

Catherine Fino

Titulaire de la Chaire Rodhain à l'Institut Catholique de Paris

Cette conférence a été donnée dans le cadre d'une journée de formation pour les acteurs du Synode du diocèse de Créteil, le 15 novembre 2014.

Le « prendre soin » : une mission pour l'Eglise.

Le discours du « prendre soin » est dans l'air du temps, dans le domaine médical bien sûr, mais aussi dans les domaines éducatif ou de l'action sociale, ou encore pour parler d'écologie ou de protection de la vie humaine, des relations familiales, enfin pour redéfinir la fonction de la politique (le prendre soin des individus chez Fabienne Brugère¹) ou de l'économie (à ressaisir comme espace de relations humaines chez Elena Lassida²). Cette attention à autrui et en particulier aux plus vulnérables rejoint notre tradition chrétienne.

Choisir le thème du « prendre soin » pour un synode diocésain signifie la volonté d'être attentifs aux « signes des temps » qui indiquent des lieux où l'Eglise peut être force de proposition - pensons à la dynamique actuelle autour de la diaconie -. L'Eglise témoigne à nouveau frais de sa volonté d'être partie prenante « des joies et des angoisses, aux espoirs et aux peurs du monde contemporain³ ». Etre partie prenante signifie d'abord reconnaître que les communautés sont invitées à prendre soin d'elles même en ce temps de crise de la transmission mais aussi de créativité, de précarité institutionnelle et de diversification parfois déstabilisante de nos manières de croire et de vivre.

Il semble donc pertinent, nécessaire, de s'approprier l'expérience contemporaine du « prendre soin », de bénéficier de ses richesses et de prendre conscience de ses ambiguïtés. Mais c'est aussi en nous réappropriant notre tradition ecclésiale du « prendre soin » - une tradition pratique -, que nous pouvons dépasser les ambiguïtés d'aujourd'hui de manière constructive. Nous concluons cet exposé en déployant le prendre soin dans l'espace de la famille, aujourd'hui sous les feux de l'actualité.

¹ Fabienne Brugère, *La politique de l'individu*, Paris : Seuil, (coll. « La République des Idées »), 2013.

² Elena Lassida, *Le goût des autres. La crise, une chance pour réinventer le lien*, Paris : Albin Michel, 2011.

³ *Gaudium et spes*, § 1

Le « prendre soin », une dynamique bienvenue pour la société et pour l'Eglise

Je décline trois finalités du « prendre soin » particulièrement pertinentes aujourd'hui:

Le prendre soin comme un haut lieu de l'initiation chrétienne.

En 2006, le *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France*⁴ promeut le choix de la pédagogie d'initiation, qui s'appuie sur la proposition d'expériences inédites et invite à répondre au don de Dieu dans le cadre d'une communauté ecclésiale qui s'implique elle-même dans une démarche de formation permanente. Certains des textes évangéliques proposés pour votre synode ont été privilégiés dans l'histoire pour rendre compte de l'expérience du soin au sein des communautés chrétiennes (en particulier hospitalières).

Le premier texte valorisé dans l'Eglise est le lavement des pieds (2^{ème} étape du synode). Ce récit invite à imiter le Christ serviteur, qui se met aux pieds du malade, de l'enfant, du pauvre. L'initiation à la contemplation du Christ et à la participation à sa charité se fait par l'apprentissage des gestes concrets du soin. Au 17^{ème} siècle, à l'Hôtel Dieu de Paris, l'admission dans la communauté ou prise d'habit prend le nom de « prise de tablier⁵ ». Tout est porté par la sacramentalité des gestes de soin par lesquels les soignantes « appliquent » au pauvre malade la force de salut de la Croix du Christ. Le malade lui-même est honoré et servi comme le Christ (Mt 25)⁶.

Mais avec la modernité, la référence évangélique change, et le texte qui prend la première place est le Bon Samaritain⁷ (1^{ère} étape du synode). La modernité est le temps de l'émergence de l'individu et de la responsabilité individuelle. Lorsque le développement de la science et des

⁴ Conférence des évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France, et principes d'organisation*, Paris : Bayard / Cerf / Fleurus-Mame, (coll. Documents d'Eglise), 2006.

⁵ R.P.A. Tenneson, s.j., *Institut des Religieuses Augustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (VII^e au XX^e siècles)*, Vanves, Imp. Franciscaine missionnaire, 1953 (8^{ème} éd.), p 118.

⁶ « C'est pourquoi la Maison où elles rendent ces bons offices de Charité, s'appelle l'Hostel-Dieu. JESUS-CHRIST luy-mesme reçoit tous ces services, comme faits à sa propre personne », *Constitutions de l'Hôtel Dieu de Québec (HDQ)*, Première partie, Traité IV, chapitre 1, 1666, pp 154-155. Pour une analyse plus exhaustive sur l'Hôtel-Dieu de Québec, voir Catherine Fino, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec*, Paris : DDB, (coll. « Théologie à l'Université »), 2010.

⁷ L'historien Philippe Lécivain considère que la référence évangélique qui prévaut au 20^{ème} siècle pour fonder l'éthique hospitalière est le Bon Samaritain, dans une intervention (non publiée) « Relire à la croisée de l'histoire et de la théologie les divers « commencements » hospitaliers », au *Colloque des hôpitaux catholiques d'Ile de France*, « Pour un hôpital hospitalier », le 2 décembre 2004.

techniques font perdre le sens symbolique des gestes de l'hospitalité (on n'accueille plus le malade en lui lavant les pieds), c'est la personne du soignant, du visiteur, de l'éducateur, etc. qui devient décisive, et sa décision de porter le regard sur l'autre et de se porter à son secours. C'est la qualité de la présence qui opère la médiation entre le Christ et celui que je visite ou que je sers pour que nous parcourions ensemble le chemin qui mène de « l'en bas⁸ » vers le salut (cf. Phillipiens 2).

Ces deux perspectives, celle du Bon Samaritain - la présence qui se fait proche - et celle du lavement des pieds – la dimension sacramentelle du geste de soin - sont unifiées au cœur du « prendre soin » où s'opère ainsi une ré-initiation permanente au mystère du Christ serviteur.

La pratique du prendre soin comme révélateur des fondements du vivre ensemble

En ce temps de mutation anthropologique, où les différentes conceptions de l'homme se déclinent en autant de manières de vivre ou d'éthiques concurrentielles, le « prendre soin » confère un regard spécifique sur la personne humaine et restaure sa dignité dans des situations limites. Lorsque le théologien suisse Thierry Collaud observe celui ou celle qui est gravement atteint par la maladie d'Alzheimer, le caractère inaliénable de sa dignité est d'abord un acte de foi christologique : « Le Christ, prototype de l'homme dépouillé, se trouve en tout homme. Sa découverte dans le pauvre et le malade signifie que l'homme dépouillé, s'il ne peut plus rien offrir de lui-même, est le lieu où, à cause de ce dépouillement même, peut le mieux se manifester la présence qui l'habite et se dire son être véritable⁹ ». Mais dans la suite de sa réflexion, Thierry Collaud accorde aux pratiques de soin une fonction pédagogique. C'est en devenant des « narrateurs auxiliaires¹⁰ » au service d'une mémoire défaillante, en consentant à habiter la temporalité de la personne pour communiquer avec elle, en partageant des moments de fête avec elle, que le proche ou le soignant peuvent reconnaître la « permanence » de la personne à laquelle ils s'adressent. Inversement, celui qui ne sait pas communiquer ne perçoit que la déshumanisation de la relation et par suite du malade. La pratique du soin peut alors

⁸ cf. Maurice Bellet, *La traversée de l'en-bas*, Paris : Bayard, 1923.

⁹ Thierry Collaud, *Le statut de la personne démente. Eléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de la maladie d'Alzheimer*. Préface de Marie-Jo Thiel, Academic Press Fribourg, (coll. « Etudes d'éthique chrétienne »), 2003, p 296, en référence à *Gaudium et spes* 22,1 : « Le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné ».

¹⁰ Thierry Collaud, *Le statut de la personne démente*, p 224

devenir l'espace propice à une initiation non seulement éthique, mais aussi anthropologique : percevoir la dignité de la personne en son extrême précarité, sans nécessairement être croyant d'ailleurs.

Cependant, le choix des pratiques à partir desquelles nous élaborons notre conception de l'homme et des relations humaines n'est pas indifférent. L'ouvrage récent où Corinne Van Oost témoigne, comme catholique, de sa pratique de l'euthanasie, n'est pas le fruit d'une conviction anthropologique préalable. Sa pratique de l'euthanasie contribue à la construction d'une autre expérience de l'humain. Au fil de son expérience, l'épreuve de la violence à laquelle elle consent à contre cœur, non seulement envers le malade mais aussi sur elle-même ou ses collègues pour intégrer la pratique de l'euthanasie dans les soins palliatifs, laisse place à une empathie progressive avec le ressenti de la violence exprimé par les personnes qui demandent l'euthanasie. Son insistance progressive sur la qualité des relations et sa quête de paix intérieure, laisse percevoir la nécessité de surmonter la dissociation entre sa pratique de l'euthanasie et son désir de promouvoir la vie et le dialogue, une dissociation qui constitue un indice d'inhumanité¹¹. Inversement, Patrick Verspieren témoigne d'avoir acquis la conviction de devoir refuser l'euthanasie en participant des années durant à la mise en œuvre des soins palliatifs¹². Nous avons donc besoin d'exercer un jugement au fil de l'action, de vérifier l'impact de nos pratiques sur nous même et les autres, et leur pertinence pour le service de l'humanité. Certes, nous disposons pour cela de critères philosophiques et théologiques. Mais sans être philosophes ou théologiens de métier, nous pouvons aussi présumer que la charité théologale, les pratiques concrètes de soin et de service réciproque auxquelles nous avons été initiées au sein de nos familles ou de nos communautés, ont contribué à fonder notre discernement grâce aux convictions anthropologiques qu'elles nous ont permis d'expérimenter et qui nous ont donné une expertise en humanité, du flair pour dépister les pièges et une force de proposition alternative¹³.

¹¹ Corinne Van Oost, avec Joséphine Bataille, *Médecin catholique, Pourquoi je pratique l'euthanasie*, Paris : Presses de la Renaissance, 2014. Ceci n'invalide pas le constat que la proposition de l'euthanasie libère la personne d'une part de son angoisse, ni l'épreuve de la souffrance incontrôlable ou du coma.

¹² cf. Marie-Dominique Trébuchet, *Patrick Verspieren sj et la fin de vie. L'émergence d'une figure de moraliste catholique (1973-1984)*, Thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Institut catholique de Paris, le 12 avril 2014, non publiée.

¹³ Grâce aux capacités morales que la charité a permis de développer, Kenneth R. Melchin, *L'art de vivre ensemble*. Traduction française par Pierrot Lambert de *Living with other people. An introduction to Christian ethics based on Bernard Lonergan* (Ottawa, Saint Paul University - Novalis, 1998), Ottawa, Novalis, 2006, p. 161

Le prendre soin au service de la reconstruction des liens et du partage des responsabilités.

Du point de vue du moraliste, reconnaître à l'autre son autonomie et sa responsabilité morale est un point essentiel pour lui conférer une pleine humanité. Je prends l'exemple de la fondation de la Pédagogie catéchétique spécialisée par le Père Bissonnier dans les années 60. La question se posait de savoir si l'enfant « arriéré », comme on disait alors, était capable ou non de juger par lui-même, d'être responsable, afin de lui conférer l'accès aux sacrements. Henri Bissonnier va défendre la cause de ces enfants au moyen du « prendre soin ». La catéchèse qui leur est proposée doit leur fournir l'occasion « d'aimer et de se sentir aimé¹⁴ », les initier à une qualité de relations. Et ce sont ensuite les gestes d'attention réciproque dont sont témoins les accompagnateurs qui permettent de percevoir la réalité de la conversion des enfants, malgré leur handicap. La fonction de la charité pratique est cruciale pour soutenir ce processus de reconnaissance, surtout lorsque la parole n'est pas accessible

Dans le domaine de l'action sociale, le philosophe bordelais Guillaume Le Blanc dénonce l'invisibilité sociale imposée à ceux qui n'honorent pas les normes sociales : ce sont les yeux qui se détournent du SDF, mais aussi la raréfaction des relations sociales pour le chômeur, ou la contrainte de l'invisibilité pour le sans-papier. Pour restaurer la visibilité de la personne et « lui permettre de retrouver un accès crédible à la parole », il faut la présence d'un interlocuteur, souvent « la production d'un texte à deux¹⁵ » avant qu'elle puisse le faire par elle-même. Un bon exemple de ce processus peut être la présence remarquée et appréciée du groupe « Place et parole des pauvres » au rassemblement *Diaconia 2013*. Daniel Maciel, coordinateur national du rassemblement, constate qu'il a fallu « mettre les moyens » : cette prise de parole n'a été possible que par la restauration progressive de la parole au sein des associations caritatives, puis l'intégration progressive dans la préparation du rassemblement, jusqu'à instituer et reconnaître ces personnes comme actrices à part entière du cheminement ecclésial, enfin leur intervention au cours du rassemblement.

Le « prendre soin » est l'occasion du changement de regard qui peut reconnaître « la créativité d'une vie jusque dans l'écart » : l'entraide au cœur de la désocialisation, les économies

¹⁴ Henri Bissonnier, *Pédagogie de Résurrection. De la formation religieuse et de l'éducation chrétienne des jeunes handicapés et inadaptés*, Paris : Fleurus, (coll. « Pédagogie psychosociale »), (1959), 1980, p 235.

¹⁵ Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, (La couleur des idées), 2007, p 223.

alternatives inventées par les plus démunis, l'élaboration d'une « subculture¹⁶ » par l'étranger, etc. Pour que cette créativité trouve un accueil bienveillant au sein de la société¹⁷ - au sein de l'Eglise -, il nous faut dépasser la peur de l'étranger (de l'autre au sens large), jusqu'à désirer apprendre de l'autre une nouvelle manière de faire société ou communauté ensemble. C'est avec la même intuition que Jean-Marie Petitclerc promeut la mixité sociale dans les pratiques éducatives, pour que des éducateurs et des jeunes de milieux différents apprennent à s'estimer au cœur de l'action et désamorcent les préjugés, jusqu'à s'enrichir de l'expérience de l'autre. Nous gagnons à nous laisser inviter à la table de Zachée, à le laisser préparer, et à partager le repas sans exiger qu'il se soit converti avant. C'est aussi le secret de la construction de l'Eglise : reconnaître que l'on a besoin de recevoir quelques pains et quelques poissons, et qu'on ne peut assumer qu'ensemble le service des tables qui dépasse les forces de chacun.

Le « prendre soin » et ses ambiguïtés.

Le prendre soin n'est pas sans ambiguïté. Je voudrais brièvement évoquer la réflexion contemporaine sur le « prendre soin », qui nous invite à oser trois déplacements.

Face aux ambiguïtés, passer du travail sur soi à l'écoute et au dialogue

Nous disposons en France, depuis les années 80, de la vulgarisation de la critique psychologique ou psychanalytique de la relation de soin ou de la relation éducative. Xavier Thévenot, dans *Compter sur Dieu* (1992), alerte sur la nécessité d'une régulation morale de la compassion : la compassion se doit d'être efficace, mais la quête d'efficacité peut être piégée, si j'impose à l'autre mes schémas de compréhension, lorsque j'oublie son mystère en le ramenant à moi, - voire si inconsciemment j'« utilise la détresse du prochain pour cultiver subrepticement une illusion d'omnipotence¹⁸ » -. Bref, il faut se garder de faire du « non éthique » avec de la compassion. Dans cette perspective, les ambiguïtés du soin requièrent d'abord une analyse psychologique et un travail sur soi-même.

¹⁶ Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité sociale* (Pratiques théoriques), Paris, PUF, 2009, p. 161 ; *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, Paris, Seuil, (coll. « La couleur des idées »), 2010, p. 143-158.

¹⁷ Guillaume Le Blanc, *Les maladies de l'homme normal*, Paris : Vrin, (coll. « Matière étrangère »), 2007, p. 138.

¹⁸ Xavier Thévenot, « La compassion, une réponse au mal ? », dans *Compter sur Dieu*, Cerf 1992, p 124.

Au même moment (1993), aux Etats-Unis, l'approche de Joan Tronto est politique. Tronto dénonce le manque de considération qui frappe non seulement les femmes au foyer et les activités domestiques, mais aussi l'ensemble des catégories professionnelles du « prendre soin¹⁹ ». La manière dont Tronto s'y prend pour faire reconnaître la dignité de ceux qui accomplissent ces tâches est significative. Tronto commence par dévoiler que « recevoir du soin » est une dimension incontournable de la vie concrète des acteurs politiques et sociaux les plus performants : chacun bénéficie de l'aide d'autrui pour sa vie quotidienne, ne serait ce qu'en famille, pour se déplacer ou bénéficier des réseaux sociaux, etc. Tronto identifie ensuite les différentes étapes du soin, toutes également nécessaires : identifier le besoin, organiser sa prise en charge, prendre soin concrètement, enfin recevoir et évaluer le soin. Celui qui détermine la politique de santé, le directeur de l'hôpital, l'aide soignante et le malade ont du faire preuve de qualités morales complémentaires : « attention, responsabilité, compétence et capacité de réponse »²⁰. Mais il ne s'agit pas d'en rester au constat que la multiplicité des « charismes » contribue à la vie du corps tout entier. Tronto démontre que la précarité des personnes devient précisément le lieu où s'exerce et se développe leur responsabilité. La reconnaissance de leur statut doit se concrétiser dans l'accès à la parole politique – ecclésiale –, afin que soit pris en compte leur jugement sur les processus et les besoins de la communauté. Nous rejoignons l'expérience de la parole des pauvres à *Diaconia*. Aujourd'hui, les ambiguïtés du soin requièrent de prendre les moyens de l'écoute et du dialogue.

Face aux processus d'exclusion, passer de la déconstruction à la reconstruction

Pour Guillaume Le Blanc, la première étape du soin et de la pacification du vivre ensemble est la dénonciation des règles ou des cadres socioculturels qui confèrent une identité aux uns aux dépens des autres qui sont hors-cadre. Ces cadres normatifs sont politiques (bénéficier d'une nationalité), anthropologiques (l'intégrité corporelle, le genre, la race, etc.), culturelles (avoir un logement, un travail) ou religieux. La question est méthodologique : lorsqu'un processus de discrimination est dénoncé, comment le dépasser ?

¹⁹ Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris : La Découverte, (1993), 2009, p. 199-201.

²⁰ Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, p. 147-150 et 173.

Déconstruction ou reconstruction ? La philosophe nord-américaine Judith Butler prescrit en tout domaine un programme similaire à celui qu'elle a mis en œuvre dans le domaine du genre : seule la dissolution des normes du masculin et du féminin au profit de la diversité éclatée et mouvante des individualités et orientations sexuelles permet d'éradiquer la violence²¹. Guillaume Le Blanc se démarque de la perception butlérienne de la différence, exclusivement négative et source de violence réciproque. Au contraire, les marges de la société ne sont pas seulement à dénoncer pour la violence qui s'y exerce, mais bien le lieu privilégié du dialogue. La créativité et la reconstruction se nourrissent précisément de la confrontation des différences. En promouvant l'hospitalité et les « pratiques d'hybridation²² », c'est le versant positif de la confrontation des différences qui est introduit au fondement de la reconstruction sociale.

En matière d'accueil de la différence et de promotion de la dignité des exclus, la tradition chrétienne a montré sa capacité à soutenir le développement de cadres de vie, telles que les communautés de l'Arche ou les compagnons d'Emmaüs, qui restaurent la capacité d'agir, de vivre, d'aimer, chez les sujets en grande précarité. Cette hospitalité chrétienne possède une caractéristique inédite. Non seulement le service d'autrui, les humbles soins des corps ou esprits dépendants ou la restauration des meubles, etc. est valorisé au titre de la participation à la charité du Christ, mais le commandement d'aimer ses ennemis ou de privilégier le soin du plus petit place « les frontières ou les marges de la société » au centre même de ces institutions. La reconstruction se vit grâce par l'intermédiaire d'amitiés improbables qui transcendent les différences sans les nier : le député et le sans-logis, l'amitié entre les valides et les personnes en situation de handicap.

Face aux tensions, passer d'une éthique de la cohabitation à une éthique de la communion

L'éthique du « care » considère que le prendre soin introduit à la perception de l'interdépendance. Mais s'agit-il d'une interdépendance négative ou d'une interdépendance positive ? Judith Butler insiste sur la précarité du sujet moral, sur les failles de son autonomie et même de sa volonté, dont précisément nous prenons conscience quand la maladie ou la précarité sociale nous met en situation de dépendance. Pour Butler, le caractère universel de

²¹ Voir Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La découverte, 2006.

²² Guillaume Le Blanc, *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, p. 190-191.

cette expérience, dès les premiers soins donnés au nourrisson²³, implique que personne ne peut prétendre être totalement maître de soi-même, et fonde l'éthique sur un besoin universel de protection contre le risque de violence réciproque, afin de rendre possible la « cohabitation²⁴ » sur une même terre. Reconnaître l'ambivalence de toute action ou relation de soin, c'est aussi s'engager à la clarifier. La différence sexuelle reste sur ce point paradigmatique. Véronique Margron souligne combien la bénédiction qui lui est accordée par l'Écriture (Gn 1,27) est indissociablement un programme à mettre en œuvre, le « travail éthique par excellence, le labeur d'altérité ». La sexualité doit être humanisée « grâce à la parole ajustée qui rend compte du respect, en quelque sorte du soin, de l'attention²⁵ », jusqu'à fonder l'espérance d'une interdépendance positive.

La précarité peut alors devenir le lieu de la révélation de la bénédiction du vivre ensemble. Selon Xavier Thévenot, l'autre « me révèle que je suis capable de plus que le sentiment d'impuissance qui me paralysait. Et le mouvement de la sollicitude révèle à autrui qu'il est plus que sa souffrance, plus que l'impuissance éprouvée : sujet désirant, sujet capable de sa propre vie ». Il s'agit, selon Agatha Zielinski, de « donner de soi », ensemble et en s'entraïdant, en se passant le relais, « pour qu'autrui retrouve en soi la capacité de donner²⁶ ».

Toutes ces postures sont complémentaires. A tout moment, le dialogue permet de surmonter la méfiance réciproque en définissant ensemble les règles du jeu de la cohabitation. Le prendre soin restaure l'espérance d'une interdépendance positive. La communion est alors l'expérience que chacun fait de recevoir de l'autre la capacité d'aimer et de pardonner. Et de même pour le travail sur soi comme condition de l'écoute, et pour le dévoilement et la déconstruction comme éléments du travail de communion. Le défi est de pas rester à mi-chemin.

Les clés du « prendre soin » dans la tradition chrétienne : l'exemple de la famille

²³ Judith Butler, *Le récit de soi*, Paris, PUF, (coll. « Pratiques théoriques »), 2007, p. 70.

²⁴ Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et pratique du sionisme*, Paris : Fayard, 2013

²⁵ Eric Fassin, Véronique Margron, *Homme, femme, quelle différence ?*, Paris, Salvator, (coll. « Controverses »), 2011, p. 60.

²⁶ Agatha Zielinski, « La compassion, de l'affection à l'action », *Etudes*, n°4101, janvier 2009, p 62-64.

La famille est un haut lieu du « prendre soin ». Elle est valorisée comme l'espace privilégié où chacun trouve refuge et assistance. En initiant à la gestion de la précarité des corps et à la différence, à une expérience positive de l'interdépendance et à la restauration des liens, l'espace familial devient porteur d'une expertise au profit de la société dans son ensemble. Mais la famille est aussi un lieu d'épreuve – conflits conjugaux, solitude paradoxale, épuisement des « aidants familiaux », désarroi des parents, rupture de transmission de la foi – et le soutien de la famille en tant que telle, pas seulement des individus, doit rester un objectif prioritaire pour l'Eglise. Nous pouvons néanmoins tabler sur ce qui est constructif pour soutenir la croissance de toutes les familles.

Une expertise des familles pour la gestion de la précarité et de l'interdépendance

La famille prend en charge la précarité de ses membres jusqu'au niveau de l'intimité des corps. L'alimentation, l'hydratation, l'hygiène, le nursing, tous les soins du confort corporel sont les médiations qui soutiennent la vie, procurent une sécurité affective suffisante pour affronter le monde extérieur, et restaurent une expérience gratifiante du corps lorsque l'insécurité s'accroît avec la maladie ou avec l'âge. Pour assurer ce soutien, la famille est avant tout une « école des capacités²⁷ » qui permet l'apprentissage du décentrement de soi, tout en soignant l'art de la reconnaissance réciproque. Ainsi, dans la société occidentale qui valorise la performance et l'autonomie, le compagnonnage familial permet à la personne âgée de conserver un statut social à part entière où elle a la joie de donner comme de recevoir, et la famille parvient progressivement à « construire un être ensemble juste, où la compréhension est sensibilité et considération de la différence²⁸ ». Encore faut-il donner aux familles la possibilité de vivre l'intergénérationnel dans de bonnes conditions, afin que l'interdépendance puisse être reçue comme une bonne nouvelle à opposer au piège de l'absolutisation de l'autonomie et de la performance.

Une expertise des familles pour la gestion de la différence et la restauration des liens

²⁷ Capacités à dire, à faire, à se raconter, à agir, selon Jean-Philippe Pierron, *Le climat familial. Une poétique de la famille*, Paris : Cerf, (coll. « La nuit surveillée »), 2009, p 119ss, en référence à Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990.

²⁸ Corine Pelluchon, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris : PUF, (coll. « Leviathan »), 2009, p 198.

Quelque soit sa forme, la famille est le premier espace pour s'initier à la différence des générations, des sexes, des caractères, des goûts et des intérêts, etc., et ce – si possible - dans un cadre suffisamment gratifiant pour que chacun puisse construire et restaurer son identité en intégrant un rapport positif à la différence. Cependant, l'épreuve familiale de l'accompagnement de la dépendance²⁹, mais aussi les aléas de la vie de couple ou de l'éducation, rappellent qu'il ne s'agit pas d'idéaliser la différence et l'hospitalité réciproque sans en poser les conditions éthiques. La nécessité de maintenir une juste distance, au sens de ne pas se sacrifier comme de ne pas écraser l'autre, est d'actualité à toutes les étapes de la vie du couple, de la relation éducative³⁰ et du *care* adressé aux aînés ou aux personnes handicapées. Dans un entretien publié par *La Croix* en août 2013, les philosophes Guillaume Le Blanc et Fabienne Brugère décrivent la pratique du soin au sein de leur couple comme un processus d'hospitalité réciproque où il s'agit de se mettre à certains moments « au second plan » en cheminant avec l'autre, sans pour autant répondre à toutes ses attentes car ce serait renoncer à assumer la responsabilité de sa propre existence, ou prétendre déchiffrer le désir de l'autre en « totale transparence³¹ ». Les limites imposées au « prendre soin » se révèlent structurantes.

Si les liens familiaux dévoilent l'incapacité d'aimer sans exercer une emprise sur l'autre, la famille peut cependant être le lieu privilégié pour passer d'une éthique des droits individuels à une éthique de l'hospitalité ou de « la liberté partagée », pour reprendre la belle expression d'Elisabeth Zuchman dans le cadre du handicap³². Il s'agit de construire la liberté au sein de l'épreuve de l'interdépendance qui se fait hospitalité réciproque. La famille enseigne à sa manière les pratiques de la juste distance : la discrétion en matière de nudité, le secret en matière de confidences, la communication possible sur le mode de l'implicite, toutes les gammes de la « pudeur familiale³³ ». Pour gérer les conflits du quotidien, certaines familles valorisent la pratique du jeu ou du sport, qui instaure une rivalité tout en permettant de s'approprier les règles

²⁹ cf. Aurélie Damamme, Patricia Paperman, « Care domestique : délimitations et transformations », dans Pascale Molinier, Sandra Laugier, Patricia Paperman, *Qu'est ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (coll. Petite Bibliothèque Payot), Paris, Payot & Rivages, 2009, p. 133-155.

³⁰ En famille comme dans tout espace éducatif, il faut veiller à solliciter la liberté de l'enfant au moment même où il est soumis pour son bien à l'influence éducative, cf. Philippe Meirieu, « De l'émotion à l'éthique », dans *La pédagogie entre le dire et le faire*, Paris, ESF, 1995, p. 63-107 ; Xavier Thévenot, « Rendre morale l'influence éducative. Eléments de réflexion », *Pour une éthique de la pratique éducative*, Paris, Desclée, 1991, p. 261-286.

³¹ Guillaume Le Blanc et Fabienne Brugère, « Prendre soin de l'autre, c'est accepter sa part de mystère », *Propos recueillis par Louis de Courcy, La Croix*, 27 août 2013, p. 20-21.

³² Elisabeth Zuchman, *Auprès de la personne handicapée. Une éthique de la liberté partagée*, Paris : Vuibert, (coll. « Espace éthique »), 2007.

³³ Jean Lacroix, *Force et faiblesse de la famille*, Paris, Seuil, 1948, p. 49, cité par Jean-Philippe Pierron, *Le climat familial*, p. 414.

de convivialité, tandis que d'autres familles restaurent les liens en soignant le côté chaleureux des rencontres. Le soin du bien être corporel restaure la liberté et le dialogue aux moments de tension : c'est l'adolescent qui vient se confier à la cuisine ou sur le canapé ; ce sont les retrouvailles dans la maison de famille avec la luminosité, les bruits et les odeurs de l'enfance ; ce sont le café et les banalités partagées autour de la table dans la maison où l'on veille un grand malade. Mais à l'instar du couple, ce travail de la famille sur le corps et l'affectivité doit être ressaisi par la parole, pour expliciter ce qui est en jeu en termes « d'estime de soi » ou « de défense de son identité³⁴ » en sa singularité. Philippe Jeammet conseille aux parents de valoriser l'adolescent en quête d'autonomie, au titre même de la différence qu'il introduit dans la famille³⁵. La diversité des mœurs ou des « stylistiques » familiales témoigne de la capacité des membres de la famille de s'enrichir dans des « pratiques d'hybridation³⁶ », indépendamment de la diversification des structures.

Un dernier point paraît significatif. Le Nouveau Testament - en particulier la parabole du « Fils prodigue », une parabole familiale - explicite la nature du travail éthique qui prédispose les interlocuteurs au pardon et à la joie des retrouvailles : cultiver la patience gratuite et l'espérance de la réconciliation (le Père), le retour sur soi ou l'examen de conscience (le fils prodigue), la reconnaissance pour les dons reçus même implicitement dans la vie commune, et l'ascèse au regard des sentiments - justifiés - de frustration, pour pouvoir « choisir la vie » en renouant la relation (le fils aîné). Pour parvenir à dépasser les blocages et à restaurer le lien, on retrouve la complémentarité entre le travail sur l'affectivité et la ressaisie par la parole. Le corps et l'affectivité blessée sont soignées et restaurées dans la fête familiale. Mais il s'agit aussi de s'inscrire au sein d'un récit familial qui témoigne des tensions qu'il a fallu surmonter et de la joie de la réconciliation. Pour les chrétiens, ce récit familial peut s'inscrire dans le récit de l'Alliance qui témoigne de la miséricorde divine sans cesse renouvelée, de « l'expérience du renversement opéré par Dieu des effets débilissants du péché et de la restauration conséquente de l'agir moral »³⁷, tel que nous pouvons à nouveau tabler sur nos capacités morales et surmonter la tentation du découragement. La pratique du pardon, comme toute pratique du « prendre soin », rend le croyant participant de la charité du Christ qui restaure en lui la capacité d'aimer. La famille n'est pas seulement le lieu originel de l'épreuve de l'altérité, elle devient

³⁴ Jean-Philippe Pierron, *Le climat familial*, p. 336.

³⁵ cf. Philippe Jeammet, « Les contradictions de l'adolescence », dans *Etudes* 4091-2, juillet-août 2008, p. 30-40.

³⁶ cf. Guillaume Le Blanc, *Dedans, dehors. La condition d'étranger*, (coll. « La couleur des idées »), Paris, Seuil, 2010, p. 190-191.

³⁷ Kenneth R. Melchin, *L'art de vivre ensemble*, Ottawa, Novalis, 2006, p. 161.

l'espace privilégié où du temps et de l'attention sont accordés pour s'initier à l'intimité avec Dieu ou avec autrui qui se construit précisément dans les pratiques de la reconstruction des liens.

Une exigence : le « prendre soin » de la famille et des familles en leur diversité

Au plan politique, chaque pays se donne une politique familiale et se munit de structures juridiques adaptées pour soutenir la famille. Il s'agit de donner aux familles les moyens de soutenir leurs membres les plus vulnérables, avec la liberté et l'autonomie nécessaire - ce qui n'implique pas l'absence de devoirs et d'évaluation. Les lois assurent un soutien symbolique en exprimant à leur manière la mission conférée aux familles par la société. La diversité des structures familiales impose un défi complémentaire : les législations doivent non seulement soutenir l'autonomie des individus, mais encore les institutions qui favorisent une interdépendance positive ; ne pas discriminer des familles, soutenir la fonction de la famille.

L'Eglise est soumise au même défi : accueillir et soutenir les familles dans leur diversité, sans renoncer à promouvoir le mariage sacramentel qui apporte l'appui spirituel et une reconnaissance institutionnelle. La démarche du Synode de la famille constitue sur ce point une proposition intéressante : face aux problèmes, il ne s'agit pas de protéger « le dépôt de la foi » mais de s'y ressourcer. C'est à partir des convictions auxquelles nous ne pouvons pas renoncer – dont nous avons éprouvé le bénéfice au fil des siècles - qu'il faut chercher à trouver de meilleures solutions qui prennent en compte la réalité et les besoins des familles, d'où la nécessité d'un travail proprement théologique.

Puisque la famille est un haut lieu du prendre soin, les familles peuvent être considérées comme des laboratoires de citoyenneté³⁸. Cela suppose, en particulier en Occident, de réfléchir la situation inédite inaugurée par la cohabitation d'une diversité de structures familiales et de modes de vie au sein de chaque famille comme au sein de la société ou de l'Eglise. L'expérience de la famille est aussi paradigmatique de l'expérience de la communauté ecclésiale en son

³⁸ L'anthropologue Anne Gotman souligne combien les pratiques de l'hospitalité privée informent les procédures de l'hospitalité publique, par le biais des initiatives individuelles qui instituent des manières d'habiter les procédures et qui contribuent à les faire évoluer vers plus de justice, dans « La question de l'hospitalité aujourd'hui », *Communications* 65, 1997, p. 5-19.

ensemble : il s'agit de part et d'autre d'honorer les défis du dialogue, du prendre soin et de la communion, et de se former au « don de soi » et à l'accueil de l'autre. L'attention au « care » est alors une manière de donner toute sa place à la charité pastorale en matière d'évangélisation.