

Article

« Répondre de soi : Réflexivité et individuation dans le récit de soi d'une jeune Québécoise »

Florence Piron

Sociologie et sociétés, vol. 28, n° 1, 1996, p. 119-134.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001563ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Répondre de soi : réflexivité et individuation dans le récit de soi d'une jeune Québécoise¹



FLORENCE PIRON

Dans les sociétés occidentales contemporaines, nous dit Bauman (1993, 1995), le « soi moral », spontanément soucieux d'autrui et non indifférent à sa souffrance, est de plus en plus en danger : on ne lui fait pas confiance, on veut l'encadrer par des règles et des lois morales, de peur que, laissé à lui-même, l'être humain soit incapable d'agir moralement dans ses rapports avec autrui, ne puisse que détruire et s'autodétruire. En somme — et c'est un des aspects cruciaux de la situation postmoderne pour Bauman —, alors que le soi moral est plus nécessaire que jamais pour résister à l'hégémonie persistante de la raison instrumentale et aux autres tendances déshumanisantes de la modernité, il est « anesthésié » par la prolifération des règles éthiques énonçant et imposant des principes de type universels qui en viennent à usurper et bafouer les intuitions et élans moraux spontanés de chacun. Toutefois, si le soi moral est anesthésié, il n'est pas pour autant amputé (Bauman 1993 : 249) ; il est vital et urgent de le « réveiller », de le rendre à nouveau visible et de le revaloriser, tant dans le monde vécu quotidien que dans le savoir produit sur ce monde vécu, celui des sciences sociales.

Dans cet article, j'en propose une représentation qui tente de le « faire exister » (Stengers 1993 : 166) à l'intérieur du récit de soi d'une jeune Québécoise, Isabelle (prénom fictif). Cette représentation a ceci de particulier qu'elle le rend « dépendant » de l'activité narrative du soi : en se racontant, le soi fait lui-même exister des formes de rapports avec autrui, d'individuation et d'évaluation réflexive de ses actions qui sont constitutives d'un dispositif (« répondre de soi ») à l'intérieur duquel on peut lire des indices de l'existence d'un soi moral vécu. C'est sous cet angle que je présente plusieurs fragments du récit de soi d'Isabelle ; il est nécessaire auparavant d'approfondir le lien fort que je pose entre récit de soi et soi moral.

RÉPONDRE DE SOI : LE SOI MORAL ET LE RÉCIT DE SOI

La notion de « soi moral » suppose évidemment un « soi ». Mais qu'est-ce que le soi ? Sans pouvoir approfondir cette problématique dans les limites de cet article, j'évoque

1. Tous mes remerciements à Jacques Hamel pour m'avoir encouragée à écrire ce texte tout en comprenant le nouveau défi que constituait pour moi la conjugaison de l'écriture et de la maternité, ainsi qu'à Yvan Simonis pour sa lecture comme toujours exigeante et bienfaisante de ce texte. Je tiens également à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour le soutien financier apporté à ma recherche.

simplement ici les deux grandes formes de réponse proposées par les sciences humaines. D'une part, les théories de la socialisation, qui s'intéressent spécifiquement à la construction sociale du soi, semblent le considérer comme une « substance » au départ informe qui, peu à peu, au moyen d'interactions, d'apprentissages, et grâce au développement des capacités cognitives de la personne, se transforme en un acteur social singulier, non interchangeable, qui sait comment communiquer et agir avec autrui dans le contexte où il vit. Mais qu'est-ce que cette substance ? Comment penser l'unité perdurable de ce soi ainsi soumis à tant de transformations ? Comment en penser la singularité, l'originalité, comment comprendre les différences entre les personnes si le soi socialisé n'a appris qu'à se conformer à des normes ?

La prise en considération du langage entraîne une tout autre conception du soi : loin d'être une substance préexistante et extérieure à la société, avec laquelle il se mettrait progressivement à interagir, le « soi » est avant tout une construction langagière, le fruit de la capacité humaine de dire « je », d'occuper ou d'investir une position de sujet dans le langage qui permet de rapporter à soi un certain nombre d'expériences et de qualités, fondatrices du sentiment subjectif d'« avoir » un soi. Le soi est donc le produit des positions discursives que l'enfant, puis l'adulte, investissent et adoptent au cours de leurs interactions langagières avec les autres (Belsey 1980 ; Davies et Harré 1990 ; Henriques *et al.* 1984).

À partir de là, deux voies sont possibles selon l'interprétation que l'on donne à la dimension langagière de la subjectivité : si l'on considère que cette dimension fait du soi une fiction, une déformation idéologique, alors il faut renoncer à toute idée d'existence d'une instance autonome et libre qui organiserait le rapport d'un sujet au monde ; le sentiment subjectif d'exister comme personne serait illusoire et masquerait « un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions » (Ricoeur, 1985, p. 443) narré de manière contingente ou, inversement, historiquement surdéterminée. Mais on peut aussi concevoir cette dimension langagière comme la source de ce que Ricoeur (*ibid.*) a appelé l'identité *narrative*, par différence avec l'identité substantielle : le soi n'a alors d'autre existence que celle qui se manifeste à travers le récit incessant qu'une personne fait d'elle-même, à la première personne : « l'histoire d'une vie ne cesse d'être refigurée par toutes les histoires véridiques ou fictives qu'un sujet raconte sur lui-même. [...] Le sujet apparaît alors constitué à la fois comme lecteur et comme scripteur de sa propre vie » (*ibid.*). Cela signifie qu'il n'y a pas d'autre *vérité* du soi (même s'il y a d'autres réalités vécues « pratiquement », notamment le corps), que l'ensemble des récits qu'il en fait continuellement aux autres, qu'il construit à propos de ce qu'il est : « nos autobiographies sont construites [...] comme une interprétation et une réinterprétation continues de notre expérience. [...] Il semble que nous n'ayons pas d'autre façon de décrire notre "temps vécu" que sous la forme d'un récit » (Bruner, 1987, p. 12, traduction). Giddens a appelé cette forme d'identité de soi le « projet réflexif du soi », c'est-à-dire « le processus par lequel l'identité de soi est constituée à travers l'ordonnement réflexif des récits de soi » (1991, p. 32, traduction). Cette activité réflexive ordonnée et ordonnante est ce qui produit l'identité — le caractère perdurable d'un même soi à travers le temps —, ce qui unifie ses aléas dans un récit et, ce faisant, garantit son unicité, sa singularité.

Se raconter, c'est entrer dans le langage et la culture, c'est-à-dire dans un monde habité ; c'est donc toujours se raconter à un autrui, qu'il soit réel ou imaginé, selon des règles ou normes de mise en texte ou en « intrigue » propres à ce monde, et qui rendront le récit intelligible et acceptable comme tel par tout autrui qui coexiste dans ce monde. L'identité narrative est toujours déjà culturellement située et dialogique : « le soi est une réalité différentielle » (Jacques, 1982, p. 365) qui n'existe que dans une relation interlocutive mettant en scène ou en paroles sa différence avec un autrui. En particulier, le « dialogue » — au sens littéral — avec les proches est fondateur de l'identité de la personne, dès l'enfance : « nous nous définissons toujours dans un dialogue, parfois par opposition, avec les identités que "les autres qui comptent" veulent reconnaître en nous » (Taylor, 1992, p. 49). Ce caractère dialogique et narratif de la construction de l'identité de soi a pour conséquence le caractère pluriel et mouvant de cette identité ; en effet, nous ne nous racontons pas de la même façon à tous ceux que nous rencontrons ; et pourtant, tous ces récits contribuent à construire notre soi, qui est donc « pluriel », et non

unitaire. Du moins, son unité est continuellement à construire « contre » la fragmentation qu'introduisent le temps et les changements qu'il apporte, les émotions, les expériences contingentes, etc.

Mais cette identité narrative n'est pas que le fait d'un événement intersubjectif : elle se déploie dans un contexte, un univers, ou une tradition, pour reprendre la notion proposée par Gadamer (1975), dans laquelle est inévitablement situé tout être humain vivant dans le langage et la culture. Chaque tradition est constituée de pratiques, d'institutions, de modes de pensée, de positions discursives, de mythes, de rapports de forces, mais aussi de normes, de valeurs et d'idéaux. En particulier, chaque tradition propose des modèles ou conceptions de la personne qui varient selon les cultures, comme l'a montré l'anthropologie (cf. Carrithers, Collins et Lukes, 1985), et qui définissent une norme vers laquelle doivent tendre tous ceux qui aspirent au statut de sujet ou de personne dans cette tradition (et dans les formes sociales qui y sont inscrites). L'identité narrative ne peut donc se construire qu'en rapport avec une conception de la personne à l'œuvre dans une tradition : elle est toujours orientée par une norme, celle de la (bonne) personne que chacun aspire à être, à devenir ou du moins à se dire à travers son récit de soi.

De manière quelque peu iconoclaste, je propose de lire les travaux philosophiques sur le soi et la personne, tel l'ouvrage magistral de Taylor (1989), comme l'équivalent, pour la tradition occidentale, de recherches anthropologiques menées dans d'autres cultures. Autrement dit, je suggère d'utiliser les analyses proposées par Taylor sur le « soi », de même que celles de Foucault sur l'éthique du souci de soi dans le monde classique, comme des études anthropologiques de la conception normative et normée de la personne ayant cours dans ces deux traditions, celle du monde classique figurant d'ailleurs parmi les ancêtres fondateurs de la conception moderne du soi. Foucault (1995 entre autres) nous décrit un sujet occidental produit de pratiques et de discours qui l'ont constitué historiquement sous certaines formes à travers lesquelles il se pense, se vit, et bien sûr se raconte à autrui. Cet ancrage historique fait en sorte que les conceptions normatives du sujet ou du soi ne sont jamais simples, cohérentes et univoques : elles sont le produit des multiples traditions antérieures qui ont contribué à façonner celle dont on parle, mais aussi de rapports de pouvoir fondés sur l'exclusion et l'inclusion (les esclaves ou les barbares n'étaient pas des personnes, même s'ils étaient humains). Elles ne sont jamais non plus achevées et se transforment constamment à travers les interprétations qu'en donnent continuellement ceux qui aspirent à se faire reconnaître comme des personnes.

On peut toutefois en dégager des lignes de force fondamentales. Dans le cas de la conception occidentale de la personne, selon le récit qu'en font Taylor (1989 et 1992) et Foucault (1993), cette ligne de force est sa dimension « morale » (cf. aussi Rorty, 1987). Une personne n'est pas un simple individu empirique : elle est ou a un statut qui renvoie à des pratiques et des rapports sociaux mais aussi à des valeurs hiérarchisées qui font que tout n'est pas équivalent, que toute forme de vie n'est pas désirable de la même façon (Taylor, 1992). On peut donc la comprendre comme un idéal complexe qui décrit ce que signifie vivre une vie bonne, qui vaut la peine d'être vécue selon cette tradition culturelle (voir aussi Ricoeur 1990). Les exigences propres à cet idéal se rapportent à deux grands thèmes, que j'ai appelés respectivement le souci d'autrui et la responsabilité de soi. Être une personne suppose de continuellement essayer de satisfaire ces exigences au cours de notre vie et de nos rapports avec les autres dans le contexte social qui est le nôtre. La « socialisation » ou construction du soi désigne donc l'apprentissage de cette norme à travers nos efforts, parfois vains et toujours difficiles, pour la faire vivre en nous, dans notre vie. Ces efforts supposent des conflits, des tensions, de la souffrance, à travers lesquelles un sujet singulier, capable de trancher, de décider, de s'engager, émerge peu à peu. C'est ce processus que je désigne par le terme d'« individuation » (bien que ce processus déborde le cadre de l'activité narrative, ne serait-ce qu'en raison de l'importance du corps).

Le souci d'autrui est interprété de différentes façons selon le point de vue d'où l'on parle. Ainsi, pour Lévinas, ce souci est au fondement même de la subjectivité et est antérieur à la raison, à la culture, à la société : le soi est responsable d'autrui parce qu'autrui était là avant

lui et qu'il lui doit donc une réponse, il en est responsable : » l'aventure existentielle du prochain importe au moi avant la sienne, posant le moi d'emblée comme responsable de l'être d'autrui, responsable c'est-à-dire comme unique et élu, comme un je qui n'est plus n'importe quel individu du genre humain » (Lévinas, 1991, p. 10). Ricœur évoque la « sollicitude, structure dialogale de la visée éthique » (1990, p. 254), c'est-à-dire de « la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » (*ibid.*, p. 202). Pour Taylor, ce souci d'autrui signifie le respect de la vie, de l'intégrité et du bien-être d'autrui (1989, p. 4), mais aussi de ses droits, de sa dignité et de sa liberté. En termes religieux (judéo-chrétiens), ce souci prend la forme du devoir de compassion et d'amour du prochain, au prix, s'il le faut, du sacrifice de soi (Foucault, 1995). Chez Kant, il a pris la forme de l'impératif catégorique enjoignant de toujours considérer autrui comme une fin en soi et jamais seulement comme un moyen ou un individu interchangeable. J'appelle aussi ce souci « responsabilité transitive », en ce sens que cette forme de responsabilité a un objet qui est autre que la personne qui l'éprouve et la pratique (voir Piron, 1996).

La responsabilité de soi (ou, pour continuer la métaphore grammaticale, la responsabilité intransitive) exige, quant à elle, que nous soyons, comme l'écrit Foucault (1993), le « sujet moral de nos actions », c'est-à-dire que nous acceptions que nos actes et leurs conséquences nous soient attribués, que nous en soyons solidaires et que nous puissions au besoin en rendre compte, en être imputable ou « comptable ». Être responsable de soi, c'est se poser comme la source de ses actes, et refuser qu'on les attribue à une force ou à un élément externes (l'idée de liberté est étroitement liée à cette dimension de la moralité personnelle) ; c'est même aussi, d'une certaine façon, se poser comme la source de soi-même, de sa singularité et de son originalité primordiales. Dans les termes de Taylor, il s'agit là de l'idéal moderne de l'authenticité et de la réalisation de soi : « il existe une certaine façon d'être humain qui est la mienne. Je dois vivre ma vie de cette façon et non pas imiter celle des autres. [...] Être sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité », que je dois découvrir, exprimer et réaliser (Taylor, 1992, pp. 44-45). D'où le lien étroit entre cette responsabilité et l'éthique du souci de soi — ou « pratique réfléchie de la liberté » propre d'abord au monde classique —, selon laquelle « pour bien se conduire, pour pratiquer comme il faut la liberté, il fallait que l'on s'occupe de soi, que l'on se soucie de soi, à la fois pour se connaître [...] et pour se former, se surpasser soi-même, pour maîtriser en soi les appétits qui risqueraient de vous emporter » (Foucault, 1995, p. 720), ou les désirs et les émotions qui risqueraient de fragmenter votre effort d'auto-construction. La notion de responsabilité intransitive comporte donc l'idée que le soi peut et doit agir sur lui-même comme sur ses actions : on peut attendre de lui qu'il tende vers l'idéal moral de la personne, qu'il s'en soucie.

Mais la solidarité du soi avec ses actes n'a de sens que dans la durée : elle signifie se reconnaître comme soi « perdurable », unifié, derrière la succession diachronique, historique, de ses actes et de ses choix : « L'unité de la personne n'est ni initiale, ni terminale ou concluante. Elle procède d'une intrépide exigence d'unification, qui est le mode humain de la vie » (Jacques, 1982, p. 374). Or, on l'a vu, la production d'une unité de soi à travers le temps est précisément le « projet » de l'activité narrative du soi, à savoir la construction d'une identité narrée qui soit perdurable, cohérente, et qui ait un sens pour autrui. Par conséquent, la construction narrative d'un soi perdurable, qui « se maintient » (Ricœur 1990, p. 195), a toujours en même temps une dimension morale, à savoir l'expérimentation et la pratique par le narrateur de sa responsabilité intransitive. En effet, en s'efforçant de se raconter comme soi à travers le temps, on fait nécessairement l'expérience de la solidarité de soi avec ses actes et leurs conséquences, on apprend à se reconnaître comme la source de ces actes et comme étant imputable de leurs effets, comme étant responsable. En ce sens, se raconter, c'est répondre de soi et de ses actes à autrui. Cet exercice de réflexivité portant sur la vie vécue — comprise comme temporalité constitutive du sujet — fait donc partie intégrante de la vie morale : « Le rapport à soi réfléchi fonde la capacité d'un acteur à prendre ses responsabilités », nous dit Habermas (1987, p. 87).

Mais c'est aussi le lieu d'une évaluation de ses actes passés par rapport à l'idéal moral de la bonne personne (Kerby, 1991). Répondre de soi signifie alors aussi expérimenter le souci des conséquences de ses actes sur autrui, et exige la capacité de porter des jugements moraux sur ses actes, passés ou envisagés, ainsi que sur ceux d'autrui : « Raconter [...] c'est déployer un espace imaginaire pour des expériences de pensée où le jugement moral s'exerce sur un mode hypothétique » (Ricoeur 1990, p. 200). Cette évaluation réflexive fait d'ailleurs partie de la norme du récit de soi à laquelle s'attend autrui qui l'écoute et y participe en le jugeant ou non acceptable.

Résumons. Dans la culture occidentale, la vie morale de la personne et son activité narrative sont étroitement liées. La narration de soi consiste à produire un récit s'adressant à autrui dans lequel on tente sans cesse de répondre de soi, c'est-à-dire de nouer les fils de situations ou d'événements vécus, du temps qui passe, de l'idéal moral de la personne, des relations parfois ambivalentes avec autrui, de la contingence, des déterminations et de la liberté. Un tel récit, qui obéit à des règles culturellement spécifiques, est le lieu ou l'occasion de se dire le sujet moral de ses actes et de ses pensées, donc de se construire comme sujet individué, unique, ayant une identité unifiée, perdurable. On peut aussi y « faire exister » une manifestation de l'activité réflexive consistant à évaluer les événements racontés, ainsi que le récit qui en est fait, en fonction des exigences propres à l'idéal occidental moderne de la personne morale, responsable d'elle-même et soucieuse d'autrui.

SOURCE DU RÉCIT : RAPPORT INTERPERSONNEL, RAPPORT SOCIAL ET ÉCRITURE

Les propos d'Isabelle ont été recueillis dans le cadre de mon terrain de doctorat en anthropologie², qui porte sur la réflexivité critique, c'est-à-dire la capacité à prendre de la distance, à dé-familiariser son monde vécu pour en déconstruire le caractère d'évidence. Les données recueillies pour élucider cette notion ont été des « récits de soi » d'adolescents de la région de Québec, réalisés en trois étapes (entrevues) réparties sur un an et demi³. Chaque entrevue consistait, pour la personne, à me raconter sa vie sur le modèle de l'autoportrait, c'est-à-dire à produire à mon intention une description narrative de soi et de son monde vécu, passé et présent, en notant les changements et les transformations. Mon hypothèse étant que la réflexivité critique est provoquée par des événements marquants qui suscitent un regard neuf sur ce qui était si ordinaire qu'on ne le voyait plus, j'ai organisé chaque entrevue en demandant à la personne d'articuler son récit autour de tels « événements critiques ». Mais comme j'ai participé activement à la construction de chaque récit par mes questions, mes suggestions, mes analyses spontanées, mes surprises, mes difficultés à comprendre, mais aussi par des bribes de mon propre récit de vie lorsque l'état de la relation l'imposait, on pourrait appeler cette méthode l'« entrevue participante » (cf. Hervik, 1994) ! Les récits de soi que j'ai construits avec ces adolescents, dont celui d'Isabelle présenté ici, doivent être considérés comme des moments particuliers de l'activité narrative dialogique constitutive de leur « soi ».

Ma position discursive était toutefois aussi celle de la « science » qui interroge, questionne, exige, et ce faisant construit l'événement-récit, puis en produit une représentation autorisée et le fait exister dans un autre langage ou dispositif que celui apparu lors de l'entrevue. Il est donc clair que ni le soi qui s'est raconté devant mon magnétophone, ni celui que je présente dans ces pages ne sont assimilables à la « totalité » de la personne qui a fait ce récit. En

2. Pour d'autres résultats de cette recherche, voir Piron (1993).

3. J'ai rencontré 35 jeunes, âgés de 14 à 18 ans lors de la première série d'entrevues (un tiers de garçons, deux tiers de filles), que j'avais « recrutés » dans une école secondaire de la région de Québec. Je m'y étais présentée dans des cours de morale de secondaire 3, 4 et 5, décrivant mon projet dans les termes indiqués ci-dessus et demandant des volontaires : 35 sont venus. Lors de la troisième série d'entrevues, je n'ai rencontré que 15 d'entre eux. Les entrevues, qui ont eu lieu en général dans des cafés ou dans un parc proche de l'école, duraient entre 30 minutes et deux heures et ont toutes été retranscrites *verbatim*. Je remercie très sincèrement Nancy Legendre, mais aussi Michèle Dionne et Marie-Claude Dionne pour leur précieuse aide dans ce travail.

effet, le récit oral n'était qu'une modalité parmi bien d'autres possibles, bien que régi par des circonstances particulières qui l'ont fait exister sous une forme plutôt qu'une autre. Quant à l'écriture de ce récit à partir de la position discursive des sciences sociales, c'est un problème complexe et délicat (Piron, 1995) : comment respecter l'intégrité d'Isabelle, sa confiance et son effort sincère pour produire un récit correspondant à ma demande, comment faire sentir tout ce qui en elle est si touchant et singulier, sans la « normaliser », sans donner à croire que ce récit lui est équivalent, qu'il est porteur de sa vérité ? La stratégie de représentation que j'adopte ici consiste à redisposer certains épisodes extraits de la retranscription *verbatim* de l'entrevue (mais qui, bien sûr, en sont déjà une traduction dans un autre dispositif), à l'intérieur d'une narration dans laquelle je tenterai de faire exister le soi moral d'Isabelle à partir de l'analyse des principaux « motifs » ou thèmes complexes qui rythment sa narration des épisodes retenus, ainsi que de leurs stratégies narratives. Cette analyse tente ainsi de rendre visible la possible présence d'un soi moral vécu mais sans chercher à en faire la preuve.

RÉCIT D'ISABELLE

Isabelle, âgée de 16 ans et demi lors de notre première rencontre, vit dans le quartier Saint-Jean-Baptiste de Québec. Sa mère a été travailleuse dans une garderie, puis propriétaire d'une garderie ; au moment de la rencontre, elle connaissait des difficultés dans son travail. Son père est fonctionnaire municipal. Isabelle a toujours vécu à Québec.

PREMIÈRE RENCONTRE

Le premier événement critique qu'elle choisit de me raconter, c'est la séparation de ses parents deux ans auparavant, lorsqu'elle avait 14 ans. Sa mère a alors décidé de quitter la maison familiale dans un désir de « cheminer seule », de s'occuper davantage d'elle-même. Ce qui a attiré mon attention, dans cet épisode, c'est l'évaluation que fait Isabelle de la décision de sa mère, après m'en avoir conté les détails (dont je ne reproduis ici que quelques passages). Elle m'a expliqué en particulier que sa mère n'a pas eu une enfance heureuse et qu'elle cherche maintenant à prendre soin d'elle-même au lieu de toujours faire passer autrui en premier :

I. (Isabelle) [...] Je ne sais pas, il y a comme un cap qu'elle a passé, comme on dit, bon, la quarantaine, tu remets tout en cause, mais elle, je pense que c'est à partir de quarante-cinq ans. Là, elle s'est mise, comme : « Moi, qu'est-ce qui arrive avec moi ? Est-ce que je vais... ». Je ne sais pas, je pense qu'elle a commencé à chercher elle, qui elle était vraiment ; elle ne s'était jamais posé la question. Justement, dans son enfance, jamais elle avait pu faire ça. Pis là, c'est comme un cap, c'est arrivé là, pis elle est allée voir une psychologue, aussi qui l'a aidée dans son cheminement. Pis là, c'est là, je crois qu'elle s'est dit : « Ce cheminement-là, c'est toute seule qu'il va falloir que je le fasse et c'est de même que je vais être mieux. » [...] Elle a dit que elle, elle s'était dit que jamais ses enfants... qu'elle s'empêcherait pas de faire des choses parce que ses enfants, eux, ça pourrait leur nuire. Parce qu'elle a toujours passé en deuxième lieu, pis que là, elle aussi, elle pouvait avoir une place. C'est de cette manière que j'ai interprété ça. Et que ses enfants n'allaient pas lui dicter ce qu'il fallait qu'elle fasse.

La stratégie narrative est ici le « style indirect » : Isabelle raconte l'événement du point de vue de sa mère, comme si elle voulait répondre des actes de sa mère à la place de cette dernière, absente, en utilisant des arguments (l'âge, l'enfance malheureuse) qui tendent à l'exonérer d'avoir à répondre elle-même de ses actes. Cela fait un peu penser à un discours officiel qu'Isabelle utiliserait pour rendre compte d'un événement qui lui est arrivé mais dont elle n'a pas été actrice et par rapport auquel elle se trouve dans une position d'hétéronomie — d'où la stratégie narrative consistant à adopter le point de vue de sa mère. Mais vient le temps de l'évaluation, du jugement et, avec ma complicité, Isabelle se positionne de nouveau comme sujet de son discours :

*I. Là, ma mère, je comprends absolument ce qu'elle a fait, son cheminement, tout ça. C'est beau, c'était pour elle ; si elle, elle était mieux là-dedans, c'est parfait, c'est ça qu'il faut...
F. (Florence) Sauf que « moi... » (rire)*

I. Oui, c'est ça. C'est beau penser aux autres, mais il faut penser à soi. Mais moi, justement, moi, là, t'sais, pourquoi ?

Dans ce bref échange est esquissé le premier motif (A) que je retiens : la nécessaire mais difficile conjugaison ou alliance de la sollicitude pour autrui et de la « préservation » du soi, de son indépendance et de son intégrité : « oui, mais moi ? », me dit Isabelle ; et c'est aussi ce que s'est dit sa mère. À partir de sa position regagnée de sujet de ses paroles et de ses émotions, Isabelle me propose un autre portrait de sa mère :

I. [...] Des fois, j'ai l'impression qu'elle regrette. Parce que... vraiment, ça a tout décliné, tout a tombé, là, ça va mal, pis ça va encore mal [en ce moment] : elle n'a pas d'emploi. Ben, là, elle en a un, mais il faut qu'elle vende sa maison. Pis elle, elle faisait ça pour être plus heureuse, pour se retrouver, mais ce n'est pas ce que ça a fait. C'est tous des événements qui s'enchaînent, mais en fin de compte, il n'y a pas de place pour elle. Un peu, mais pas comme elle l'espérait. [...] Des fois, je me demande : « C'est quand qu'elle va être heureuse ? » Il me semble qu'il y a eu trop d'événements, là. Quand elle va pouvoir vraiment être bien, là... C'est ça : être heureuse, enfin ! Il me semble qu'elle le mérite tant !

Cette narration exprime tout son souci, toute sa sollicitude, qui lui font trouver des expressions percutantes telles que « il n'y a pas de place pour elle ». Le récit de cette compassion, et la découverte corollaire que les événements de la vie font parfois obstacle au désir légitime d'authenticité et d'épanouissement que chacun ressent, suscite alors chez Isabelle une grande émotion qui m'amène à éteindre le magnétophone pour quelques instants, d'autant plus que je reconnais là des émotions que j'ai vécues à l'adolescence et dont je lui fais part, ce qui amène la réapparition du motif A :

F. Et ce sentiment de culpabilité, je l'ai senti. Quelquefois, je m'interdisais de dire des choses pour ne pas lui faire de la peine, pour la protéger...

I. C'est justement ! Moi, il y a plein de choses qui se passaient et je lui disais : « Là, je ne t'en parlerai pas, parce que tu ne seras pas capable, ça va être trop... » Comme au sujet des chats, [nombreux dans la maison] j'étais tannée, c'en était trop, je n'étais plus capable ; toute la maison tournait en fonction d'eux autres. Là, j'ai dit : « Ah ! il ne faut pas que je parle ! » Et elle a dit : « Justement, parle ! Vas-y ! J'en ai encaissé d'autres, vas-y ! » Et là, j'ai parlé fort, tout ça et elle m'écoutait et elle n'a rien dit. Et il me semble que ça m'avait fait du bien.

Dans cet épisode, le souci d'autrui a failli devenir incompatible avec le souci de soi, la coexistence des deux en soi devenant invivable. Dans l'épisode suivant qui décrit les rapports d'Isabelle avec sa mère depuis le départ de celle-ci de la maison familiale, le thème de cette difficile et douloureuse compatibilité pourtant nécessaire (motif A) est repris et amplifié, devenant la source d'une autre grande émotion :

I. Ça a été dur au début, quand j'arrivais chez ma mère, j'étais gênée, c'est comme quand tu vas chez quelqu'un. Surtout moi, je suis gênée, ça fait que je m'assois, pis c'est elle qui m'offrirait des affaires, mais moi, je n'allais pas me servir, parce que je n'étais pas chez moi. Tu ne te sers pas dans le frigidaire quand tu vas chez quelqu'un, ben là, c'était ça, c'était pareil.

F. Oui. C'est dur.

I. Pis je pense que ça a été dur pour ma mère aussi...

De plus, comme les visites à sa mère ne sont pas « arrangées », prescrites par un jugement de divorce, Isabelle devient responsable de sa décision d'aller ou non voir sa mère, ce qui l'amène à me confier que, malgré sa compassion et le souci qu'elle éprouve pour sa mère, elle ne va pas la voir souvent :

I. C'est ça que je disais à mon amie : « J'aimerais ça plus la connaître, être plus proche d'elle, pouvoir l'aider », pis je sens que ça lui manque. Je sens que elle, quand même, ses enfants, elle en a besoin, mais moi et mon frère, on n'est pas capables... J'aimerais ça la voir, mais des fois, c'est comme, je mets mes priorités ailleurs, pis je me dis : « Cou dont ! C'est ma mère ! Pourquoi je ne suis même pas capable d'être avec elle. De mettre mes amies de côté,

pis d'aller la voir. » Pis en plus, je le sais qu'elle en aurait besoin, mais je ne sais pas, ça ne marche pas. Parce que moi, vu que mes parents ont toujours été assez loin, mes amies, c'était le cercle de mes priorités. C'était ce qui était le plus important. Justement, les gros événements dans ma vie, c'est avec mes amies que je les ai vécus. C'est avec eux autres que je me suis épanouie et j'ai pu réfléchir, grandir, tout ça. Présentement je ne suis pas capable de mettre ça de côté, même pour aider ma mère, je ne sais pas...

F. Et tu te sens coupable de ça ?

I. Oui, je me sens un peu coupable. Quand j'étais jeune, quand j'allais coucher ailleurs, ma mère, j'avais tout le temps peur qu'elle meure. J'étais pas capable de me séparer d'elle. Là, il n'y a pas longtemps, j'ai justement recommencé à penser à ça, pis je me dis : « Tout d'un coup, elle part, je ne l'aurais même pas connue. » C'est ça, ça fait mal, je ne sais pas, je n'aurais pas connu ma mère (elle pleure).

Ce thème de la culpabilité est, on le verra, très présent dans le récit de soi que me confie Isabelle. Il s'inscrit ici dans une stratégie narrative particulière, que j'appelle « apologétique », car Isabelle s'y définit elle-même comme coupable : de faire passer le souci de soi avant le souci d'autrui, et ce, d'autant plus qu'elle sait qu'elle devrait agir autrement et privilégier la sollicitude envers sa mère. Se définissant d'emblée comme coupable, d'une part elle me fait savoir qu'elle comprend sa « faute » et d'autre part, elle me montre qu'elle s'attend à ce que je la juge selon la même norme, mais peut-être aussi que je compatisse avec elle. Je m'empresse effectivement de l'exonérer de cette faute :

F. Te créer ta famille avec tes amies, là, tu te sauves en faisant ça. Parce que ce n'est pas toi qui vas la rendre heureuse. Tu le sais bien quand même ?

I. Oui.

F. C'est à elle de prendre les décisions et de faire les démarches qu'il faut.

I. C'est sa vie, quand même. Ce n'est pas la mienne.

Cet épisode est riche d'indices d'un soi moral vécu : le choix du mode narratif et l'aveu spontané d'une culpabilité acceptée avant même que je porte un jugement montrent que nous étions bien là dans le monde moral, celui des devoirs, des règles et des jugements, mais aussi de la nécessaire responsabilité de ses actes et des conflits moraux « classiques » entre devoir et bonheur, altruisme et égoïsme. Apparait aussi comme horizon de cette narration la norme de la bonne personne propre à la tradition occidentale dans sa version chrétienne qui donne la priorité au souci du prochain : « S'occuper de soi a été, à partir d'un certain moment, volontiers dénoncé comme étant une forme d'amour de soi, une forme d'égoïsme ou d'intérêt individuel en contradiction avec l'intérêt qu'il faut porter aux autres ou avec le sacrifice de soi qui est nécessaire » (Foucault, 1995, p. 712).

Mais pour Isabelle, le terme de « culpabilité » a aussi un autre sens, cette fois tout à fait idiosyncratique :

I. Avant [un voyage scolaire mémorable dans un village cri], j'étais toujours culpabilisée aussi. J'ai toujours été très culpabilisée... [...] Par rapport à n'importe quoi, plein d'affaires, parce que je suis une fille : moi, je ne veux pas faire mal au monde. C'est mortel pour moi. Je suis tellement sensible : faire mal à quelqu'un, c'est...

F. Ça fait autant mal à toi.

I. Oui, c'est justement ! C'est ça qui fait le sentiment de culpabilité.

Autrement dit, Isabelle avait l'impression d'être envahie par le souci d'autrui, au point de sentir son « soi » menacé dans son intégrité, son indépendance ; le motif A est ici amplifié, devenant une véritable antinomie. La stratégie narrative utilisée est celle de la présentation « objectivée » de soi qui est rendue crédible par la référence à un « avant » dont elle est maintenant distante, si bien que je dois la croire sur parole. Le choc « culturel » du voyage l'a amenée à réaliser son insatisfaction face à cette situation et à décider d'y remédier :

I. [Maintenant] c'est comme plus [davantage] penser à moi. Avant, c'était : les autres et moi. Mais là, c'est plus : moi et les autres. C'est comme si [avant] ma vie tournait en fonction du monde, il ne fallait pas que je leur fasse mal. Mais moi, ça ne me satisfait pas !

Quand tu y penses, moi, ça ne me satisfaisait pas[...]. Mais là, à cette heure, wow ! [...] Il faut vraiment que je fasse attention... Mais c'est vraiment un point fort dans ma personnalité.

F. D'aider les autres, tu veux dire ?

I. Oui. Ben de vouloir aider les autres, leur faire du bien ; (rire) contribuer à leur bonheur ! non, non. Pas à ce point-là...

F. Il faut que tu penses au tien aussi. Parce que c'est en étant soi-même heureux qu'on aide le plus les gens autour de nous.

I. Oui, c'est vrai. Mais ça ne fait pas longtemps que je m'en suis rendu compte, par exemple, de penser plus à moi, là. Avant, j'y pensais moins. [...] Quand tu y penses, avant d'aider les autres, il faut que toi, tu sois bien. Tu ne peux pas aider les autres, si ce que tu vis, ça ne marche pas.

Avec cette décision de « changer », qui manifeste son « souci de soi », Isabelle ne renonce pas à la sollicitude pour autrui ; c'est au caractère antinomique du motif A qu'elle s'attaque, mettant en valeur, avec ma complicité, la compatibilité entre souci de soi et souci d'autrui plutôt que son contraire.

L'épisode suivant propose une variation sur le thème de la culpabilité qui s'avérera cruciale dans le récit de soi d'Isabelle et qui introduit un nouveau motif plus complexe.

I. J'ai une amie, présentement, moi, je lui ai fait quelque chose, je lui ai fait très mal, quand j'étais jeune, là. Parce qu'elle était assez corpulente, pis je lui avais dit... ça, c'est encore comment se faire aimer du monde. J'étais avec des amies, pis elles ont commencé à rire d'elle, parce qu'elle était mal habillée. Pis pour me valoriser à leurs yeux, je suis allée lui dire, pis ça lui a fait mal. Je veux dire, elle est déjà sensible, pis ça l'a marquée, pis moi, aussi, ça m'a marquée. Pis là, c'est une « super » bonne amie, c'est une très grande amie, mais il y a toujours ça, entre nous deux, il va toujours y avoir ça. Pis moi, je me sentirai toujours coupable envers elle, de lui avoir fait ça. [...] Mais je ne sais pas, ça montre comment tu peux agir juste pour te faire aimer du monde, mais comment tu peux faire mal à une autre personne. Ça, je pense que ça a découlé du fait que je ne veuille pas faire mal au monde...

F. Oui... Mais ça, tu t'en es rendu compte quand ? Au moment même ?

I. Non. Non, mais oui, au moment, je me suis rendu compte que je lui avais fait mal, mais au fil des années...

F. T'as compris pourquoi tu avais agi comme ça, pour plaire aux autres.

I. Ben, quand j'y pense, c'est tout à fait ridicule. C'est carrément absurde, là. [...] Mais t'sais, je me dis que je suis encore avec elle. On est capables d'avoir une très grande amitié, malgré ça, pis ça va toujours durer...

F. Pis un jour, vous allez en parler, pis vous allez régler ça.

I. Oui. Mais je lui en ai déjà parlé, pis elle le sait, sauf que ça lui fait mal quand même, pis moi aussi, ça me fait mal.

Isabelle se découvre ici doublement en défaut par rapport à la norme de la personne idéale : elle a fait du mal à un autrui souffrant au lieu d'éprouver de la sollicitude et elle l'a fait pour plaire à d'autres, pour faire comme tout le monde, alors qu'elle aurait dû rester fidèle à elle-même et à son souci d'autrui. Elle a vécu un moment de fragmentation, de non-authenticité dont elle répond, qu'elle reconnaît comme « sien », comme faisant partie de son « soi », mais avec difficulté et souffrance⁴ (cet événement sera mentionné dans nos trois rencontres). Le deuxième motif (B) qui apparaît ici, narré sur une variante du mode apologétique, ajoute au risque de la faute commise à l'égard d'autrui celui d'une autre faute, commise cette fois par rapport à soi et au souci que l'on doit éprouver à l'égard de soi. Mais ce souci de soi est différent, n'a plus la connotation de l'égoïsme. Il renvoie bien plutôt à l'idéal d'authenticité décrit par Taylor, à la fidélité à soi, à l'intégrité, à ce qui fait l'originalité et la singularité de chacun, et qui doit entraîner le respect de soi.

4. L'autre enseignement qu'elle tire de cette expérience concerne l'amitié qui la lie aujourd'hui à sa « victime » d'antan : elle sent que la blessure est toujours là, mais s'émerveille — à plusieurs reprises — qu'elles aient pu en parler et que l'amitié ait pu tout de même s'installer.

SIX MOIS PLUS TARD

Je revois Isabelle six mois plus tard, alors qu'elle vient d'avoir 17 ans. Elle est en secondaire V. Le premier événement important qu'elle choisit de me raconter met de nouveau en scène le thème clé du motif B, à savoir la faute par rapport à l'idéal d'authenticité et de respect de soi :

I. Un événement qui est arrivé avec un ami à Sophie [prénom fictif d'une de ses meilleures amies] (rire). C'est que... moi, j'ai foiré avec lui, si tu veux, pis je savais que lui, il aimait Sophie, mais je ne savais pas si Sophie l'aimait. [...] Bon. Ça fait que ça s'est passé et je me suis dit que je n'en parlerais pas, pour ne pas que ça la blesse. Mais dans le fond, je savais qu'un jour, elle le saurait, parce que tout se sait. [...] La semaine suivante, Sophie n'était pas là et il s'est encore passé un petit peu quelque chose, mais un peu contre mon gré. Il m'avait fait des avances et j'ai résisté toute la soirée et à un moment donné, j'ai dit : « Fuck, là. O.K. Let's go ! » J'étais tannée.

Pour ne pas que Sophie le sache, Isabelle demande à ses autres amies de « mentir » pour elle. Mais Sophie l'apprend et la situation devient tendue entre Isabelle et ses amies. Elle décide de les rencontrer pour tenter d'arranger les choses :

I. Là, on s'est rencontrées et je leur ai parlé. Eux autres, elles ont dit ce qu'elles ne comprenaient pas et je me suis rendu compte que tout ce que j'avais fait, c'était le contraire de ce que j'aurais dû faire. J'aurais dû tout de suite dire ce qui s'était passé, comme ça je ne leur aurais pas menti, j'ai fait mentir des gens, j'ai embarqué beaucoup de monde. Ça aurait été plus simple de le dire tout de suite. [...] Ça, c'est le gros événement, celui qui m'a le plus marquée, ça influence beaucoup.

Plusieurs fautes sont désignées dans cette narration apologétique, la plus bénigne étant la faute initiale, à savoir l'aventure avec l'amoureux de son amie. La deuxième faute la montre incapable de répondre de son acte à autrui : elle est donc en faute par rapport à son respect pour elle-même en se mettant en situation d'hétéronomie morale. La troisième faute a été commise à l'endroit de ses amies qu'elle a tenté de manipuler, manquant ainsi de respect à l'endroit de leur dignité et de leur intégrité. Cette variation du motif B introduit ainsi le respect d'autrui (à distinguer du souci d'autrui). Heureusement, le récit qu'elle finit par en faire à ses amies lui permet de se rétablir comme sujet moral, de se réconcilier avec elle-même, de « recoudre » la fragmentation ainsi introduite.

Cet événement, ainsi que d'autres que je ne peux rapporter ici faute de place, amènent Isabelle à réfléchir sur la façon dont elle est le sujet de ses actions et de ses paroles. Elle m'explique en particulier qu'elle aimerait pouvoir contrôler tous ses actes et toutes ses paroles afin d'éviter de commettre des fautes morales comme celles narrées ci-dessus et ne pas avoir à répondre de tels actes, ce qui est toujours pénible. Mais elle constate qu'elle n'y arrive pas ; non seulement des paroles lui « échappent », qu'elle regrette ensuite, mais elle a l'impression qu'elles sont peut-être plus authentiquement siennes que celles qui sont le fruit d'un contrôle préalable (au sens de *monitoring*). Ainsi, récemment, me raconte-t-elle, alors qu'elle avait « toujours été respectueuse envers les professeurs », elle a commencé à leur « répondre » :

I. Je discutais beaucoup avec eux, c'était comme un peu de la provocation, mais moi, je ne voulais pas les provoquer, mais ça faisait ça, t'sais. Ça fait que là, je me demandais ce qui se passait. Pis avec mes amies, aussi, pis avec un peu tout le monde. J'ai toujours été une fille : je réfléchis, je calcule « qu'est-ce que je dis, qu'est-ce que ça [produit] sur les gens », pis après, j'agis : « qu'est-ce que ça va faire ? ». Mais là, c'était « pow ! ». Je pensais quelque chose, je le disais. Je ne pensais pas à ce que la personne va penser. Là, je ne me reconnaissais plus : » Je suis donc ben bête ! », et le monde me trouvait bête ! Je me sentais mal, pis j'ai comme fait un retour, encore, moi, je fais toujours des retours sur moi. [...] À un moment donné, quelqu'un m'a dit : « Passe, chère dame », un gars que je connais ; je lui ai dit : « Je suis loin d'être là, pis ça va prendre du temps. » C'est parce que des fois, t'as un but à atteindre dans la vie et quand tu sens que tu ne l'as pas encore atteint, tu n'es pas encore une

dame, t'as pas atteint la pleine maturité. Pis ça, je n'y avais pas pensé, ça m'est venu de même. Mais après, j'y ai repensé, je réfléchissais beaucoup sur moi.

F. Attends, continue, tu as dit quelque chose spontanément ?

I. Spontanément, j'avais dit quelque chose que je pensais, mais que je ne croyais pas penser. C'est comme si mon inconscient, tu sors des choses, mais je ne me sentais pas de même. Ça m'arrive souvent. Comme là, je parle d'un sentiment que j'ai, présentement, je ne me sens pas de même, mais dans le fond, je le suis ! Des fois, tu ne sais plus, ça embarque un sur l'autre, tu ne sais plus ce que tu ressens vraiment, ou c'est quoi ton inconscient. Si c'est passager, si... Ça fait que je ne savais plus, j'étais mêlée un peu, là. [...] Je ne sais pas, tu te mens à toi-même, mais dans le fond, ce que tu veux vraiment cacher, ça a peut-être une importance [...] Des fois j'agis comme : « Il me semble que ce n'est pas moi ! »

Isabelle découvre en elle d'autres voix que celle qu'elle pense contrôler, sa voix « officielle ». Il est intéressant de remarquer qu'elle décrit ces voix en utilisant le pronom « ça » ou la deuxième personne du singulier, comme pour bien marquer la difficulté qu'elle éprouve à être solidaire de ces voix, à les rapporter à elle-même, à s'en dire le sujet. Cette longue analyse réflexive permet d'ajouter un élément essentiel aux motifs précédents : la relation complexe entre la spontanéité, qui appartient au thème de l'authenticité, du naturel, de la singularité confirmée, et le contrôle, la réflexion, la retenue, source possible d'aliénation de soi par rapport à soi. Le motif (C) qui en ressort sera davantage développé lors de la dernière rencontre.

UN AN PLUS TARD

Je retrouve Isabelle un an plus tard, alors qu'elle est entrée au cégep. L'épisode qu'elle choisit de me raconter concerne sa première véritable relation amoureuse. Dès le début, ses sentiments à l'endroit de ce garçon, Patrick (nom fictif), ont été ambivalents :

I. C'est incroyable, quand j'y repense. Là, je commençais à me poser des questions, je le sentais, là, que ça n'avait pas d'allure. Je me renseignais, je parlais à des amies. Moi, j'ai toujours cru à la flamme...

F. Tu veux dire au coup de foudre ?

I. Oui. Non ! Non, non. Quand tu aimes, tu as une flamme intérieure, tu le sens ; [avec] lui, non...

Elle hésite entre l'amour et l'amitié, puis elle plonge :

I. Je lui ai dit : « Il faudrait qu'on se parle. Je suis bien avec toi, mais je ne sais pas. Est-ce qu'on s'essaie, ensemble ? », c'est moi, qui ai dit ça. Il dit : « Ben oui ! » « Bon, ben moi, je serais prête à essayer. » Alors, là, on a commencé à sortir ensemble, à ce moment-là... Mais... je ne l'aimais pas. Mais je ne savais pas, là. Lui, il me disait : « Je t'aime », mais moi, je n'étais pas capable de lui dire, parce que je ne savais pas, pis je ne voulais pas mentir. [...] J'avais été claire dès le début, je lui avais dit : « Je ne sais pas, ça me prend plus de temps pour dire à une personne que je l'aime. »

Pourtant, elle finit par décider qu'elle est amoureuse :

I. Maintenant, je le sais, c'est quoi, être avec quelqu'un, parce qu'avant, j'avais toujours peur, je ne savais pas comment agir. C'était ridicule ! Mais avec lui, je ne me posais pas cette question-là. Quand tu aimes, ou tu veux plaire, tu changes de personne [personnalité], tu sors des facettes en toi, mais tu n'es pas vraiment naturelle ; mais avec lui, j'étais naturelle, donc, j'étais bien, je n'avais pas à jouer un autre rôle... Mais à un moment donné, je lui ai dit : « [...] Bon, je crois que je t'aime » ; à ce moment-là, j'ai commencé à lui dire. Je me disais : « Si je suis bien avec lui, je suis capable d'être naturelle, ça doit être parce que je l'aime. »

Il est frappant de retrouver de nouveau ici le thème de la spontanéité, du naturel, utilisé cette fois comme critère « objectif » pour évaluer l'authenticité d'un sentiment, d'une relation. Au cours de l'été, la relation se détériore doucement : Patrick ne parle pas, s'exprime peu, elle découvre qu'il prend de la cocaïne, qu'il a des amis « douteux » et qu'il a déjà fait une tentative de suicide pour une peine d'amour ; elle n'apprécie pas de perdre son

« indépendance » dans le choix de ses activités pour être avec lui ; de plus, les amies d'Isabelle reviennent et reprennent leur place dans sa vie. Cette narration met progressivement en place, avec un suspense quasi littéraire, les éléments qui amèneront Isabelle à décider de rompre. Mais la situation est délicate :

I. Moi, je ne voulais pas lui dire que ça faisait longtemps que je remettais notre relation en question, pis que je ne l'aimais pas, je ne pouvais pas lui dire ça. Il m'avait dit qu'il avait essayé de se suicider après [une rupture], donc, ça me trottait, ça, j'avais vraiment peur.

Ces peurs sont confirmées lors d'une soirée dramatique :

I. Il me dit : « Là, ce soir, je veux en finir avec la vie. » Ah !!! Là [aujourd'hui], je peux en parler, je suis posée, mais [ce soir-là] j'ai pédalé. J'ai pédalé, là, c'est incroyable ! J'étais là : « Non, tu ne peux pas ! T'es-tu sérieux ? » [Lui] : « Là, ça ne va plus, je n'ai pas de travail » ; c'est pour ça qu'il déprimait, moi, je pensais que c'était pour ça aussi, parce qu'il n'avait pas de travail, il ne faisait rien. « Je n'ai pas de travail, je n'ai pas vraiment d'amis », il a un ami, mais il est tout le temps avec sa blonde, donc, il dit : « J'ai juste toi et ça ne marche pas. Je ne suis pas bien en dedans. » Justement, quand j'essayais de l'appeler, il consommait [de la coke] et il était dans son monde. Là, j'étais là : « Tu ne peux pas faire ça ! La vie, c'est trop beau ! Il faut que tu t'accroches. Il y en a d'autres qui s'en sont sortis. » Il dit : « Je ne suis rien », j'ai dit : « Regarde, tu m'as apporté quelque chose à moi, tu m'as démontré que quelqu'un pouvait m'aimer, je ne le savais pas », pis je pleurais, t'sais.

Puis l'action s'accélère :

I. Là, il me désirait. Là, il y avait le divan et j'étais debout et je le regardais et je me disais : « Non, non, Isa, tu ne l'aimes pas. Ça n'aidera pas. » Mais je ne voulais pas le laisser partir. Finalement, on s'est assis sur le divan, il voulait m'embrasser, j'ai dit : « Si c'est un trip de cul, que tu veux faire, moi, ça ne me tente pas ; on n'est pas là pour ça. » Là, il dit : « Je t'aime encore, j'ai besoin de toi ». J'ai dit : « Moi aussi, je t'aime encore. » La gaffe !! La gaffe, je ne le croyais pas, là, mais je me disais : « Si je lui dis ça, ça va au moins retarder, je ne sais pas quoi. » C'est la seule chose que j'ai trouvée, vraiment, là.

Cette « seule chose », cette parole d'amour totalement spontanée, dont le réconfort d'autrui était la seule raison d'être, a été inspirée à Isabelle par sa détresse face à la souffrance de ce garçon que, par ailleurs, elle n'aimait plus. Je lis dans ce moment d'émotion « morale » ce qui, selon Bauman et Lévinas, définit l'humanité fondamentale de chacun : un élan inconditionnel vers autrui, sans calcul, sans réflexion, qui n'obéit à aucun principe, le « lancinant désir de faire de l'Autre [son] frère » (Baum-Botbol, 1994, p. 51), la responsabilité pour autrui. Isabelle emploie d'ailleurs elle-même ce terme :

I. [...] Je me sens responsable. Je ne l'aime pas, [il a sûrement essayé de me manipuler] mais je me sens responsable de lui, quand même, s'il lui arrivait quelque chose, ça me ferait de la peine, c'est sûr.

Cette responsabilité pour le prochain qui souffre s'est exprimée spontanément au risque de commettre une faute (une « gaffe »), celle du mensonge, de l'inauthenticité, du semblant. Ici, spontanéité et authenticité sont dissociées, la priorité ayant été donnée immédiatement au souci spontané pour autrui, sans même que le « conflit » potentiel entre le geste posé et l'authenticité du sentiment se soit installé ; d'ailleurs, malgré la « gaffe », le mode narratif n'est pas apologétique.

J'interprète comme suit le motif complexe qui s'est tissé dans les trois derniers épisodes rapportés : être authentique, fidèle à soi, « être vraiment soi », ne pas se « mentir à soi-même » est un idéal fondamental. La spontanéité dans les rapports avec autrui semble de prime abord garante d'un tel contact avec soi : c'est aussi elle qui permet de conserver vivant en soi l'élan moral envers autrui qui est à la base du soi moral. Mais elle peut aussi être la source de « fautes », révélant ainsi ses dangers : égoïsme, manque de respect pour autrui et même hétéronomie peuvent apparaître au fil des actes et paroles spontanés, rendant douloureuse toute tentative d'en répondre. Faut-il alors privilégier le contrôle, la retenue, de manière à ne pas

avoir à répondre de telles fautes ? Le risque est alors que soient étouffés l'authenticité et l'élan moral spontané.

Il est frappant de voir les liens entre ce motif, constitué à partir de mon interprétation du récit et qui utilise certains de ses mots, et la préoccupation de Bauman pour la revalorisation de l'élan moral spontané (*sic*) de la personne, au détriment des codes d'éthique (au sens large) qui valorisent l'obéissance à des règles, et donc une attitude morale faite de réflexion, jugement, évaluation attentive, etc. Certes, le soi moral spontané risque sans cesse de commettre des « fautes » alors que l'obéissance à un code comporte la promesse d'éviter toute faute. De plus, dans le premier cas, le sujet est seul à répondre de lui-même (Bauman parle de l'« insupportable silence de la responsabilité »), alors que dans le second, de multiples circonstances atténuantes peuvent expliquer un manquement au respect du code : la responsabilité est flottante, ce qui, selon Bauman, peut entraîner l'indifférence à l'égard d'autrui et, sur le plan politique, rendre possible des tragédies comme le nazisme ou l'« affaire » du sang contaminé. J'ai trouvé dans le récit d'Isabelle des indices de la coexistence — parfois difficile — de ces deux formes de la vie morale, la règle du souci d'autrui apparaissant dans les narrations apologétiques et le souci d'autrui spontané, à fleur de peau, dans d'autres épisodes. Voici d'ailleurs sa réponse à la question suivante :

F. T'es-tu déjà sentie responsable ? Comment ?

I. Moi, ben je me sens responsable dans deux sens : je me sens responsable en tant que personne, je suis capable de prendre des décisions réfléchies, responsables, dans ce sens-là, oui, je me sens responsable. Pis je me sens responsable dans le sens que quand il arrive des événements, ça arrive facilement que je pense que c'est de ma faute. [Isabelle me rappelle alors la faute commise à l'égard de son amie d'enfance.] Il y a des événements dans ta vie, qui te marquent vraiment, là. (Avec beaucoup d'intensité.) Qui t'ont blessé, là ! Là, c'est comme... Vraiment, moi, je me sens encore responsable de ça, là. Pis je me suis déjà excusée plusieurs fois de cet événement-là, plusieurs fois, mais il faudrait comme encore parler, plus profond.

Pour elle comme pour, selon Bauman, la condition postmoderne, l'enjeu crucial est la confiance que l'on peut avoir dans la spontanéité des élans moraux de chacun. Au fil du temps, il m'a semblé qu'Isabelle faisait davantage confiance à ses intuitions spontanées.

Le dernier motif que j'inclus dans ma narration — et qui imprègne la fin de notre dernière conversation —, est celui du récit en tant que complément indispensable à tous les autres. Ce motif est introduit lorsque Isabelle me parle à nouveau de sa mère, dont la situation a encore empiré et qui ne cesse de lui parler de ses soucis :

I. Je pensais à ma mère. J'ai réalisé que quand je me parle, je parle tout le temps à une personne, je m'adresse tout le temps à une personne et souvent, c'est à Sophie, je ne sais pas pourquoi, parce que je suis proche, beaucoup, d'elle, c'est elle qui me comprend le plus. Mais là, c'est à ma mère que je parlais et je lui disais tout ce que j'avais sur le cœur, que je l'aimais et que ça me faisait de la peine de ne pas la voir souvent, pis quand je la voyais, c'était parce que... t'sais, samedi, elle est venue et elle racontait justement son histoire à [mon amie], pis moi, là, je l'ai quasiment mise à la porte. Finalement, j'ai dit : « Ben, Marie, il faut qu'on travaille, salut, là, va-t'en, là », pas « va-t'en », mais il faut qu'on travaille : « Je vais te conduire à la porte. » ; t'sais, je suis tannée, là, ça me fatigue d'entendre parler de ça. F. C'est ça.

I. Ça me fatigue, parce que ça me fait de la peine, t'sais. [...] J'avais le goût de lui dire ça, que ça me faisait de la peine, tout ça. Je pensais à plein d'affaires, d'où pourrait remonter mon manque de confiance. Là, j'ai pensé au suicide [possible] à Patrick, c'est comme si j'avais le cœur gonflé et il fallait que j'en parle, là, plein d'événements qui ne m'avaient pas affecté sur le coup, mais là... là, là, c'est comme s'il fallait que je dise des affaires que j'ai toujours gardées pour moi. J'ai encore pensé à l'affaire [de l'amie blessée dans l'enfance], j'y ai repensé encore. Plein d'affaires, là.

F. Tout ça, ensemble remontait.

Pour Isabelle, se raconter, répondre de soi, est nécessaire, vital même, car c'est un moyen privilégié d'être spontanément authentique, d'être solidaire de ses actions mais aussi de ses

émotions, sentiments et pensées, d'en être le sujet moral, sans se laisser envahir par le souci d'autrui (se sentir coupable) ou déborder par le non-respect d'autrui. C'est aussi se poser comme soi singulier, individué par un parcours unique, mais qui est aussi dialogique, qui se raconte toujours à un autrui.

Mais se raconter est aussi douloureux, notamment lorsque l'interlocutrice espérée (pour Isabelle, la mère) n'est pas disponible. Notre rencontre, qu'elle inclut dans les moments de son récit de soi, risquait aussi de la bouleverser :

I. Pis là [aujourd'hui], ça va bien, je suis reposée, mais quand tu m'as appelée, j'ai vraiment pensé... J'ai parlé à Sophie après ça, j'ai dit : « Je pense que ça va trop m'affecter, je ne peux pas, je n'ai pas la force, t'sais. » Mais là, ça va bien.

Elle définit d'ailleurs ainsi ce qui s'est passé entre nous : « Ça me permet de parler... Ça arrive souvent, là, même dernièrement, juste avoir quelqu'un qui m'écoute, moi, je parle. Juste me vider, là. » Ma participation a toutefois été cruciale :

I. [Parler avec toi] ça m'aide à remettre mes choses en place. Comme des fois, je fais : « Ah ! oui, c'est vrai, ça. » Des fois sur le coup, tu découvres des choses. Ça me permet de voir où je suis rendue dans ma vie, dans mon cheminement et de pouvoir analyser des choses que j'avais moins analysées.

CONCLUSION

Répondre de soi, c'est d'une part se raconter, se donner dialogiquement une identité narrative — si possible perdurable et cohérente — qui montre et porte notre singularité, notre originalité, et c'est aussi tenter de se construire comme le sujet de nos actes, pensées et sentiments, d'en accepter la responsabilité, l'imputabilité. Dans cette forme d'activité réflexive, le processus de construction du soi et celui de ce que Bauman appelle le soi moral ne font qu'un (cf. aussi Ricœur, 1990). Le dispositif mis en place dans l'entrevue puis dans l'analyse d'une telle narration a permis de faire exister cette conjonction et d'en dégager un enjeu crucial tant sur le plan personnel pour Isabelle que pour la compréhension de la culture moderne : comment avoir confiance dans la vie morale spontanée de chacun ?

Cette analyse n'a aucunement l'ambition de représenter la « jeunesse québécoise » dans son ensemble. Mais j'espère avoir fait soupçonner aux lecteurs que la vie morale des jeunes Québécois d'aujourd'hui est loin d'être le désert ou le vide que certains ont pu y voir. En proposant aux lecteurs de ce texte de rencontrer Isabelle à travers de larges extraits *verbatim* de notre entretien, j'espère aussi avoir montré la richesse de telles rencontres qui donnent lieu à des autoportraits passionnants, ainsi que l'importance de préserver, dans la recherche scientifique, un espace pour la singularité de ceux et celles qui nous font généreusement don de leur histoire.

Florence PIRON
Département d'anthropologie
Université Laval
Québec (Québec)
Canada G1K 7P4

RÉSUMÉ

Dans les sociétés occidentales contemporaines, le « soi moral », spontanément soucieux d'autrui et non indifférent à sa souffrance, est en danger : on ne lui fait pas confiance, on veut l'encadrer par des règles et des lois morales, de peur que, laissé à lui-même, l'être humain soit incapable d'agir moralement dans ses rapports avec autrui. Il est donc vital et urgent de revaloriser, tant dans le quotidien que dans le savoir produit sur ce monde vécu, celui des sciences sociales. Dans cet article, l'auteure tente de le « faire exister » à l'intérieur du récit d'une jeune Québécoise : en se racontant, le soi fait lui-même exister des formes de rapports avec autrui, d'individuation et d'évaluation réflexive de ses actions qui sont constitutives d'un dispositif (« répondre de soi ») à l'intérieur duquel on peut lire des indices de l'existence d'un soi moral vécu.

SUMMARY

In contemporary Western societies, according to Bauman, the “moral self” which is spontaneously concerned with others and not indifferent to suffering, is in danger: it is not trusted, and there is a desire to surround it with rules and moral laws, in fear that human beings, left to their own devices, would be incapable of acting morally in their relations with others, but capable only of destruction and of self-destruction. All in all — and this is one of the crucial aspects of the postmodern condition for Bauman — whereas the moral self is more than ever necessary to resist the persistent hegemony of instrumental rationality and other dehumanizing tendencies of modernity, it is “anaesthetized” by the proliferation of ethical rules setting forth and imposing universal-type principles which usurp the intuitions and spontaneous moral reflexes of human beings.

RESUMEN

En las sociedades occidentales contemporáneas, señala Bauman, el « yo moral », espontáneamente atento al prójimo y no indiferente de su sufrimiento, se encuentra en peligro : no se le tiene confianza, se lo quiere encuadrar con reglas y leyes morales por temor a que, abandonado a sí mismo, el ser humano sea incapaz de actuar moralmente en sus relaciones con el prójimo y acabe por destruir y auto-destruirse. En suma — y este es uno de los aspectos cruciales de la situación post-moderna para Bauman —, mientras que el yo moral es más necesario que nunca para resistir a la hegemonía persistente de la razón instrumental y a otras tendencias deshumanizantes de la modernidad, éste es « anestesiado » por la proliferación de reglas éticas que enuncian e imponen principios de tipo universales que usurpan las intuiciones y los impulsos morales espontáneos del ser humano.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUMAN, Zygmunt (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford, Blackwell.
BAUMAN, Zygmunt (1995), *Life in Fragments*, Oxford, Blackwell.
BAUM-BOTBOL, Mylène (1994), « Après vous, Monsieur », *Autrement. La responsabilité, condition de notre humanité*, n° 14.
BRUNER, Jerome (1987), « Life as narrative », *Research*, vol. 54, n° 1, pp. 11-32.
CARRITHERS, Michael, Steven COLLINS et Steven LUKES, (éd.) (1985), *The category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.
DAVIES, Bronwyn et Rom HARRÉ (1990), « Positioning : the discursive production of selves », *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 20, n° 1, pp. 43-63.
FOUCAULT, Michel (1993), « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Le Magazine Littéraire*, n° 309, pp. 61-73.
FOUCAULT, Michel (1992) [1984], « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in F. Ewald et D. Defert (sous la direction de), *Dits et écrits, tome 4*, Paris, Gallimard, pp. 708-729.
GADAMER, Hans-Georg (1975), *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Le Seuil.
GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press.
HABERMAS, Jürgen (1987), *Théorie de l'agir communicationnel, tome 2*, Paris, Fayard.
HENRIQUES, J. et al. (1984), *Changing the Subject. Psychology, Social Regulation and Subjectivity*, Londres, Methuen.
HERVIK, Peter (1994), « Shared reasoning in the field : reflexivity beyond the author », in K. Hastrup et P. Hervik (sous la direction de), *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Londres, Routledge, pp. 78-100.
JACQUES, Francis (1982), *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier-Montaigne.
KERBY, Anthony (1991), *Narrative and the Self*, Bloomington, Indiana University Press.
LÉVINAS, Emmanuel (1991), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset-Le Livre de Poche.
OKELY, Judith et Helen CALLAWAY (ed.) (1992a), *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge.
OKELY, Judith et Helen CALLAWAY (1992b) « Preface », in J. Okely et H. Callaway (sous la direction de), *Anthropology and Autobiography*, Londres, Routledge, pp. xi-xiv.
PIRON, Florence (1993), « Être jeune, devenir adulte : analyses et témoignages d'adolescents et adolescentes de Québec », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 6, n° 2, pp. 107-124.
PIRON, Florence (1995), « Singularité de la personne, sujet éthique et pratique des sciences sociales », in Jean-François Côté (sous la direction de), *Individualismes et individualité*, Québec, Éditions du Septentrion, pp. 241-261.
PIRON, Florence (1996), « Anthropologie, écriture et responsabilité », à paraître dans *Anthropologie et sociétés. Des usages et des effets du savoir scientifique*, sous la direction de Marie-Andrée Couillard et Florence Piron, vol. 20, n° 1.
RICCEUR, Paul (1985), *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Le Seuil.
RICCEUR, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil.
RORTY, Amélie (1987), « Persons as rhetorical categories », *Social Research*, vol. 54, n° 1, pp. 55-72.
STENGERS, Isabelle (1993), *L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte.
TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.
TAYLOR, Charles (1992), *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin.