouter, précisons davantage ce qu'il faut comprendre par la réceptivité et par là, ce qui est ou qui se montre tel qu'il est. En effet, la parole et l'écoute ont comme corrélatifs la réceptivité et ce qui se montre, ce qu'on peut appeler le donné ou le don. Une éducation ouverte est celle dont la parole est transmission. Elle n'est pas ce qui restreint le pouvoir de celui qui parle et fait participer ou parler celui qui écoute. Le dialogue est tout autre. Dans ce cas, on ne va pas au fond des choses, comme on l'a vu. Éduquer est transmettre. Et transmettre la connaissance requiert que l'écoute et la parole soient déjà liées. Cela exige qu'on élucide la réceptivité et ce qui se montre, c'est-à-dire que la première n'est pas simplement une qualité propre à un sujet sous la forme de celui qui reçoit, pendant que ce qui se montre est un « quelque chose ». On ne peut répartir la réceptivité et le donné en réceptivité pour un sujet et en donné comme objet, quitte à les mélanger en

subdivisant à son tour la réceptivité en deux parties, celle pour un sujet et l'autre, qui est là comme objet. De même pour le donné : le donné à un sujet et le donné comme objet. On n'en finit pas de diviser ce qui *est* en parties (et ainsi de le perdre).

Le donné, c'est ce qui est et ce qui est se montre tel qu'il est. La réceptivité, pour sa part, consiste à recevoir ce qui est tel, qu'il est. Par conséquent, recevoir ce qui est tel qu'il est exige que ce qui se montre s'offre lui-même, qu'il s'ouvre quand il se montre. La manière dont ce qui est se montre est l'ouverture. Bref, ce qui se montre s'ouvre, c'est-à-dire que l'ouverture permet à ce qui est de se montrer. Être ouvert signifie que c'est la chose même qui s'ouvre, c'est-à-dire que c'est un étant en son être qui s'ouvre. Ce qui s'ouvre n'est pas quelque chose par rapport à ce qui est, un autre quelque chose, un étant qui se détache de son être. L'étant qui s'ouvre en son être n'est pas une réflexion sur soi, une division de soi à soi. C'est parce qu'il s'ouvre en son être qu'il peut aussi ne pas s'ouvrir. C'est toujours l'étant en son être qui s'ouvre ou pas; ce n'est pas un quelconque quelque chose par rapport à ce qui est. L'ouvert n'est pas semblable à une porte qui s'ouvre sur quelque chose, supposant qu'elle était d'abord fermée. Au contraire, ne s'ouvre que ce qui est et par conséquent, être fermé ne signifie pas être caché ou ne pas apparaître, mais a le sens du retrait, c'est-à-dire que ce qui est peut toujours se retirer. Seulement ce qui est, lequel s'ouvre, peut ne pas s'ouvrir. Ce qui est et qui s'ouvre se montre à l'existant. Quand ce qui *est* n'est pas lui-même, n'est pas ce qui se montre, il est aussitôt un donné pour un sujet. Le concept d'ouverture est essentiel pour ne pas dédoubler ce qui *est* en un quelque chose qui se montre et en un *ce qui est*, impliquant aussi un dédoublement pour celui qui reçoit.

De la même façon, l'existant est sur le mode de l'ouvert quand il reçoit ce qui est tel qu'il est. Quand ce n'est pas le cas, quand un sujet s'approprie ce qui est, ce qui est a besoin de devenir un objet pour se distinguer du premier. La réceptivité et le donné sont donc en mode d'ouverture. Ce qui est, lequel s'offre lui-même, est un don. Il est à recevoir comme un don. **Recevoir, cest être sur le mode de l'ouverture; ce qui se donne, à savoir le don, est aussi en mode d'ouverture.** C'est là la transmission de la connaissance à l'existant. Le phénomène du parler et de l'écouter a lieu entre deux existants : l'un qui parle, c'est-à-dire que la parole parle et elle est un don, et l'autre qui écoute et qui reçoit. Tout existant, incluant celui en mode de compréhension, lequel est seul, reçoit ce qui se donne, à savoir le don; c'est le même pour tous, car on ne peut recevoir que ce qui se donne et rien d'autre. C'est pourquoi celui qui parle aussi reçoit, comme on l'a vu. La réceptivité et le donné sont corrélatifs, c'est-à-dire que l'existant reçoit et ne peut recevoir que ce qui se donne. Cependant,

l'existant est sur le mode de recevoir ou ne l'est pas. Ce qui *est* s'avère en mode d'ouverture et ainsi la réceptivité et le don, tout comme l'écouter et le parler, sont toujours distincts, mais non séparés. Recevoir et donner comme ouverture demeurent distincts dans leur être. Ce n'est donc pas qu'il n'y a plus de différence entre donner et recevoir, comme si c'était celui qui parle et celui qui écoute, qui respectivement donnait et recevait, qui produisaient la différence. Celle-ci concerne l'étant qui se donne en son être. Elle est d'ordre d'une onto-phénoménologie.

L'existant est sur le mode de l'ouverture de l'écoute, mais cela ne signifie pas qu'il est toujours sur ce mode. Au contraire, il a à être sur ce mode d'ouverture, de sorte qu'être sur ce mode ne signifie pas qu'on s'y trouve toujours, par opposition à être qui lui, serait fermé. Il ne s'agit pas de remplacer un sujet qui s'est approprié la réception par une autre appropriation, celle d'être toujours ouvert. En effet, l'existant lié à l'être, ou l'étant en son être, suppose que l'être que nous avons à être, nous le sommes déjà et donc, que notre être n'est pas toujours sur le mode d'ouverture. L'être « *qu'il est et a à être* » (Heidegger, 1985, p. 113). L'écoute comme ouverture est l'écoute elle-même, l'être de l'écoute. Il ne s'agit certainement pas ici de l'écoute par rapport à celui qui n'écoute pas. Écouter ou être à l'écoute est corrélatif de l'écoute en tant qu'être. **On ne peut fonder l'écoute sur le fait de ne pas écouter, c'est-à-dire sur le manque.** C'est pourtant ce que l'on fait lorsqu'on oppose *écouter* au *ne pas écouter*, l'écoute à l'absence d'écoute. Le fait de ne pas laisser parler, mais de participer à la parole comme solution pour l'écoute, se fonde encore sur l'écoute, par opposition au ne pas écouter. L'écoute n'étant pas le propre de celui qui écoute, elle n'est pas le choix d'un sujet; comme choix d'un sujet, elle est la perspective de l'étant, de l'étant sans l'être. Être en mode d'ouverture ou ne pas l'être n'est pas une question de choix. C'est un comportement qui incite à devenir l'être qu'on est déjà. Que l'écoute n'est pas opposée au fait de ne pas écouter, cela ne signifie pas qu'on est toujours sur le mode de l'écoute, que l'on saurait tout, qu'on aurait le savoir absolu ou encore, que rien ne pourrait être appris. La différence est celle – ontologique – de l'être et de l'étant, impliquant que la différence entre l'étant isolé et l'être de l'étant est une substitution. **Ne pas toujours être sur le mode de l'écoute signifie qu'on peut l'être à tout moment, ayant le pouvoir ou la possibilité de l'être, en vertu du mode d'être de notre existence.** La possibilité signifie ici ce qui peut se produire, à savoir être sur le mode de l'écoute, d'une écoute qui peut aussi ne jamais se produire, à savoir ne jamais être sur le mode de l'écoute, mais qui peut l'être à tout moment, en vertu du mode d'être de notre existence. En ce sens, on est toujours sur le mode de l'écoute, que celui-ci constitue notre être, sauf qu'on a à être ce mode, qu'on a à l'accomplir. Ne pas être constamment en mode

d'ouverture ou d'écoute n'est pas synonyme d'être fermé, car l'on ne perd jamais ce mode d'être. Ainsi, cela n'a rien à voir avec écouter et son opposé, qui lui est lié, à savoir le ne pas écouter, lesquels relèvent d'un sujet isolé, de l'étant et non de l'être de l'étant. Par conséquent, s'il n'y a pas d'opposés, l'existant n'est pas toujours sur ce mode, c'est-à-dire que le mode d'ouverture n'est pas un absolu. Le mode d'ouverture est celui d'un être, l'être que chacun est, et concerne ainsi une ontologie, et non un étant isolé dans le monde.

Le concept d'ouverture qui correspond à la réceptivité et celui qui correspond au don sont à la base de toute méthode en pédagogie. Là un fondement est posé ou admis, de sorte qu'on dépasse l'opposition de la méthode et du contenu, laquelle correspond au fait d'écouter et de ne pas écouter. Dès lors, il s'agit de trouver la bonne méthode pour l'appropriation du contenu. Or, ce qu'on appelle le contenu est également lié à la transmission et à l'écoute et n'est pas simplement ce qui est à assimiler par un sujet (ou qui lui appartient en propre), par opposition à ce qui ne l'est pas. Le contenu est la transmission telle qu'elle est. Par conséquent, on ne peut séparer méthode et contenu, non pas qu'ils forment un ensemble, mais que toute méthode est un *comment* qui repose sur le comment ou la manière dont les choses se présentent, lesquelles se présentent telles qu'elles sont.

La question en éducation n'est donc pas que l'existant n'écoute pas, mais qu'il n'est pas sur le mode de l'écoute, le mode d'ouverture de l'écoute. Le propos ne porte pas sur celui qui n'écoute pas, par opposition à celui qui écoute. Notre but n'est pas de remédier à cette situation en proposant une façon qui suscite l'écoute et qui pourrait résoudre ce problème, comme c'est souvent le cas de nos jours, en éducation. Celui qui n'écoute pas, c'est-à-dire ne pas écouter, est ici le simple opposé de l'écoute et n'a rien à voir avec l'écoute comme telle. Écouter ne signifie pas à la base un manque d'écoute, que l'on n'écoute pas assez ou pas du tout, mais désigne l'être de l'écoute. Il s'agit de l'être de l'étant. Définir l'écoute par le manque d'écoute est recevoir le don pour aussitôt le refuser. L'écoute comme manque, c'est être et ne pas être en même temps, c'est *être sans être*. Une fois l'écoute définit par le manque, on renchérit en posant que l'on n'écoute pas assez ou pas du tout. Demeurer au niveau de l'étant, à savoir de l'étant sans l'être, nous condamne à avoir pour point de départ le manque, c'est-à-dire que l'écouter en tant qu'activité d'un sujet opposera toujours l'écoute au fait ne pas écouter. Dans ce cas, on ne vise pas l'écoute comme telle, celle-ci passant toujours pour une abstraction. Laisser libre cours aux manifestations d'opinions ne garantit pas davantage une meilleure écoute, puisque le manque reste toujours le fondement. Proposer de parler pour remédier à l'absence d'écoute, pour l'échange ou le dialogue, c'est encore fonder l'écoute sur le manque, plutôt que sur l'écoute telle qu'elle est.

La pédagogie a besoin de s'appuyer sur un fondement; il ne suffit pas de trouver une bonne méthode. Susciter l'écoute devant qui n'écoute pas n'est pas la même chose que la réceptivité. La réceptivité est ouverture. On ne peut véritablement susciter l'écoute que si avant tout, il y a ouverture. Cette dernière permet la réceptivité chez l'existant et correspond au désir d'apprendre. Ce qu'on exprime habituellement par vouloir ou désir d'apprendre relève de la volonté du sujet ou du moi. Le moi ne constitue pas la base de l'apprentissage. Au contraire, être en mode d'apprentissage c'est être ouvert, c'est adopter le mode d'être de l'étant que nous sommes déjà, par delà le moi, pour laisser être ce qui se laisse entendre. Désirer apprendre c'est être au premier abord en mode d'ouverture. Il ne s'agit pas en éducation de celui qui n'écoute pas, mais de l'être de l'écoute, comme tel.

L'écoute fondée sur le manque signifie que l'écoute est opposée au ne pas écouter. Seul ce qui peut être peut ne pas être. Le manque repose ainsi sur l'être, à moins de confondre le manque et le rien, ce qu'habituellement nous faisons. Certes, le manque est un rien, mais le rien n'est pas un manque. Quand on les confond, c'est-à-dire que nous faisons du *ne pas ou de la négation* un rien, l'opposition naît entre ce qui est et ce qui n'est pas. On a « demandé beaucoup au ne-pas » (Heidegger, 1985, p. 206). Par contre, quand le ne pas être est distinct du rien, l'opposition entre les deux disparaît. Dans ce cas, on voit que seul ce qui peut être peut ne pas être et ainsi, que le non-être repose sur l'être. On ne peut donc expliquer le phénomène de l'écouter en opposition au ne pas écouter. En d'autres termes, seul ce qui se montre peut se montrer comme ce qu'il n'est pas. Ce qui se montre est ce qui est et l'écoute comme ouverture est l'être de l'écoute. Telle est l'ontologie en éducation. L'écoute qui n'est pas l'être de l'écoute, mais est le manque, signifie qu'écouter est en même temps ne pas écouter – ce qui est absurde. L'être sans être est devenu possible du fait de la confusion du manque et du rien.

Il n'y a pas de séparation entre la réceptivité et ce qui se montre, introduisant ainsi une frontière qui expliquerait une indépendance de l'apprendre sous la forme d'un sujet et dont la problématique résiderait dans le fait de résoudre des difficultés d'apprentissage. Le problème n'est pas entre **ce qui est et ce qui se montre et ce qui est reçu : ils sont le même**. S'il y a une différence, elle est entre le mode d'être de l'existant et la possibilité de se mettre sur ce mode d'être.

L'existant qui écoute et celui qui parle sont unis par la transmission de ce qui *est*. Tel est le dialogue. De même que ce qui *est* à comprendre dans la compréhension est la compréhension de l'être et non le soi-disant fait que l'être est séparé de celle-ci : « La compréhension a son être dans un comprendre »

(Heidegger, 1985, p. 82); de même ce qui *est* à apprendre dans toute transmission est ce qui *est*. La distinction est que dans un cas la compréhension s'effectue par un seul existant, tandis que la transmission a lieu entre deux existants. Mais chaque existant comprend ce qui *est*; c'est le même pour tous, car on ne peut comprendre que ce qui est et rien d'autre, de sorte qu'on est unis et que la différence ne porte pas sur ce qui est à apprendre. Il importe de se mettre sous le mode d'être qu'on est déjà afin que se réalise le dialogue. Apprendre, c'est apprendre ce qui *est*. Se montre ce qui est digne d'apprendre ou de comprendre. Est ce qui est digne. Ce n'est pas nous qui en décidons.

Apprendre et difficulté d'apprendre. Apprendre et appris

Nous avons fait un pas en avant à propos de la difficulté d'apprendre en posant que le problème ne se trouve pas entre ce qui se montre et ce qui est reçu, car ils sont le même, et que s'il y a une différence, elle est entre le mode d'être de l'existant et la possibilité de se mettre sous ce mode d'être. Nous touchons ici au fondement de l'éducation : l'apprendre. En effet, comme ce qui est se montre tel qu'il est et que ce qui se montre et ce qui est reçu sont le même, apprendre est apprendre ce qui est. D'habitude, il y a là une différence évoquée sous le nom de méthode pédagogique (apprendre et méthode pour apprendre). Apprendre et méthode pour apprendre sont liés lorsque l'apprendre est celui de ce qui est. Quand apprendre se sépare d'apprendre ce qui est, c'est là l'étant sans l'être. On ne peut apprendre ce qui est seulement lorsqu'il s'agit de l'être de l'étant, s'il est exact que ce qui se montre se montre en effet tel qu'il est.

On confond souvent, de nos jours, apprendre et difficulté d'apprendre. Qu'en est-il de la difficulté d'apprendre? **Apprendre est toujours lié à ce qui est à apprendre et s'il y a difficulté d'apprendre, elle est liée à celui-ci.** Par contre, quand apprendre n'est pas apprendre ce qui est, la difficulté d'apprendre et l'apprendre se séparent et ce dernier devient rapidement la « difficulté d'apprendre ». En effet, lorsqu'il y a une différence entre ce qui est ou se montre et ce qui est reçu, apprendre et difficulté d'apprendre se séparent. Et corrélativement : recevoir devient synonyme de facilité et de résolution de difficultés. Apprendre signifie : difficile ou trop difficile, ou bien facile. On tente de résoudre toute difficulté d'apprendre au moyen d'une méthode qui la rend facile et ceci, sur la base d'une thèse qui y correspond : celle de la subjectivité de l'apprendre ou de l'apprenant. Lorsqu'apprendre n'est pas apprendre ce qui est, ce qui est à apprendre est un contenu ou un objet, de sorte qu'apprendre est ce qui est appris par un sujet. Le but consiste alors dans l'appropriation au moyen de la méthode. Méthode et contenu se séparent et l'on cherche la méthode la plus efficace pour apprendre, donc la facilité d'apprendre. Apprendre est synonyme de facilité, c'est-à-dire qu'il *devrait*

toujours être facile d'apprendre. En réduisant l'apprendre à la difficulté d'apprendre et par là à la facilité d'apprendre, on promeut le devoir-être à la place de ce qui est. Le devoir-être est ce qui est appris au détriment de ce qui est à apprendre en tant qu'apprendre ce qui est.

On ne peut changer ce qui est en « être difficile » ou en « être facile ». Ce qui devrait être, le devoir-être n'est jamais ce qui est. Au contraire, « parce que telle chose est, elle est, et, comme elle est, elle doit être » (Hegel, 1979, p. 582). Le devoir-être en matière d'éducation sera toujours un idéal qui se substitue à ce qui est, à l'être. Apprendre est apprendre ce qui est et n'a rien à voir avec le plus difficile et le plus facile. Quand on les confond, on est contraint de réduire la qualité de ce qui est à transmettre. La facilité qui guide l'apprendre conduit à cela. Apprendre et la difficulté d'apprendre ne sont jamais séparés et apprendre ne consiste pas à résoudre la difficulté d'apprendre ou des difficultés d'apprentissage. Nous ne disons pas ici, par opposition à la facilité d'apprendre, que ce qui est doit toujours être difficile à apprendre, mais que, répétons-le, apprendre et difficulté d'apprendre ne se séparent pas; ils ne se séparent pas de ce qui est. En somme, on mesure ce qui est par la difficulté plutôt que la difficulté par ce qui est, c'est-à-dire qu'est difficile que ce qui est. Il ne s'agit pas simplement d'une inversion, laquelle conserve encore la séparation entre apprendre et ce qui est à apprendre sous la forme d'un contenu, mais bien d'un fondement. Ainsi seulement, c'est-à-dire ontologiquement, apprendre et difficulté d'apprendre ne se séparent pas. Quand on mesure l'apprendre par la difficulté d'apprendre et la facilité d'apprendre, on peut être certain que nous avons affaire à un étant sans être.

S'il est exact qu'apprendre est apprendre ce qui est, la méthode consiste à enseigner ce qui est; *elle n'a pas à changer ce qui est à apprendre pour en faire un objet, afin de le rendre plus facile à comprendre*. La méthode consiste à faire apprendre ce qui est tel qu'il est; elle est corrélatrice de ce qui est ou de l'être. Elle change ce qui est lorsqu'elle n'est plus en rapport avec l'être. La méthode en pédagogie consiste à faire comprendre, non à rendre plus facile à appréhender en changeant ce qui est à apprendre. *La facilité est le résultat du comprendre, nullement ce qui le précède*. Elle n'est pas un « devrait être », mais elle est liée à ce qui est. Les difficultés d'apprendre doivent être résolues en restant toujours liées à ce qui est à apprendre, lequel n'est pas un contenu.

Changer ce qui est comme moyen pour apprendre plus facilement, cela amène inévitablement un affaiblissement de la qualité de ce qui est à apprendre. On résout la difficulté d'apprendre en diminuant la qualité de ce qui est à apprendre. Il s'agit ici d'un idéal au sens de ce qui devrait être, plutôt que ce qui est. Quand apprendre devient un contenu, ce qui est appris est l'opposé

de ce qui ne l'est pas. Le contenu est ce qu'on s'approprie. L'appris est prélevé sur l'apprendre comme celui de ce qui est, alors qu'il le présuppose. **Il y a dédoublement de l'apprendre en appris. Apprendre signifie avoir appris.** En voulant résoudre la difficulté d'apprendre par la facilité, on réduit l'apprendre à ce qui est appris; c'est-à-dire que l'appris est ce dont le sujet s'est approprié, au sens où ce qui est *su* remplace la connaissance de ce qui est, de sorte que le *su* se substitue à la connaissance. L'apprendre est ce qui est appris ou *su*, excluant tout le reste, donc de manière efficace. Le *non-appris* est mesuré strictement par l'appris. On est certes toujours dans l'opposition de l'apprendre et du non-apprendre. Réussir devient alors le but et apprendre se mesure à la réussite. La réussite et l'échec deviennent le fondement de l'éducation. Afin de favoriser le savoir, bref le *su* au détriment du non-*su*, l'appris à celui du non-appris, on promet la réussite. Apprendre est ce qui est *su* ou appris. En conséquence, ce qui est *su* s'accompagne de la prédiction. Il devient possible de prévoir puisque la connaissance est strictement une appropriation par un sujet. La science se fait prédiction. Le problème est que l'on ramène ce qui est à apprendre au seul résultat. Le non-appris consiste dans ce qui n'est pas encore appris; donc dans ce qui le sera. De cette manière l'appris exclut tout le reste. Il est ce qui est présent et seuls comptent le succès et le résultat, comme c'est le cas de nos jours. L'apprendre comme apprendre ce qui est tel qu'il est, ne se mesure pas au *su* et au non-*su*, à l'appris et au non-appris. Le succès ne peut être le but quand apprendre est apprendre ce qui est. Il n'est qu'une conséquence. L'appris ou ce qui est appris ne se sépare pas de l'apprendre comme celui de ce qui est. La question n'est pas celle de l'échec de l'apprentissage par opposition à la réussite. Non pas qu'elle soit négligeable, mais qu'elle n'appartient pas à ce que l'on cherche, à savoir le fondement de l'éducation, si l'on a bien saisi ce qui précède. L'échec et la réussite ne sont pas le fondement de l'éducation.

On ne peut, dit-on, tout apprendre. Ce qui peut être appris est ainsi ce qui est appris efficacement. Ici encore, on confond apprendre et difficulté d'apprendre. La difficulté, s'il en est une, provient de la chose elle-même, de ce qui se montre, de la manière dont elle se montre, les deux étant inséparables. Nous avons dit plus haut qu'il n'y a pas de différence entre ce qui se montre et ce qui est reçu, qu'ils sont le même. **Ce qui est se montre tel qu'il est, il ne se montre jamais en entier quoiqu'il se montre lui-même; c'est-à-dire que seul ce qui d'abord se montre peut ne pas se montrer en entier, incluant qu'il ne se montre pas toujours.** Ne pas se montrer toujours se fonde sur la possibilité de se montrer, quand bien même il ne se montrerait jamais. En d'autres termes, seul ce qui d'abord se montre peut ne pas se montrer en entier. Nullement qu'une partie seulement de ce qui est se montre ou que cela se

montre en partie seulement. La question de ne pas se montrer en entier, qui est en somme celle de ne pas pouvoir tout apprendre et qui est à l'origine de ce qui est appris à la place de ce qui est, exige d'abord que cela se montre, que ce qui est se montre. Là est l'onto-phénoménologie. La difficulté d'apprendre qui résulte de ce qu'on ne peut tout apprendre provient, en vérité, du fait que ce qui se montre tel qu'il est ne se montre pas en entier. C'est pourquoi on ne peut tout apprendre. Elle ne provient pas de ce qu'on ne peut tout apprendre, du fait que l'on apprend qu'une partie de ce qui est, comme si ce qui se montre n'était pas ce qui est et qu'ainsi, la difficulté d'apprendre se séparait de ce qui est à apprendre. Seul ce qui se montre peut être appris. Ce qui se montre, lequel se montre tel qu'il est, est ce qui est à apprendre en tant qu'apprendre ce qui est. Ce qui se montre se montre en totalité, jamais de façon partielle. Il ne faut donc pas ramener l'apprendre à la difficulté d'apprendre. La difficulté d'apprendre ne s'oppose pas à ce qui se montre; elle est déjà liée à ce qui est à apprendre.

Si rien ne se montre, l'existant ne peut apprendre. Il n'apprend pas en partie, mais apprend ce qui est tel qu'il est. Ce n'est pas qu'il apprend en partie du fait que son être est lui-même partiel, qu'il est dans le monde et ainsi, qu'il est seulement une partie du monde. Certes, l'existant n'est pas le monde; toutefois, il lui est lié de façon qu'il est ce qu'il est ou tel qu'il est. Il ne se peut pas que ce qui est ne soit pas. L'existant n'est pas une partie de lui-même et en ce sens, il est lié au monde comme l'être de l'étant qu'il est. Seul un être qui est tel qu'il est peut apprendre en partie. L'existant qui est tel qu'il est, qui n'est pas une partie de lui-même, est déjà l'être qu'il a à être. L'existant a à être ce qu'il est déjà; il n'a donc pas à s'approprier une partie de ce qui se montre, comme si cela était mieux su, mieux compris et plus facile à comprendre et qu'ainsi, il ne pouvait tout apprendre. L'existant a à se placer sur le mode de l'ouverture. Il a la possibilité d'être sur ce mode seulement du fait qu'il est déjà ce mode d'être. Tel est l'être de l'étant qu'il est. Il n'est pas toujours sur le mode d'ouverture, mais il doit se mettre sur ce mode afin que ce qui est se montre à lui. Le comportement de celui qui est en mode d'apprendre exige un effort de sa part, à savoir qu'il s'ouvre à ce qui se montre tel qu'il est. Avoir à être l'être qu'on est déjà n'est pas simplement l'objet d'une volonté et ne consiste pas simplement à faire un effort pour apprendre, mais à se mettre en état d'ouverture afin de laisser être ce qui se laisse montrer. Toutefois, l'existant accepte plus facilement de se mettre sous ce mode quand il a déjà compris qu'apprendre ne dépend pas de son moi. S'il se trouve à une époque où l'on croit qu'apprendre est une affaire personnelle, il devra compter que sur sa curiosité et son désir d'apprendre ce qui est. Passer de l'étant à l'être de l'étant en ce qui concerne son propre être demeure toujours une possibilité inaliénable. Notons qu'avoir à être l'être qu'on est déjà ne concerne pas chaque

individu pris de façon particulière, mais plutôt l'existant en tant que c'est le même pour tous. Ce dont il s'agit « ce n'est point tel ou tel étant, mais l'*être* de l'étant » (Heidegger, 1985, p. 47). Il s'agit, sous ce mode d'exister, de l'être de l'étant que chacun est.

Faisons une remarque à propos de l'écoute et de l'apprendre. Écouter est écouter ce qui est; toutefois, on sait que le phénomène de l'écoute se dédouble en écouter et quelque chose à écouter. Écouter signifie avoir entendu, de sorte qu'écouter se substitue au recevoir. Il n'a plus le sens d'écouter et de recevoir. Écouter, tel un fait, signifie avoir appris, bref l'appris, de telle sorte **qu'écouter n'est qu'un préalable à l'appris**. Il n'a plus le sens d'écouter ce qui est, mais d'avoir déjà appris ou de ce qui sera appris éventuellement. Ce qui est appris est considéré comme le concret. Par conséquent, mieux vaut apprendre ce qui peut être appris efficacement, par opposition à ce qui n'est pas appris. Ce soi-disant concret (« l'objectif » par exemple) est à ce point limité qu'il est une pure abstraction. La difficulté d'apprendre qui ne se sépare pas de ce qui est à apprendre relève donc du pouvoir d'apprendre propre à notre mode d'exister, lequel consiste à être ce qu'on est déjà, en occurrence à apprendre ce dont on a déjà la possibilité d'apprendre. Bref, quand on dit qu'on n'est pas toujours sur le mode de l'ouverture, cela ne signifie pas qu'on l'a perdu ou qu'il s'agit d'une généralité, car il ne nous quitte jamais comme mode d'existence. Sachant ce dernier point, on peut désormais affirmer qu'on n'est pas toujours sur le mode de l'ouverture, qui désigne précisément l'être de l'étant. Ainsi la difficulté d'apprendre, ou ce qui n'est pas encore appris, ne peut se fonder sur le fait qu'on ne peut être constamment sur le mode de l'apprendre et qu'il est préférable d'apprendre efficacement et plus facilement; de la même façon qu'on ne peut tout apprendre et que l'on apprend que des parties, dans le but de baser l'éducation sur l'appris ou le su et sur la réussite.

L'éducation pour tous. L'égalité obtenue sous la forme de l'appris et du présent fixe

La question maintenant est de savoir : l'éducation à tous est-elle mieux servie lorsqu'on transforme ce qui est à apprendre en ce qui est mieux su, ou appris plus facilement? L'éducation pour tous consiste-t-elle dans ce qu'on peut apprendre et qui peut mieux être su par opposition à ce qui n'est pas appris, ne pouvant tout apprendre et ce, afin de favoriser l'égalité de tous? On sait que ce qui se montre, lequel est ce qui se montre tel qu'il est, est ce qui est à apprendre en tant qu'apprendre ce qui est. De même que ce qui est ne peut que se montrer et que ce qui ne se montre pas ne peut d'abord qu'être, même s'il ne se montre jamais, car il peut se montrer à tout moment; de même ce qui est à apprendre ne peut être que ce qui est et ce qui n'est pas appris ne peut préalablement

qu'être, même s'il n'est jamais appris, car il peut être appris à tout moment. Ce n'est pas là une analogie puisqu'il n'y a pas de différence entre ce qui se montre et ce qu'on apprend. Ne s'apprend pas ou n'est pas appris que ce qui est à apprendre; nullement que ce qui n'est pas appris n'existe pas ou n'est pas encore appris.

L'apprendre comme apprendre partiel ou en partie, lequel correspond à l'existant vu comme une partie de lui-même, conduit à une égalité dans l'éducation qui vise ce qui est appris, plutôt que ce qui est à apprendre. Nous obtenons une égalité de tous, mais basée sur la méthode d'enseignement qui vise l'appris en favorisant la participation de celui qui apprend à l'apprentissage, pour s'assurer qu'un sujet s'est approprié correctement l'appris. Par là, il n'y a plus de frontière entre l'opinion et la connaissance en tant que connaissance de ce qui est. Il y a mélange d'opinions et de connaissance du fait qu'apprendre est séparé de ce qui est à apprendre. Il ne s'agit pas pour nous d'affirmer que cette vision et cette méthode n'apportent rien, mais qu'elles sont insuffisantes et ne va pas au fond des choses, même quand il est question d'une éducation pour tous. Elles sont insuffisantes, car ce qui est appris par tous les sujets ne peut constituer un ensemble que si l'on exclut toute autre possibilité, à savoir tout ce qui pourrait être appris et ce qui n'est pas appris. De plus, on ne peut récupérer ce dernier sous forme de ce qui n'est pas encore appris, mais qui le sera dans le futur, car le présent devient une fixité et la possibilité n'est que celle de ce qui arrive. La possibilité repose ici sur une séparation entre la possibilité et l'être (Descheneaux, sous presse). L'égalité de tous est alors assujettie à ce qui arrive, donc aux faits. Le réel, c'est-à-dire ce qui est au sens de tout ce qui arrive, est conditionnel à ce qu'il y ait une séparation entre la possibilité et l'être; et celle-ci est corollaire d'un sujet, d'un existant séparé de son être et qui devient une partie de lui-même et du monde, lequel apprend par parties et se les approprie. L'égalité de tous constituée de l'ensemble de ce qui est appris est basée sur cette vision. S'il est exact que ce qui s'apprend est toujours ce qui est tel qu'il est, il est clair que la recherche de l'égalité de tous au moyen de l'apprendre comme difficulté d'apprendre, c'est-à-dire de la facilité d'apprendre, visant ce qui peut être appris efficacement, fait fausse route et conduit à une illusion. La transformation de ce qui est à apprendre, lequel est celui de ce qui est, en ce qui est appris ou su, est une illusion. Il y a aussi la croyance que le savoir qui est su est le seul qui peut être véritablement appris, alors qu'il est inévitablement prédiction, et par là un absolu contraignant. Le savoir su est un devoir-être et est prédiction. Ainsi la recherche de l'égalité de tous ne passe pas par ce qui peut être su plus facilement et efficacement. L'égalité dans une éducation pour tous ne consiste pas à mesurer ce qui est à apprendre à la difficulté

d'apprendre, c'est-à-dire à rendre l'apprendre plus facile, de façon que chacun acquiert sa juste part et que ce qui est soit conforme à sa juste compréhension. Transformer l'apprendre comme apprendre de ce qui est en appris plus efficace et facile, cela ne peut apporter l'égalité de tous.

S'il est exact qu'apprendre repose sur le mode d'ouverture de l'être qu'on est déjà, lequel on a à être, il est certain que l'égalité dans une éducation pour tous passe par l'ouverture de ce mode d'être avant même que quelque chose soit su ou appris. L'existant a à être sur ce mode d'apprendre afin que ce qui est se montre à lui. Autrement, ce qui est lui demeure fermé et l'égalité obtenue au moyen de ce qui est appris par opposition à ce qui ne l'est pas est illusoire. L'égalité dans l'éducation consiste à éveiller à ce mode d'ouverture en enseignant que ce qui est se montre tel qu'il est. Le mode d'ouverture est lié à ce qui se montre. C'est précisément ce qui se montre qui s'ouvre et l'existant est aussi en mode d'ouverture, du fait que ce qui est se montre ou s'ouvre à lui, c'est-à-dire que s'ouvre ce qui jusque là était fermé ou voilé cependant qu'il est, lequel peut ne jamais s'ouvrir, mais aussi le peut à tout moment. Ce qui est est d'abord fermé précisément pour qu'il puisse s'ouvrir. L'être lui-même s'ouvre. Dans le cas contraire, quand ce qui est ou ce qui se montre en même temps se montre et ne se montre pas, il y a là l'espace requis pour un sujet, lequel s'approprie ce qui est sous la forme de l'appris face à un objet qui se présente. Le concept d'ouverture n'est donc pas un nouveau concept qui se substitue à ce qui est et transforme le tout en un jeu de mots. L'ouverture/fermeture exprime véritablement tout être qui se montre à l'existant.

L'égalité pour tous, dans la perspective objective en éducation, est toujours à faire. Elle doit être acquise au terme d'un savoir su et d'interprétations faites d'opinions. Ce qui importe est que l'appris devienne disponible sous forme d'un savoir qui à son tour deviendra égalitaire. Pour cela, une certaine conception du présent est indispensable, c'est-à-dire que ce qui se produit n'est pas simplement ce qui passe, mais qu'on peut le fixer sous la forme de l'appris, afin qu'il soit disponible. Bref, que le savoir su soit mis à la disposition du sujet. L'appris s'oppose ainsi à ce qui ne l'est pas, au non-appris, du fait qu'il est un savoir su et que l'on apprend en partie seulement. Que l'on apprenne de façon partielle, cela ne signifie pas seulement, comme on le croit d'habitude, qu'apprendre n'est jamais total ou jamais fini, mais qu'apprendre est un savoir su. Non seulement l'apprendre comme ce qui n'est jamais total ou jamais terminé explique ce qu'est apprendre, mais même qu'il est requis pour la réduction de l'apprendre à l'appris. Quand l'appris s'oppose à ce qui ne l'est pas, au non-appris et que par là le présent est fixe, le fait qu'il y a toujours un appris, toujours quelque chose qui est appris, est fondamental et

devient synonyme d'unité. On peut désormais considérer l'ensemble de ce qui est appris comme une unité fixe. **Ce qui n'est pas appris est au-dehors et est exclu de cette unité.** L'égalité de tous est obtenue au moyen de l'ensemble de ce qui est appris par les sujets. L'ensemble des sujets et leurs interprétations forment aussi une unité. De plus, comme il est exclu de cette unité, ce qui n'est pas appris devient automatiquement ce qui n'est pas encore appris, mais qui un jour le sera. En somme, l'appris est tout ce qui peut être appris, mais qui ne l'est pas actuellement, quoiqu'il le sera, de sorte que l'appris qui correspond à un sujet qui apprend désigne tout ce que celui-ci peut apprendre, qu'il l'apprenne ou pas, puisque de toute façon il apprend constamment, c'est-à-dire qu'il y a toujours quelque chose qui est appris. L'illusion du sujet se fonde sur le présent, sur le fait qu'il y a toujours quelque chose qui est appris et par là, se trouve expliqué le futur. Celui-ci est ce qui n'est pas encore appris, mais le sera, puisqu'il y a toujours quelque chose qui est appris dans le présent. Il ne désigne pas simplement ce qui peut être appris ou peut ne pas être appris, comme on pourrait le croire. Le futur n'est plus lié à ce qui est possible, il n'est plus lié à ce qui est possible selon une onto-phénoménologie, c'est-à-dire à ce qui peut être, mais qui peut ne jamais être, quoiqu'il demeure une possibilité pouvant se produire à tout moment. Le futur est noyauté par le présent et l'actuel, il est ce qui n'est pas encore appris. Le présent au sens d'une onto-phénoménologie est le moment qui se produit, il est lié à la possibilité comme celle de l'être. Il est clair que le sujet qui devient le centre de tout est lié à une conception du présent comme un présent fixe et absolu, par rapport auquel le futur n'existe qu'en tant qu'il est tributaire (du présent).

En conclusion, l'opposition entre l'appris et le non-appris est à la base de cette conception du présent. L'apprendre comme celui de ce qui est ne s'oppose pas à ce qui n'est pas appris et conséquemment, le *ne pas pouvoir tout apprendre* ne s'explique pas par cette opposition. Par contre, lorsque l'apprendre s'oppose à ce qui n'est pas appris, on l'explique sur le fondement de ce que l'on ne peut tout apprendre, de sorte que le non-appris devient ce qui n'est pas encore appris, mais le sera. Il est dans ce cas déjà trop tard. Or ce qui n'est pas encore appris, mais le sera, n'est pas la même chose que ce qui n'est pas appris, mais qui peut l'être à tout moment, car la possibilité est effacée complètement au profit d'une possibilité tronquée. C'est pourtant là-dessus que se fonde la thèse du réel et de la connaissance toujours partielle. Le possible, au contraire, est ce sans quoi il n'y a pas d'accomplir.

Ajoutons un mot sur l'apprendre et l'interprétation. On a vu qu'apprendre est la même chose que comprendre, sauf que cela se passe entre deux existants lorsqu'il s'agit de l'écouter et du parler. Comprendre est comprendre ce qui est; il est absurde que l'on comprenne à demi ou en partie et

que la compréhension se fasse par la suite. L'explicitation, s'il en est une, ne fait qu'expliciter ce qui est déjà là. **Toute interprétation est fondée sur ceci que comprendre est comprendre ce qui est, c'est-à-dire que toute explicitation est déjà implicite dans le comprendre lui-même.** Nous n'apprenons pas à demi, de telle sorte que l'explicitation compléterait ce qui est à apprendre. L'existant interprète ce qui est en tant que l'explicitation est implicite, impartie au comprendre. Apprendre au sens où l'on transforme ce qui est afin qu'il soit appris, n'est pas sa signification. Quand comprendre est comprendre en partie, l'interprétation est faite d'un mélange d'opinions et de connaissances. Elle est alors fondée dans un sujet, elle se substitue à la compréhension comme compréhension de ce qui est. Un sujet qui interprète ce qui est se présente comme un cercle fondé sur la vision que l'existant est un être dans le monde plutôt qu'un être lié au monde et ainsi, qu'il apprend seulement une partie de ce qui est. L'interprétation fondée sur un sujet ou sur une subjectivité qui se veut un cercle herméneutique repose sur ceci que l'existant est une partie du monde ou est dans le monde. Quand l'existant n'est pas lié au monde, il n'est pas tel qu'il est; il est une partie et ainsi il est dans le monde. Là l'existant est séparé de son être et détaché du monde. Comprendre est comprendre ce qui est. *Ne pas pouvoir tout apprendre* ou encore *tout ce qui n'est pas appris* ne vient pas changer cette proposition. On ne peut prélever sur ce qui est une partie que nous comprendrions plus facilement, comme si nous n'apprenions qu'à demi, et viser la même chose pour ceux à qui l'on enseigne, dans le but d'obtenir une égalité de tous, à la mesure de chacun. Il est alors facile de prétendre que nous sommes tous égaux. Ceci est possible, mais est certainement une apparence et une illusion. On ne peut faire que ce qui est n'est pas, comme le disait Husserl. Rien « ne peut faire en sorte que le rouge, que j'intuitionne à l'instant, soit un son et non une couleur » (Husserl, 1969, p. 166); ou encore que l'existant ne soit pas lié à l'être qu'il est et ainsi, lié à la totalité. L'égalité dans l'éducation n'est pas un arrangement de parties ou d'éléments. Elle ne repose pas sur le fait qu'on ne peut tout apprendre, sur l'exclusion de tout ce qui n'est pas appris, et, qu'ainsi, l'on apprend seulement par parties. Bref, cette égalité est fondée sur des opposés. L'égalité de tous, dans l'éducation, repose-t-elle vraiment sur des portions que l'on prélève sur ce qui est en tant qu'il se montre, et qui correspond à un sujet ou à un moi qui s'approprie un objet?

Références

- Descheneaux, H. (sous presse). *Le possible selon l'onto-phénoménologie*. Actes du congrès de 2014 de la Société de philosophie de langue française.
- Hegel, G. (1979). *Encyclopédie des sciences philosophiques I* (B. Bourgeois, Trad.). Paris : J. Vrin.
- Heidegger, M. (1985). *Être et temps* (E. Martineau, Trad.). Paris : Authentica.
- Husserl, E. (1969). *Recherches logiques I* (A. Kelkel, Trad.). Paris : Presses universitaires de France.

Harold Descheneaux, docteur en philosophie, a enseigné pendant 30 ans. Il a publié plusieurs articles pour le Centre interdisciplinaire de recherches phénoménologiques (CIRP) à l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et tenu des communications entre autres à des congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française (ASPLF) et de l'Association francophone pour le savoir (ACFAS). Il se spécialise en phénoménologie du XX^e siècle et s'intéresse à la signification pour nous de celle-ci dans plusieurs domaines, dont l'éducation et la société.

L'herméneutique à la recherche de la condition humaine et des idées perdues

Jacques Quintin, Ph. D.

Université de Sherbrooke

Résumé

Dans un contexte de psychothérapie, de délibération éthique et de recherche en sciences humaines, nous comprenons que l'être humain est un être de recherche, ce qui fait de l'expérience humaine une expérience herméneutique. Je montrerai que les idées, les récits, les mythes, les arts, la littérature devraient toujours être appréciés pour leur beauté, leur capacité de faire voir autre chose qu'une lecture littérale du réel. Les humanités deviennent une illustration de cette expérience herméneutique qui se caractérise par un dialogue socratique. Le dialogue socratique permet d'amplifier cette expérience humaine de quête de soi. Je dégagerai de ce dialogue socratique une méthode de recherche avec ses propres critères et montrerai que le travail d'interprétation de soi se présente comme une tâche infinie en raison d'une conception herméneutique de la vérité.

Mots clés

HERMÉNEUTIQUE, CONDITION HUMAINE, RECHERCHE, DIALOGUE SOCRATIQUE, VÉRITÉ

Introduction

Platon nous avise que l'être humain est un être qui se parle à lui-même. Penser c'est entrer en dialogue avec soi-même (*Théèète*, 189^c, dans Platon, 2008). C'est ce processus dialogique qui fait apparaître l'être humain à lui-même. L'âme cherche à se comprendre, c'est-à-dire qu'elle cherche sa perfection, ce qui lui procure un sentiment de bien-être. Pour cette raison, il devient très important pour Socrate d'examiner sa vie. Il affirme : « une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue » (*Apologie*, 38a, dans Platon, 2008, p. 88). Une façon de dire qu'une vie qui n'entre pas en dialogue avec elle-même se meurt.

Cependant, il ne faudrait pas croire que tout rapport à soi se caractérise par l'authenticité ou la réussite. Heidegger dans son ouvrage *Être et temps* le rappelle à maintes reprises. L'être humain, étant un être jeté dans un monde qu'il n'a pas choisi, est porté à se penser selon le monde dans lequel il baigne.

Il vit dans un monde d'opinions et de ressentis qu'il tient pour acquis. « Il n'est pas lui-même » (Heidegger, 1986, p. 169).

Nous nous réjouissons et nous nous amusons comme *on* se réjouit; nous lisons, voyons et jugeons en matière de littérature et d'art comme *on* voit et juge; mais nous nous retirons aussi de la « grande masse » comme *on* s'en retire; nous trouvons révoltant ce que l'*on* trouve révoltant (l'italique est de l'auteur) (Heidegger, 1986, p. 170).

Lorsque c'est le « on » qui sert de cadre de référence, les normes morales, les attentes sociales, ce qui semble bien et moins bien, écrasent l'être humain et le mettent en échec. Souvent les gens en tombent malades. Ils perdent leur voix. Le monde est comme dénudé de sens. Il faudra une crise existentielle pour que l'être humain s'en rendre compte.

L'homme moderne, lorsqu'il interprète son existence à la lumière du discours scientifique et moderne, renonce au sens. La science qui, en raison du naturalisme méthodologique qui lui sert de présupposé, ne s'intéresse pas à la question du sens. Pour des raisons de méthode, elle laisse croire qu'il n'y a pas de sens, de sorte qu'aujourd'hui les hommes ne sont plus en mesure de penser en dehors du discours scientifique. Ce n'est pas avec des idées qu'ils pensent, mais avec des faits validés. Dès lors, on pourrait dire qu'ils ne peuvent plus rien faire s'ils n'ont pas auparavant, par exemple, fait une étude de marché. Il n'y a pas de projets louables qui se fonderaient seulement sur une idée. Dès qu'on a une idée, on se fait demander si c'est pratique, s'il y a des retombées, si c'est réalisable, profitable, si cela a été prouvé, etc. On ne s'attarde pas à son sens, à sa puissance de compréhension et de transformation. J'aimerais montrer dans ce texte que les idées, les projets, les récits, les mythes, les arts, la littérature, tout ce qui fait du sens devraient toujours être appréciés pour leur beauté, leur capacité de faire voir autre chose que la simple satisfaction de nos besoins de jouissance et de performance. Bref, les idées doivent être vues comme des ouvertures de vérités. Des vérités qui justement échappent aux différentes méthodes de recherche qu'on trouve dans les disciplines scientifiques incluant les sciences sociales. La pensée de Platon, celle de Heidegger et celle de Gadamer sont ici tout à fait appropriées pour penser ces vérités qui échappent à l'entendement, et qui pourtant s'adressent à l'être humain.

Comme le mentionne Heidegger, au départ, l'être humain est toujours déjà dispersé dans le monde de la quotidienneté et « doit commencer par se trouver » (Heidegger, 1986, p. 172) en questionnant, « en bousculant les abris et les écrans de protection, en faisant sauter les camouflages avec lesquels le

Dasein se barricade contre lui-même » (Heidegger, 1986, p. 173). Il s'agit donc pour l'être humain de devenir visible dans son être-au-monde (Heidegger, 1986). Tout le travail de la pensée consistera à effectuer une herméneutique de ce « on » afin de se l'approprier en le rendant visible.

Sinon, l'être humain demeure dans un vécu fugace dans lequel les événements se succèdent sans prendre forme, sans prendre sens. Walter Benjamin et Giorgio Agamben nous le rappellent. Selon Agamben,

l'homme contemporain, tout comme il a été privé de sa biographie, s'est trouvé dépossédé de son expérience : peut-être même l'incapacité d'effectuer et de transmettre des expériences est-elle l'une des rares données sûres dont il dispose sur sa propre condition (Agamben, 1989, p. 19).

Pour Benjamin (2000), il s'agit d'une « pauvreté en expérience » (p. 366). Peu importe ce que l'homme moderne vit, rien ne se transforme en expérience. Il n'y a que des faits qui s'accumulent les uns sur les autres. La seule compréhension possible de ceux-ci est d'en faire une lecture littérale comme si tous ces événements n'ouvraient sur rien d'autre que sur eux-mêmes. La vie moderne a tué l'expérience, principalement l'expérience de la compréhension (et de la vérité) dans la mesure où celle-ci n'est pas une opération intellectuelle, mais un événement qui advient de surcroît. La vie moderne a aussi, par le fait même, tué la mémoire. On se souvient toujours d'une expérience profonde, c'est-à-dire d'une expérience transformatrice, car toute expérience devient mémorable, si elle éclaire une autre dimension de nous-mêmes.

Cependant, l'expérience ne se donne jamais à nous dans sa totalité. Seulement une multiplicité de perspectives rend possible d'offrir à l'expérience une intelligence. Par conséquent, une expérience ne se réduit jamais à un contenu. Elle se compose de l'ensemble des regards qu'on pose sur elle.

Expérimenter une chose, c'est en saisir l'idée, c'est saisir ce à partir de quoi nous pouvons comprendre en mettant ensemble. Cette expérience de la compréhension n'est pas quelque chose que nous contrôlons. C'est quelque chose que nous subissons, qui nous arrive malgré nous. La compréhension devient une épreuve, quelque chose qu'on éprouve. *Pathei mathos* disait Eschyle. On dira de celui qui a beaucoup d'expérience que c'est quelqu'un qui a passé à travers plusieurs épreuves de la vie. C'est le sens de *ex-per-ientia* « provenir-de et aller-à travers » (Agamben, 1989, p. 44) qui entre en résonance avec le verbe allemand *erfahren* qui signifiait, à l'origine, voyager. Nous verrons que les arts, les œuvres littéraires et les mythes nous invitent à

voyager en nous emmenant ailleurs afin que nous éprouvions la condition humaine.

Platon, à l'aide du mythe de la caverne, montre des hommes qui vivent pieds et mains liés à un environnement chaotique qu'ils n'arrivent pas à comprendre ou, au contraire, qui croient trop facilement ce que leurs sens leur dévoilent. Certains parviennent à se libérer de leurs chaînes lorsqu'ils regardent derrière eux. En posant un regard derrière eux, ce qu'ils voient, ce sont eux-mêmes en train d'interpréter des jeux d'ombrage. Ils deviennent leur propre témoin. Ce qui compte, ce n'est plus ce qu'ils pensent, mais d'où ils pensent : l'origine de la pensée qui se donne dans l'au-delà de la pensée et qui est quelque chose de plus grand que la pensée. Se surprendre à découvrir ce qui pense pour nous constitue une expérience.

Cependant, il ne s'agit pas de n'importe quelle pensée. Il y a des pensées plus productrices que d'autres. Et c'est peut-être Kant qui a su le mieux identifier ces pensées qui font une différence dans une vie humaine. Kant commence la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure* comme suit :

La raison humaine a cette destinée particulière... d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine (Kant, 1944, p. 5).

Ce faisant, ces « questions n'ont jamais de fin ». Ces questions sont celles-ci : que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer? Et, enfin, qu'est-ce que l'homme? Toutes ces questions renvoient à la fameuse injonction inscrite sur le fronton du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même ». Pour Kant, c'est la tâche la plus difficile impartie à l'être humain (1944, p. 7). En fait, ces questions sont le signe que l'être humain est essentiellement un être de recherche, un être qui cherche à devenir soi. Il cherche à se comprendre parce qu'il a besoin de se connaître pour s'orienter dans l'existence et surmonter les obstacles qui s'y présentent. Il y a une symétrie entre cette injonction et le fait que l'être humain est un être de recherche. Le poète Pindare (2014) l'avait bien vu : l'être humain doit donc devenir ce qu'il est. La question du sens de l'existence est un aspect inévitable de la condition humaine. Cette question, selon Tillich (1952), appartient à l'existence elle-même. Cette idée, nous la retrouvons chez Heidegger. Pour celui-ci, le Dasein, puisqu'il a le souci de sa propre existence, est toujours en train de s'interpréter. L'être humain existe en interprétant. Ce n'est pas quelque chose qui s'impose de l'extérieur (Heidegger, 2012).

Avant de poursuivre notre recherche sur l'être humain comme être de recherche, précisons que penser et connaître sont deux opérations mentales différentes. Kant le souligne, je ne peux pas connaître ce que sont l'âme et la liberté, mais je peux toujours penser celles-ci. Pour Kant, ces questions ne peuvent pas être résolues par une démarche expérimentale ni par des principes rationnels.

C'est ainsi que chez tous les hommes, dès qu'en eux la raison s'est élevée jusqu'à la spéculation, il y a eu réellement dans tous les temps une métaphysique, et c'est pourquoi aussi il y en aura toujours une (Kant, 1944, p. 44).

Bref, ces questions, quoique sans fond, donc sans réponse, fondent l'existence humaine.

Bref, l'être humain est un être de recherche. L'objet de sa recherche : mieux vivre en accordant un sens à son existence (Schmid, 1998) qui le rapprocherait de la condition humaine. C'est notre question : comment être au plus près de soi pour vivre davantage de bien-être? Cette recherche de soi, de sens et de bien-être est exacerbée par des pratiques sociales, celles de la psychothérapie, de la délibération éthique et de la recherche. La pratique de la psychothérapie et de la délibération éthique sont des recherches de type clinique, tandis que la recherche proprement dite se déroule à deux niveaux différents : un niveau théorique et un niveau empirique. Ce texte situera donc cette recherche de soi ou de la vérité dans ces trois contextes différents. Le lieu de la psychothérapie pour un client, le lieu de la délibération éthique pour un patient et enfin le lieu de la recherche en sciences humaines pour un participant à la recherche. Nous traiterons en premier lieu et conjointement les deux premiers lieux pour terminer avec le lieu de la recherche en sciences humaines. Finalement, nous montrerons que cette quête de soi ne peut pas s'effectuer sans une longue fréquentation assidue des humanités que sont les arts et les mythes.

Le lieu de la psychothérapie, de la délibération éthique et de la recherche en sciences humaines

Encore trop souvent, on réduit l'éthique à l'adoption de comportements convenus. Ici, l'éthique est une manière d'être, une manière d'habiter le monde, les choses et les êtres qui nous entourent. L'être humain est ainsi fait qu'il est fait pour habiter le monde dans l'intimité. C'est sa manière d'habiter le monde qui donne au monde son caractère humain. Plus que cela, c'est sa manière d'être dans le monde qui rend possible pour lui de réapproprier la condition humaine. Autrement, il isole le monde comme dans une posture scientifique et, en contrepartie, s'isole lui-même pour s'observer et s'objectiver. Dès lors, il ne se sent pas bien et le monde le rend inconfortable. Il

entre en crise et, dans certains cas, se rend malade. Le travail de la psychothérapie consistera alors à créer une ouverture vers cette expérience éthique d'être avec soi et le monde.

Il existe un lien très étroit entre la psychothérapie et l'éthique. C'est ainsi qu'initialement, d'une part, on se retrouve avec une personne, souvent souffrante en raison d'une vie insignifiante, qui veut comprendre son existence pour éventuellement mieux s'orienter. Et que, d'autre part, on a une personne aux prises avec la maladie qui doit poser des choix de vie selon le sens qu'elle accorde à son existence (Quintin, 2014). Le client et le patient vivent respectivement des choses difficiles dans leur vie, qui entraînent une « perte totale des points de repère dans l'existence » (Schmid, 2014, p. 27). On assiste, comme l'indique le titre du livre de Blankenburg (1991) à une « perte de l'évidence naturelle ». Toutefois, ce désarroi permet à chacun de reprendre la réflexion sur l'ensemble de sa vie. Autant pour l'une que pour l'autre personne, il ne s'agit pas de réfléchir sur soi selon ce qui est bien ou moins bien, mais selon ce qui a du sens. L'une et l'autre sont en présence de cliniciens (psychothérapeutes et éthiciens) qui soutiennent les personnes dans leur lecture de l'existence. Tous ces individus ont en partage le fait qu'ils ne savent pas quelle décision prendre par rapport à leur existence; ils sont comme piégés et figés. Le travail de psychothérapie réalisé par le clinicien et le travail d'accompagnement effectué par l'éthicien consistent alors à faire bouger les choses pour créer une ouverture afin que celles-ci commencent à s'ouvrir sur d'autres choses. Et c'est en questionnant que les choses commencent à bouger. En raison de ce rapport réflexif avec la vie, l'être humain se transforme.

Ces deux lieux de recherche montrent que la compréhension du bien-être se présente comme un phénomène important. Nous incluons le phénomène du bien-être comme objet de recherche dans le lieu de la recherche en sciences humaines afin de favoriser le jeu de correspondance entre ces différents lieux de recherche. Par conséquent, dans le contexte de la recherche en sciences humaines, le chercheur interroge soit le participant à la recherche sur son vécu de bien-être ou de mal-être, soit un ensemble de textes, d'images ou de symboles qui inspirent une intelligence de la chose qui fait l'objet de l'enquête.

L'expérience de la psychothérapie, de la délibération en éthique et de la recherche en sciences humaines sert à illustrer l'idée que l'être humain, dans ces trois lieux de rencontre avec l'autre et soi-même, cherche à mieux se comprendre pour surmonter les différents obstacles qui viennent contrecarrer ses plans de vie et pour s'orienter dans l'existence. L'un dans l'autre, il y a des choix de vie à poser : l'être humain a besoin d'être éclairé. Nous verrons qu'il

n'y a pas de compréhension possible de l'expérience humaine sans un travail sur les idées, les présupposés et les valeurs qui nous gouvernent.

En fait, l'existence ou le bien-être est interprété pour le clinicien selon un cadre théorique, tandis que pour l'accompagnateur l'existence est vue à travers des principes éthiques, et pour le chercheur c'est selon ses préjugés. Pour les clients et les patients, l'existence est interprétée selon leur histoire de vie. On peut affirmer sans peine qu'on est en présence d'un conflit d'interprétations. Ce ne sont pas les mêmes idées qui organisent la compréhension de l'existence. On assiste également au fait que les clients et les patients vont souvent interpréter leur existence selon le langage utilisé par le clinicien et l'accompagnateur. Pourtant, ils ne se reconnaissent pas toujours dans ce langage. Il y a quelque chose qui ne les rejoint pas (Frank, 1995). Il en va ainsi aussi du chercheur. Ses questions proviennent d'un arrière-fond dont il ignore souvent l'existence. Ce faisant, il y a quelque chose qui se tait, principalement l'expérience de la condition humaine. Et c'est exactement ce à quoi nous désirons parvenir : dévoiler la condition humaine.

Herméneutique et expérience humaine

L'être humain est un être qui essentiellement cherche à comprendre son vécu. Sauf que celui-ci se présente comme quelque chose de fluide, d'instable, d'élusif et d'insaisissable (Nietzsche, 1978). En raison de cet état de fait, ce qui reste à l'être humain, c'est d'interpréter, même si cela implique qu'il y aura plusieurs interprétations possibles sans compter qu'il n'y aura pas davantage d'interprétations correctes (Nietzsche, 1978). Par conséquent, disons-le d'entrée de jeu, ce dont nous avons besoin pour saisir cette réalité évanescence, ce n'est pas une démarche scientifique plus affinée ni l'aide de théories confirmées, mais d'un autre regard, en l'occurrence d'une herméneutique.

Cela justifie que la forme de l'essai est plus appropriée pour communiquer nos tentatives de compréhension qu'un article écrit selon les différentes exigences propres au discours scientifique (Starr, 2012). Notamment, ce texte ne procède pas par une accumulation de faits ni par un enchaînement de raisonnements, mais par touches successives qui se complètent les unes les autres jusqu'à la formation d'un monde, d'une image ou d'un récit dans lesquels ressort quelque chose qui nous interpelle.

Par conséquent, la vérité de l'expérience humaine ne se présente pas sous la forme de données factuelles objectives, mais dans une expérience subjective. Autrement dit, l'expérience humaine est complètement autre que ce que nos conceptions peuvent en déduire. Ce que l'on peut comprendre de l'expérience humaine ne peut être communiqué qu'indirectement à l'aide de métaphores. Plus nous nous approchons de l'expérience humaine dans ce

qu'elle enferme de plus fondamental, plus elle se présente comme image, mythe, récit, symbole ou métaphore. L'être humain n'a pas la compétence de parler de son expérience en dehors de ces images et de ces métaphores. Le théologien Bultmann (1984) montre que les mythes expriment la conscience que la vie humaine trouve son fondement et sa limite dans un pouvoir qui est au-delà de tout ce que nous pouvons calculer et contrôler.

Les méthodes scientifiques, qui s'appuient sur le naturalisme méthodologique, ne permettent pas d'approcher l'expérience humaine comme une expérience. Elles y voient, par exemple, un processus psychologique. Gadamer dans l'introduction de son *magnum opus*, *Vérité et méthode*, indique que le but d'une herméneutique philosophique consiste à « discerner, partout où elle se rencontre, l'expérience de vérité qui dépasse le domaine soumis au contrôle de la méthode scientifique » (Gadamer, 1996a, p. 11). Autrement dit, les sciences expérimentales ne sont pas en mesure de répondre à toutes les questions que la raison humaine se pose. D'autant plus que les sciences expérimentales, dont le positivisme logique, croient que les problèmes qu'elles ne peuvent pas traiter selon ses méthodes sont de faux problèmes. Puisque l'expérience humaine ne peut pas être démontrée objectivement, Gadamer ne souscrit pas au projet de Dilthey. Celui-ci a voulu faire des sciences humaines une science qui pourrait, comme les sciences de la nature, procurer une connaissance objective. Pour Gadamer, l'objectivité n'est pas une question qui s'applique au monde des arts. Ce qui caractérise les arts, ce sont leurs potentiels d'ouverture. Autrement dit, pour Gadamer, la question de l'objectivité dans l'univers des arts est une mauvaise question.

Il n'en va pas ainsi, car les arts, les mythes, les symboles, les récits, justement parce qu'ils sont plutôt des formes d'expression imparfaites, contrairement au langage mathématique et celui des sciences, laissent entr'ouvert quelque chose d'autre. Les arts, au lieu d'enfermer la réalité, sont des ouvertures sur quelque chose d'autre qui nous dépasse et qui nous saisit. Comment accéder à cette ouverture? C'est justement ce à quoi s'applique l'herméneutique. L'herméneutique c'est une tentative de comprendre ce qui ressort d'un texte, d'un mythe, d'une image, d'une parole, d'une œuvre, d'une action, d'une pratique sociale, d'un vécu. Elle est mue par une question : qu'est-ce qui apparaît dans un texte, dans une œuvre, dans une conversation et qui, pourtant, échappe à la représentation?

L'objet de l'herméneutique c'est le non-dit, ce qui demeure caché dans un vécu, dans une conversation. C'est en dialoguant qu'on parvient à comprendre ce qui, au départ, semblait aller de soi ou ne rien dire ou encore n'avait qu'un sens littéral. Le dialogue devient la condition de possibilité pour

qu'apparaisse quelque chose d'inouï, d'inattendu, quelque chose qu'on n'entendait pas jusqu'à présent. Il s'agit d'amener les choses à leur monde ou de dégager le monde enfoui dans les choses.

Le travail herméneutique est un travail de souvenir. C'est un travail contre l'oubli (*a-letheia*). L'herméneutique, par la force du commentaire et de l'interprétation, fait revivre ce qui jusqu'ici était enfoui dans le passé. Il s'agit donc pour elle de mettre en mémoire. Ce faisant, il devient possible de saisir le présent comme une continuité et un héritage du passé. Se souvenir des Anciens et des vieilles choses c'est se souvenir des idées, des présupposés et des valeurs qui nous gouvernent. Dès lors, se souvenir ce n'est pas se représenter de manière exacte ce qui fut, mais c'est poser un commentaire ou proposer une interprétation de ce qui persiste à être à travers l'oubli. Il ne s'agit pas de se souvenir des faits passés, de réactiver d'autres périodes de l'histoire, mais de réactiver les idées qui peuvent éclairer la condition humaine. De son côté, c'est la réappropriation de la condition humaine qui permet de mieux comprendre ces mêmes idées. Il existe donc un jeu de renvoi entre l'expérience de la condition humaine et le monde des idées. Il y a un cercle. Les idées qui nous dévoilent la condition humaine et la réappropriation de la condition humaine qui rendent possible une autre lecture des idées. On peut affirmer que l'herméneutique, en cherchant à remonter à l'origine du sens, enjoint l'être humain à penser à l'envers. C'est prendre du recul, c'est-à-dire reculer jusqu'au point où l'on saisit la source de la pensée. Sauf que cette source n'est pas une donnée factuelle ni un point de vue hors du monde. C'est, comme nous le disions auparavant, un objet plutôt informe qui exige un travail d'interprétation.

Interprétation et compréhension

Interpréter c'est permettre à des fragments de vie et à une pléthore d'informations de participer à quelque chose de plus grand qui les relie. Ce quelque chose de plus est ce qui donne sens. L'être humain interprète pour faire voir ce qui relie les êtres et les choses : un sens partagé, *sensus communis*. Dès lors, l'herméneutique consiste à faire voir comment les gens interprètent et comprennent les êtres et les choses. L'herméneutique c'est comprendre des manières de penser en les reliant à autre chose. À cet égard, les êtres et les choses ne prennent souvent sens qu'à l'intérieur d'un récit. La narration assemble sous la forme de symboles, sous la forme d'images, la diversité chaotique du monde (Schmid, 2014).

Proposer une interprétation c'est expérimenter quelque chose de nouveau. Ainsi, « la vie de chaque individu humain est une expérimentation » (Schmid, 2014, p. 131), un essai existentiel. N'est-ce pas ce que faisait Montaigne avec ses *Essais*! Voir ce qui se donne à l'esprit lorsqu'on tente une

certaine lecture du monde. Que pouvons-nous comprendre de plus, si nous proposons telle et telle interprétation?

C'est en créant des liens que les choses comme les choses de la vie prennent forme sous la forme d'images ou de récits. Et c'est à ce moment-là que ces choses se mettent à nous parler. Dès lors, on peut dire que le travail de la pensée consiste à interpréter jusqu'à ce que les choses commencent à nous parler.

Lorsque les choses se mettent à nous parler parce qu'elles ont pris forme, ce n'est pas parce qu'elles communiquent un message qu'on pourrait se représenter de manière claire et distincte, comme le désirait Descartes. Les choses parlent, car elles ouvrent sur un monde. Elles parlent, car il y a quelque chose qui en ressort, qui cherche à s'exprimer, à sortir. C'est quand les choses commencent à déborder de sens que quelque chose se déverse en nous et que s'opère un changement dans nos vies. Les figures et les récits, comme l'a souligné Heidegger à propos des œuvres d'art, ont une portée historique. Avec eux, c'est un monde nouveau qui vient au monde. L'être humain acquiert une expérience de vie, un changement de monde. Dans un contexte de psychothérapie, on assiste à une transformation de soi. Dans un contexte de prise de décision, la vie prend un tournant et, dans un contexte de recherche, on perçoit les choses différemment. Dans tous les cas, on assiste à une chose rare : une expérience. La matière de la vie n'est pas seulement vécue, elle est hissée au niveau du symbole, à une échelle d'unité supérieure. Ici, faire une expérience, ce n'est pas vivre des choses qui impressionnent, c'est en faire sortir quelque chose.

Ce travail d'interprétation n'est pas imparti au psychothérapeute, à l'accompagnateur et au chercheur seul, ni au patient, au client et au sujet de la recherche seul. Ce travail s'effectue dans l'intersubjectivité, dans une conversation à propos de quelque chose qui cherche à être compris.

Le dialogue socratique

Alors que comprenons-nous de ce qui se passe dans la relation psychothérapeutique, dans la relation d'accompagnement et dans la recherche en sciences humaines? Nous assistons à un dialogue socratique. Rappelons que les questions que Socrate posait n'étaient pas des questions théoriques. Elles avaient une dimension pratique : accroître la sagesse.

Le dialogue socratique est une recherche intersubjective à propos de nos idées, de nos présupposés (Heidegger parle de structure préalable ou de précompréhension, Gadamer de préjugés et Ricœur de préfiguration) et de nos valeurs; ce à partir de quoi nous pensons, décidons et agissons, et qui organise notre rapport à soi, à autrui et au monde. Dans le cadre de la psychothérapie et

de la délibération éthique, le client et le patient ont besoin d'une autre personne pour mettre à jour leurs présupposés et leurs valeurs. Dans ce type de dialogue, quelque chose émerge et s'installe dans un entre-deux, entre le clinicien et le client, entre l'accompagnateur et le patient, entre le chercheur et le sujet de la recherche. Pour cette raison, il faut être deux pour faire apparaître quelque chose. Le rôle du clinicien, de l'accompagnateur et du chercheur consiste à donner naissance à ce qui nous précède (nos idées, nos présupposés, nos valeurs) par des questions. Il s'agit d'amener à la lumière nos idées, nos présupposés et nos valeurs. Cela implique pouvoir les communiquer. C'est en les communiquant que nous parvenons à y voir clair. Nous comprenons mieux ce que nous tentons de dire lorsque nous communiquons. En ce sens, l'herméneutique c'est surtout pouvoir communiquer en devenant encore plus « éveillé » à soi-même (Heidegger, 2012).

Jusqu'à présent, plusieurs chercheurs déploient leur recherche dans le cadre de l'herméneutique en adoptant, comme méthode, l'entrevue avec peu d'interruptions, ce qui favorise chez le participant à la recherche la mise en récit (Benner, 1994). *De facto*, il n'y a pas de dialogue ou de conversation. Cette méthode de recherche ne favorise pas la réflexion sur les idées qui émergent de la rencontre. À la limite, chacun demeure au niveau de l'opinion exprimée. Ce n'est pas ce que nous voulons obtenir. Nous désirons saisir l'intelligence des choses. C'est pourquoi le chercheur doit encourager le participant à la recherche à approfondir ce qu'il exprime. Surtout que la visée d'une phénoménologie herméneutique consiste précisément à révéler et à interpréter ce sens caché des phénomènes. C'est la raison pour laquelle nous croyons qu'un dialogue socratique (Quintin, 2008) est de mise.

Dans le contexte de la recherche sociale, le travail du chercheur consiste à effectuer ce dialogue socratique envers les participants à la recherche. Son rôle consiste à faire surgir, à l'aide de questions et de la mise en récit, les idées, les valeurs et les présupposés enfouis sous leurs pensées, leurs décisions et leurs actions spontanées. Cela implique que le chercheur, comme le clinicien et l'accompagnateur, doit s'investir dans la rencontre en commentant et en interprétant les réponses fournies par les participants à la recherche (Wortel & Verweij, 2008). Cette implication fait en sorte que le chercheur peut prendre conscience de ses présupposés et valider ses interprétations (Dinkins, 2005). Ce faisant, le chercheur n'emprunte pas une position de neutralité (Gadamer, 1996a) et les participants, pour leur part, ne sont pas que des objets de recherche, mais des participants au sens plein du mot, dans la mesure où ils participent à l'émergence d'intelligibilité, de sorte qu'en fin de parcours, nous ne savons plus qui parle. Ce n'est plus le clinicien ou le client, ni

l'accompagnateur ou le patient ni le chercheur ou le participant seul, mais la chose qui se dégage entre eux.

Cela vaut aussi pour la recherche théorique, c'est-à-dire la recherche qui consiste à interpréter les textes de la tradition qui sont à la fois le dépôt d'expériences fortes de la condition humaine et le soubassement, qui organisent nos pensées, nos décisions et nos actions. Gadamer a amplement réfléchi à cette question qu'il est inutile d'y revenir ici, sinon qu'il y a une symétrie entre tous ces différents lieux de recherche.

Il serait tout de même opportun de préciser ce travail dialogique exercé par Socrate dans de nombreux dialogues écrits par Platon. Rappelons encore une fois que les dialogues socratiques se caractérisent par la recherche commune d'une meilleure interprétation possible d'un phénomène en s'interrogeant sur les interprétations de chacun des partenaires de la discussion. Ici, dialoguer c'est tenter de clarifier ses pensées. Et non pas seulement les exprimer, même si c'est en les communiquant qu'on arrive le mieux à y voir clair en elles. Il s'agit donc de faire accoucher de nos interprétations d'autres interprétations plus véridiques, c'est-à-dire plus fertiles ou productives. C'est ce à quoi s'applique Socrate qui compare merveilleusement son travail à celui des sages-femmes (*Théétète*, 149b-150c, dans Platon, 2008). De plus, comme celles-ci qui sont des entremetteuses qui savent mettre en couple, Socrate sait quelles sont les interprétations que nous pouvons mettre ensemble afin qu'elles puissent porter des fruits.

Mais à quoi reconnaît-on le vrai du faux, les interprétations créatrices des stériles? Socrate répond à cette difficulté en reprenant le paradoxe de Menon qui se demande comment savoir ce qu'est le vrai si nous ne savons pas au préalable ce qu'est le vrai. Pour Socrate, il y a des interprétations qui entrent plus facilement en résonance avec ce que nous sommes. C'est cette résonance qui assure la validité des interprétations. Pour Socrate, cela s'explique en raison de l'immortalité de l'âme qui apercevait la Vérité, la Beauté et la Bonté lorsqu'elle vivait auprès des dieux, mais qu'elle a oubliées au moment de sa naissance dans un corps. La connaissance est une remémoration par résonance dans la mesure où « la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme » (*Menon*, 86b, dans Platon, 2008, p. 1073). C'est pourquoi aussi on peut dire à l'instar de Socrate que le client, le patient et le chercheur n'apprennent rien du psychothérapeute, de l'accompagnateur ou du participant à la recherche, car ceux-ci ne sont que des chemins qui éveillent des choses en nous-mêmes. Ce que les étudiants de Socrate apprennent, ils l'apprennent en eux-mêmes. Sauf que ce n'est pas par eux-mêmes, mais par l'entremise de Socrate ou d'un dieu (*Théétète*, 150d, dans Platon, 2008).

J'aimerais maintenant ajouter que la fréquentation des textes fondateurs, ceux qu'on retrouve dans les humanités, est une chose importante, car sans la connaissance de ces textes, le dialogue socratique risque de devenir stérile, de ne mener nulle part, c'est-à-dire être à risque de ne rien faire advenir en répétant ce qui est convenu dans les circonstances, le « on ». Le clinicien, l'accompagnateur et le chercheur, s'ils désirent parvenir à faire émerger quelque chose, ont besoin de poser les bonnes questions, des questions nourries par les humanités qui sont le dépôt d'interprétations qui éclairent la condition humaine. Si l'être humain est un être de recherche, autant en tant que clinicien, accompagnateur, chercheur, client, patient et participant à la recherche, il a besoin de la fréquentation des textes fondateurs pour se mettre en mode de recherche. C'est à l'intérieur de ce *modus operandi* que l'être humain se tient au plus près de la condition humaine, peu importe ce qu'il en ressortira de cette recherche. Ce qui compte, ce n'est plus l'objet de la recherche ni l'être humain comme agent de recherche, mais le processus même de chercher quelque chose qui nous tient à cœur dans la mesure où il en va de notre existence (Heidegger, 1986), sans savoir pourtant ce que l'on cherche (*Menon*, 86b, dans Platon, 2008). Il faut accepter l'idée que cela peut ne mener à aucun résultat tangible, et que cela prend du temps, du temps de loisirs que les Grecs nomment *scholè*, car la pensée est lente et maladroite à ce jeu. C'est pourquoi un travail de psychothérapie, de délibération en éthique et un travail de recherche c'est souvent long, quoique jamais ennuyeux.

Paradoxalement, c'est lorsque nous interrompons la psychothérapie, la délibération et la recherche, c'est-à-dire lorsque nous cessons d'en assurer la maîtrise, qu'un message nous parvient, que nous avons l'impression de comprendre quelque chose d'important, qu'une expérience nous saisit : *eurêka*. Le sens de notre condition humaine à travers les humanités vient d'apparaître. Gadamer affirme que la vérité peut être trouvée dans les humanités. Cela implique que la psychothérapie et les processus de décision doivent être compris à travers la connaissance des humanités. Mais qu'en est-il exactement de ces textes fondateurs ou de ces œuvres fondatrices qu'on retrouve dans les humanités?

La valeur des humanités¹

Les humanités sont le dépôt de notre humanité. Ce à quoi elles renvoient demeure incertain et est à chercher continuellement. Les images parlantes, les œuvres de culture, celles qui cultivent en nous le besoin de grandir et de comprendre, loin de nous faire comprendre notre environnement, nous amènent ailleurs, dans un au-delà. Elles sont créatrices de mondes. Ces images et récits font œuvre de métaphysique. Dans un texte, dans une image, dans une idée, il y

a toujours plus que ce qui est signifié, que le sens littéral. Et c'est ce qui nous intéresse le plus, car le sens de la vie n'est pas en elle, de la même façon que le sens du vécu ne se trouve pas dans le vécu. Le sens de la vie et celui du vécu sont ailleurs. Dès lors, une pensée, une image, une expression, une œuvre ne se présentent pas comme des vérités, mais sont des leviers pour aller plus loin afin de voir ailleurs, pour explorer et peut-être découvrir quelque chose d'inouï; elles sont des questions.

Lorsque nous vivons des événements difficiles dans notre existence, par exemple la mort d'un enfant, d'un parent, la perte d'un emploi, l'épreuve d'une maladie grave, une stupéfaction s'empare de nous qui nous contraint à reconsidérer notre vie. C'est lorsque quelque chose se brise dans notre existence que celle-ci apparaît dans sa totalité. Ces expériences de vie peuvent devenir doublement traumatiques, si elles ne sont pas intégrées dans une perspective universelle ou intelligible que sont les humanités.

Il ne s'agit pas de savoir si les humanités disent des vérités, mais d'y voir quelque chose de significatif, c'est-à-dire quelque chose de fécond pour nous. En ce sens, les humanités apportent un surcroît d'être et, par le fait même, enrichissent notre existence. Elles y déposent une présence qui autrement nous échapperait. Elles sont une fenêtre sur la condition humaine et fournissent des outils afin de nourrir une conversation sur notre condition permettant ainsi de s'orienter dans le monde (Brague, 2014). Elles permettent donc de lire en nous-mêmes.

À cet égard, les mythes sont probablement la forme la plus exemplaire des humanités. Ce qu'il y a d'intéressant avec les mythes, c'est qu'on n'a pas accès à l'intention de l'auteur ou des auteurs, s'il y a, ou encore à leur origine. Nous sommes réduits à nous contenter de comprendre ce qu'ils cherchent à dire, ce qui en ressort. En fait, nous sommes libérés de la recherche d'explications. Par conséquent, il ne s'agit pas tant d'interpréter les mythes (ou les humanités) que de se laisser interpréter par eux. Sans nous en rendre compte, nous vivons dans des mythes, dans de fortes images (Hillman, 2000). Les mythes ne se présentent plus comme des objets d'étude mais comme des sujets : ils sont ce qui organise l'expérience humaine. Mais pour reconnaître les mythes comme des forces agissantes, il faut fréquenter les humanités. Ici, encore une fois, nous retrouvons la figure du cercle. Les humanités se présentent alors comme un processus dialectique entre les humanités comme objet d'étude et les humanités comme sujet.

C'est probablement la raison qui explique qu'il existe un besoin fondamental chez l'être humain de penser sa vie sous la forme d'images, de récits ou d'idées. Réfléchir sa vie sous la forme d'images contribue au mieux-

vivre, à orienter son existence, à lui donner une forme nouvelle. Réfléchir implique de découvrir de nouveaux horizons, d'avoir un regard élargi sur le monde. En ce sens, la philosophie comme question de sens devient ici une philosophie pratique, un exercice de transformation de soi. Cette philosophie pratique nous la retrouvons dans la relation d'aide, dans la délibération éthique et dans la recherche de sens auprès de participants à la recherche. Mettre sa vie en images, en récits et en idées permet justement de redonner une mobilité existentielle à nos manières de nous comprendre. La création d'images, de récits et d'idées, loin de simplement représenter et reproduire la réalité, ouvre de nouvelles dimensions sur l'existence. Il en va aussi avec la réception des images, des récits et des idées. Et le moment de la réception de ces images permet une redescription de notre vie (Ricœur, 1983). Ce faisant, notre vie exige à nouveau un nouveau travail d'interprétation en souhaitant une meilleure compréhension. Ainsi, on comprend qu'on n'en a jamais fini avec notre vie. Elle demande un travail incessant d'interprétation. Ce travail sur soi, loin de se présenter comme un fardeau, se présente plutôt comme un travail d'émancipation. Il s'agit donc d'aller plus loin que soi, de dépasser la vie vécue dans l'immédiat que l'on retrouve chez Hegel et l'attitude naturelle que l'on retrouve chez Husserl afin de parvenir à une prise de conscience, c'est-à-dire à une compréhension, toujours plus éclairante.

Art et vérité

Nous ne pouvons pas réfléchir à la question des humanités sans porter une attention particulière à la relation entre art et vérité. Autant pour les anciens comme Platon et Aristote que pour Heidegger et Gadamer, l'art relève de la vérité. D'un côté, la vérité n'est pas accessible de l'extérieur, mais de l'intérieur à travers un engagement intuitif. D'un autre côté, l'art n'est pas une simple affaire de sentiment de plaisir comme chez Kant. L'art nous dévoile des choses du monde qui autrement demeureraient cachées. Pour Gadamer, lecteur attentif de Platon, il y a un lien étroit entre le vrai, le bon et le beau. C'est pour cette raison que nous avons proposé de traiter conjointement de la consultation psychothérapeutique, de la délibération éthique et de la recherche. Pourtant, dans l'histoire occidentale, on a presque toujours rejeté l'art comme modèle d'accès à la vérité.

Ce déni du pouvoir des humanités n'est cependant pas un phénomène nouveau. Par exemple, déjà les Grecs du temps de Platon doutaient de la force de vérité des mythes. Theognis au 6^e siècle et Pindare au 5^e siècle av. J.-C. pensaient que les *muthoi* représentaient des faussetés. Il en allait ainsi également pour Euripide, Xénophane, Héraclite, Pythagore et Anaxagore (Gadamer, 1985). Sans compter qu'Hérodote et Thucydide traitaient les mythes

comme de simples productions historiques. Platon, de son côté, se montrait plus ambivalent. Il condamnait les mythes (*République*, 379a-379^c, dans Platon, 2008), mais en reconnaissait la valeur pédagogique si ceux-ci se présentaient comme une allégorie de la vérité (*République*, 389b et *Timée*, 22c-22d, dans Platon, 2008). Il faudra un penseur comme Vico au 18^e siècle pour redonner une valeur aux mythes (Miller, 2014).

Le grand événement qui a rendu possible une telle dévaluation des mythes est celui de l'arrivée d'une nouvelle conception de la vérité. Aristote dans deux de ses ouvrages, *Catégories* (1977) et *La métaphysique* (1981), l'a formulée ainsi : la vérité est l'adéquation entre la chose et l'intellect. C'est la clarté de nos représentations qui assure l'exactitude et la certitude. Celles-ci, l'exactitude et la certitude, deviendront alors les deux critères de la vérité; exit la vérité conçue comme dévoilement. Il faudra un penseur comme Heidegger, et à sa suite Gadamer, pour rétablir ce sens de la vérité. Mais cette vérité herméneutique demeure marginale. Depuis l'époque des Lumières avec l'essor grandissant du discours scientifique jumelé à la pensée rationaliste et au naturalisme méthodologique sous-jacent, imprégné du concept de vérité comme adéquation, étendu à toutes les sphères de la vie, nous assistons à un dénigrement des humanités comme source de vérité. Aujourd'hui, le rationalisme et le naturalisme méthodologique envahissent toutes les sphères de la vie. Max Weber en a posé le diagnostic : le désenchantement du monde. L'une des conséquences pour Weber est que nous vivons dans une cage de fer. Nous pouvons en constater les effets jusque dans le monde de l'éducation où l'on évacue de plus en plus les humanités du cursus scolaire. Pour les défenseurs de ce rationalisme et de ce naturalisme, les humanités ne sont pas importantes, car elles ne sont pas pratiques. Elles sont un luxe qui, à la limite, déforme les esprits.

Question de méthode

Nous disions qu'il ne s'agit pas de « réfléchir sur » les mythes comme s'ils étaient des objets de pensée particuliers, mais de « penser avec » ces mythes jusqu'au point de bascule où l'on « se laisse penser par » ceux-ci. C'est à partir de ce renversement que ces mythes sont reconnus comme des sujets, des forces agissantes. C'est le principe de la madeleine de Proust. Selon ce que l'individu vit, nous pouvons déceler certains mythes tels qu'Œdipe, Icare, Prométhée, Orphée, Narcisse, Dionysos, Job, Ulysse, Achille, etc. La fréquentation des humanités donne accès à notre mémoire. Celle-ci, loin d'être une simple opération mentale, est ce fond à partir duquel se raconte et se rencontre la condition humaine. À travers nos histoires de vie au quotidien se joue une autre histoire plus universelle ou philosophique que la simple narration des

événements passés (Aristote). Ici, la mémoire est une muse qui résonne en nous et qui révèle ce qui nous porte à travers les événements de la vie.

Concrètement, il s'agit, comme Socrate le faisait si bien, de faire jouer les perspectives entre elles, les unes avec les autres, pour faire en sorte que chacune des perspectives nourrit l'autre, et l'autre, en réponse, vient à son tour nourrir celle qui l'a nourrie au départ. Heidegger et Gadamer parlent de cercle herméneutique. Il serait plus juste de parler d'interaction en spirale. Chaque perspective renvoie à l'autre de sorte que chacune d'elle se transforme au contact de l'autre et en sort grandie. Ce faisant, chacune se dépossède de soi. Ce n'est plus une perspective qui s'ajoute à une autre, c'est quelque chose de nouveau qui s'installe entre elles. Précédemment, nous parlions d'enfantement. On pourrait aussi parler d'étonnement. Non pas que des choses existent, mais que des choses peuvent naître de choses qui ne le laissaient pas prévoir.

En ce qui nous concerne, le psychothérapeute met en jeu le vécu du client avec d'autres récits que l'on retrouve dans les mythes, dans la littérature et dans les arts. La rencontre médicale se comprend comme la rencontre de deux mondes avec l'intention d'établir une entente à partir de laquelle le patient pourra prendre des décisions importantes pour la poursuite de sa vie et le médecin pourra offrir ses soins. Le chercheur questionne les participants afin de faire émerger quelque chose entre eux. Quelque chose se révèle à nous, qui nous surprend en raison de son caractère inouï, et inédit. Gadamer parle de fusion d'horizons. Ce quelque chose de nouveau, c'est ce qui apporte du nouveau dans le champ de la connaissance. C'est ce que l'on appelle faire une expérience, quelque chose de plus puissant que le simple vécu fugace.

La méthode consiste à être-avec-l'autre à travers le média du langage. Elle consiste à faire jouer les joueurs sur le terrain du langage. Lorsque le jeu débute, tout devient possible, en l'occurrence l'événement de la compréhension sans pour autant le garantir. Comme l'indique Gadamer, les joueurs se perdent dans le jeu. C'est le jeu qui dicte l'échange. Il se peut que le jeu avorte ou même qu'il mette au monde de fausses interprétations. C'est le risque de la liberté inhérent à la méthode. Dans ce jeu de l'interaction, ce qui apparaît dans l'échange acquiert sa propre autonomie. Ainsi, cette méthode s'inscrit dans la finitude humaine et la respecte. La méthode comme une performance artistique répète la structure de l'être humain comme être de recherche dans un monde de sens, comme un être de réciprocité. La méthode réactive le jeu de la réciprocité (Merleau-Ponty, 1945). Il s'agit donc de mettre ensemble tel un symbole (Ricœur, 1959), de mettre en dialogue l'universel et le singulier, le général et le particulier.

En mettant les perspectives en jeu, il ne s'agit pas de confronter les interprétations les unes contre les autres et d'y voir un conflit d'interprétations ou encore un dilemme, mais de les faire jouer ensemble. C'est dans l'interaction ou le jeu qu'elles prennent sens. Dit autrement, une interprétation seule, ça n'existe pas, ou alors elle risque d'être très pauvre en ouverture. Une interprétation en est toujours une lorsqu'elle fait sens, lorsqu'elle se lie à d'autres interprétations. C'est pourquoi ce qui fait sens n'apparaît qu'en réseau de sens.

Une manière de dégager le sens d'une interprétation consiste à la tordre dans toutes les directions possibles. C'est en l'utilisant dans plusieurs contextes différents, en la questionnant à l'aide d'opérateurs heuristiques que nous pouvons en faire ressortir quelque chose. Par exemple, demander à qui s'adresse une interprétation. De qui provient-elle? Qu'est-ce qui est visé? Quelle est sa finalité? Ensuite, d'où tire-t-elle son origine? Quel est son contexte historique? Quand est-elle apparue? Quels sont les moments qui lui garantissent une certaine validité? Existe-t-il d'autres interprétations qui pourraient s'y ajouter, la nourrir, la confirmer ou la réfuter? Au contraire, doit-on soustraire quelque chose d'une interprétation pour qu'elle ait du sens? Existe-t-il d'autres solutions? Peut-on imaginer d'autres possibilités? Ainsi, nous mettons les interprétations en relation. Et c'est ainsi qu'elles dégagent du sens.

Dès lors, en exposant les interprétations les unes à côté des autres, il ne s'agit pas de faire apparaître leurs faiblesses, mais, *a contrario*, d'en montrer la force. Comme le souligne Gadamer (1996b), la force de penser se tient à l'opposé de la force d'argumenter ou de connaître. Il s'agit d'élever une interprétation jusqu'à déceler toutes ses possibilités d'ouverture. Nous y parvenons en reformulant l'interprétation initiale afin de voir si d'autres ouvertures se présentent. Et cela jusqu'à atteindre une certaine cohérence (Ricœur, 1959).

À partir de ce moment-là, le chercheur est invité à retourner à la question initiale. Ici aussi, nous retrouvons la figure du cercle. On n'en a jamais fini avec une bonne question. Socrate, dans le dialogue *Charmide* (160d), insiste : il faut recommencer à regarder en soi-même « avec un redoublement d'attention » (Platon, 1967, p. 282. Comme quoi le chercheur examine l'expérience humaine en se fondant sur sa propre expérience et accepte que le sens des choses se dévoile dans l'expérience. Dans le *Théétète* (154e, dans Platon, 2008), Socrate encourage à reprendre la recherche tranquillement. Nous retrouvons la même recommandation dans la *République* (588b, dans Platon, 2008). Dans l'*Euthyphron* (15c), Socrate le répète : « Il faut donc que nous

examinions à nouveau depuis le début » (Platon, 2008, p. 413). Bref, la recherche est un travail infini.

Un nouveau critère

Nous avons vu que les critères de vérité pour le discours scientifique sont l'exactitude et la certitude, tandis que pour l'herméneutique c'est le dévoilement ou encore la fécondité d'une interprétation (Ipperciel, 1998) qui ouvre sur autre chose et qui permet un élargissement de nos horizons. Les bonnes interprétations sont celles qui sont riches en ouvertures. Et pour cela, nous n'avons pas besoin d'exactitude et de certitude, mais d'approximation. Il s'agit de dégager ce à quoi ressemble une chose. Platon, à propos de l'âme, dans le *Phèdre* (246a), souligne que cela prendrait un point de vue divin pour connaître ce qu'elle est. Mais étant donné la finitude humaine, nous pouvons en dégager un certain savoir, si nous nous contentons « de dire de quoi elle a l'air » (Platon, 2008, p. 1262). Lorsque nous disons d'une chose qu'elle a l'air de, nous disons d'une chose qu'elle nous fait penser à autre chose, ou c'est à l'aide d'autre chose que nous parvenons à dire ce qu'une chose nous semble être. Comprendre l'âme, c'est donc la prendre avec autre chose. Heidegger dit que comprendre c'est prendre quelque chose comme autre chose. Ricœur en fera le titre d'un ouvrage *Soi-même comme un autre*.

Une tâche sans fin

Ce travail sur soi se présente comme une tâche infinie (Di Cesare, 2004). La pleine vérité ne sera jamais atteinte, car notre horizon à partir duquel nous interprétons les choses change constamment. C'est une tâche infinie, car l'être humain est un être de finitude. Ainsi, la compréhension n'est pas quelque chose de stagnant, surtout qu'il n'y a rien de certain, d'autant plus que la matière de notre expérience, selon Montaigne, se présente comme un « sujet informe, qui ne peut tomber en production ouvragère » (1965, p. 70). L'herméneutique, même si elle cherche à mettre en lumière l'existence humaine, elle en préserve aussi le caractère caché; même si parfois la clarté semble dominer, elle ne laisse pas le brouillard de la vie s'éclairer entièrement (Schmid, 1998). Il y a toujours des zones d'ombre. Ce faisant, la vie demeure énigmatique, et non pas un problème à résoudre. Bien davantage, c'est tout ce qui est incompréhensible qui se montre à nous (Gadamer, 1976). Donc, nous n'en avons jamais fini avec notre compréhension de la réalité. À l'opposé d'une épistémologie conventionnelle de type causal, il y a toujours matière à reprendre et à revoir nos interprétations. Des penseurs de la tradition pragmatique comme James, Dewey, Rorty et Putman recommandent justement de demeurer ouvert à la pluralité des interprétations et des descriptions, car aucune de celles-ci ne peut faire l'économie d'une révision.

En raison de la finitude humaine qui ne permet pas à l'être humain de percer le mystère de l'existence, les humanités trouvent ici leur utilité. C'est justement le caractère approximatif des humanités qui donne un accès à la condition humaine, et non le discours scientifique caractérisé par la clarté et la certitude.

Conclusion

C'est en cherchant que l'être humain devient lui-même. L'être humain devient humain et s'accomplit lorsqu'il approprie sa propre condition humaine : chercher. C'est pourquoi le psychothérapeute, le clinicien en santé et le chercheur en sciences humaines posent les conditions pour que les sujets se mettent en mode de recherche. Tous ces intervenants, loin d'accepter une simple description du vécu tel qu'il se présente à la conscience, invitent les sujets à interpréter leur expérience vécue afin de faire apparaître ce qui en ressort, pour faire apparaître une ouverture sur autre chose, pour ouvrir une autre dimension de l'existence.

Lorsqu'on cherche, notre attention se porte toujours au-delà de ce que nos sens nous présentent, au-delà de ce que nous pensons spontanément, de ce que nous ressentons, de ce que nous faisons dans l'immédiat. Cet au-delà se présente comme une zone nébuleuse, indéterminée. Sans jamais quitter ce qui se présente à nous dans l'immédiat, nous nous projetons dans un ailleurs. Le travail du chercheur consiste à amener l'autre à désirer chercher quelque chose qui permettrait à son vécu de gagner en intelligence (Ricœur, 1950). Les lieux de la psychothérapie, de la délibération éthique et de la recherche deviennent des lieux qui permettent à l'être humain de travailler à sa propre existence. Ces lieux de rencontre de soi font entrer notre existence dans la narration, dans un univers de sens, dans l'ordre de l'intelligibilité. Il s'agit donc de ne pas se dérober face aux forces occultes du « on » et de la culture ambiante. Il ne s'agit pas plus de s'y engloutir. Comment? En lui attribuant un sens plus élevé, en effectuant une interprétation afin de se l'approprier et de le transformer en y ajoutant une autre strate de sens.

Pour mieux vivre, il semble qu'un voyage auprès des œuvres fondatrices qui nous font voyager à travers le fond humain soit nécessaire pour nous sortir de notre quotidienneté, des illusions et des mensonges qui nous font croire n'importe quoi, sauf en nous, à notre propre expérience. Ce sont ces histoires portées par la condition humaine qui unissent les hommes. Tous les hommes se reconnaissent dans ces histoires, peu importe leur culture, leur époque, leur vécu personnel. Dit autrement, c'est la condition humaine exprimée dans des œuvres de culture qui nous unit.

Nous avons établi une méthode, pas pour parvenir à des interprétations qui prétendent à l'objectivité, mais à des interprétations qui ouvrent sur un monde de sens élargi. Ce que nous visons c'est une expansion de la conscience. Et les humanités y jouent un rôle fondamental dans cette quête de soi. Sauf que les humanités se meurent en raison des sciences humaines qui sont préoccupées par l'objectivité des connaissances au même titre que les sciences dites de la nature. La tâche de l'herméneutique ne consiste-t-elle pas alors à sauver les humanités de la destruction, comme d'autres veulent sauver certaines espèces en voie d'extinction en rétablissant la gratuité? C'est-à-dire en admettant que les humanités existent tout simplement pour nous accompagner dans notre parcours de vie, sans autres raisons que celles qui favorisent un mieux-vivre parce qu'elles ne demandent rien d'autre que d'être reçues amoureusement. À cet égard, pour Kant, l'intérêt des arts repose sur le fait qu'ils se présentent comme une finalité sans fin, ce que Gadamer reprend à son compte (1996a). Puisque les humanités sont ce dans quoi nous habitons, puisqu'elles sont un lieu où il est possible d'héberger l'expérience humaine pourvu que nous y habitons en poète, il devient primordial que nous nous donnions le devoir d'en prendre soin. Certes, l'être humain continuera de chercher, mais il saura au moins où chercher, et avec quels moyens. En cultivant les humanités qui donnent une voix à ce qui déjà nous parle dans ces moments de vie, dont l'enjeu repose sur l'orientation à donner à sa propre existence, nous ferons mentir Hegel pour qui l'art est chose du passé.

Note

¹ Pour des raisons d'économie, nous utiliserons le terme *humanité* dans son sens anglo-saxon; il désigne l'ensemble des arts, de la littérature et de la musique, et qui n'a aucune prétention à la connaissance ou à la représentation de la réalité. Ce terme se distingue de l'usage continental qui désigne surtout l'étude des langues anciennes comme le latin et le grec ancien à travers les textes littéraires de l'époque.

Références

- Agamben, G. (1989). *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*. Paris : Payot.
- Aristote. (1977). Catégories. Dans *Organon*. Paris : Vrin.
- Aristote. (1981). *La métaphysique*. Paris : Vrin.
- Benjamin, W. (2000). *Oeuvres II*. Paris : Gallimard.

- Benner, P. (Éd.). (1994). *Interpretive phenomenology. Embodiment, caring, and ethics in health and illness*. Thousand Oaks, CA : Sage.
- Blankenburg, W. (1991). *La perte de l'évidence naturelle*. Paris : Presses universitaires de France.
- Brague, R. (2014). *Modérément moderne*. Paris : Flammarion.
- Bultmann, R. (1984). *The new testament and mythology and other basic writings*. London : Fortress Publishers.
- Di Cesare, D. (2004). *Ermeneutica della finitezza [Herméneutique de la finitude]*. Milano : Guerini Studio.
- Dinkins, C. S. (2005). Shared inquiry. Socratic-hermeneutic interpre-viewing. Dans P. M. Ironside (Éd.). *Beyond method. Philosophical conversations in healthcare research and scholarship* (pp. 111-147). Madison, WI : The University of Wisconsin Press.
- Frank, A. W. (1995). *The wounded storyteller. Body, illness, and ethics*. Chicago, Il : The University of Chicago Press.
- Gadamer, H.- G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris : Seuil.
- Gadamer, H.- G. (1985). Plato und die Dichter [Platon et le poète] (1934). Dans *Gesammelte Werke 5*. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. (1996a). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Seuil.
- Gadamer, H.-G. (1996b). *La philosophie herméneutique*. Paris : Presses universitaires de France.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (2012). *Ontologie. Herméneutique de la facticité*. Paris : Gallimard.
- Hillman, J. (2000). Peaks and vales. Dans B. Sells (Éd.), *Working with images : the theoretical base of archetypal psychology* (pp. 113-135). Woodstock, CT : Spring Publications.
- Ipperciel, D. (1998). La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique. *Revue Philosophique de Louvain*, 96(2), 175-197.
- Kant, E. (1944). *Critique de la raison pure*. Paris : Presses universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

- Miller, R. D. (2014). Myth as revelation. *Laval théologique et philosophique*, 70(3), 539-561.
- Montaigne, M. (1965). *Essais II*. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1978). *Œuvres philosophiques complètes, XII. Fragments posthumes automne 1885 - automne 1887*. Paris : Gallimard.
- Platon. (1967). *Second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur*. Paris : Flammarion.
- Pindare. (2014). *Œuvres complètes*. Paris : La Différence.
- Platon. (2008). *Œuvres complètes*. Paris : Flammarion.
- Quintin, J. (2008). Enseignement de l'éthique : une approche socratique. *Pédagogie Médicale*, 9(3), 166-170.
- Quintin, J. (2014). Accompagner le patient dans ses choix de vie : le jeu de la conversation. *Éthique et santé*, 11(2), 69-76.
- Ricœur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier.
- Ricœur, P. (1959). Le symbole donne à penser. *Esprit*, 27(7-8). Repéré à http://www.psychanalyse.com/pdf/LE_SYMBOLE_DONNE_A_PENSER.pdf
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit. 1*. Paris : Seuil.
- Schmid, W. (1998). *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung [La philosophie de l'art de vivre. Une fondation]*. Frankfurt am main : Suhrkamp Verlag.
- Schmid, W. (2014). *Le bonheur. Un idéal qui rend malheureux*. Paris : Autrement.
- Starr, R. (2012). Should we be writing essays instead of articles? A psychotherapist's reflection on Montaigne's marvelous invention. *Journal of Humanistic Psychology*, 52(4), 423-450.
- Tillich, P. (1952). *The courage to be*. New Haven, CT : Yale University Press.
- Wortel, E., & Verweij, D. (2008). Inquiry, criticism and reasonableness : socratic dialogues as a research method? *Practical Philosophy*, 9(2), 54-72.

Jacques Quintin, professeur agrégé, enseigne l'éthique clinique à la faculté de médecine et des sciences de la santé de l'Université de Sherbrooke. Il s'intéresse aux questions relatives à l'enseignement de l'éthique, à la relation d'aide et à la santé mentale selon une perspective phénoménologique et herméneutique. En 2005, il a publié aux éditions Liber Herméneutique et psychiatrie. Pouvoirs et limites du dialogue puis, en 2012, Éthique et toxicomanie. Les conduites addictives au cœur de la condition humaine.