

Découvrir le soi dans la rencontre avec un animal

Véronique Servais.

Tu ne dois pas simplement te tenir là, donner des ordres et bouger en fonction d'eux, mais tu dois participer avec toute ta force intérieure. Avec toute ton énergie, tu dois vouloir ce que l'éléphant doit faire. Tu dois avoir la forte volonté qu'il fasse ce que tu lui ordonnes de faire (Paroles d'un dresseur à un apprenti, cité dans Hediger, 1981).

Les « effets thérapeutiques » des animaux sur les êtres humains font l'objet de nombreuses recherches depuis plusieurs décennies. Une nouvelle discipline, appelée l'anthrozoologie, se consacre à l'étude des interactions entre les humains et les animaux dans les sociétés occidentales, avec une prédilection pour les travaux cherchant à démontrer les bienfaits des animaux sur les êtres humains. Le champ, qu'on pourrait qualifier, avec Donna Haraway (2010), de « technoscience », en raison de sa prédilection pour la méthodologie expérimentale, s'est structuré progressivement à partir de travaux pionniers menés dans les dernières décennies du 20^{ième} siècle (voir Michalon, 2014). Mais en dépit d'un nombre croissant de travaux (Fine, Tedeschi & Elvove, 2015) et de professionnels toujours plus nombreux à introduire des animaux dans leur pratique (id.), le domaine « manque toujours d'un cadre théorique unifié, largement accepté, ou empiriquement fondé, pour expliquer comment et pourquoi les relations entre les humains et les animaux sont potentiellement thérapeutiques » (Kruger & Serpell, 2006, p. 37). Le problème est double : non seulement les théories mobilisées sont multiples, mais aucune d'entre elles ne permet de rendre compte « de la manière dont une rencontre incarnée avec un chien ou un cheval peut avoir des effets que beaucoup de thérapeutes sont incapables d'obtenir via des thérapies par la parole » (Verheggen & al, 2017, p. 14). En d'autres termes, les théories mobilisées dans le champ ne font pas assez de place à la manière dont le corps participe à donner du sens à l'expérience de rencontre avec un animal. Ce sont des théories qui sont issues de la psychologie (ou la physiologie, via l'hormone de l'attachement) de la rencontre humaine, et qui n'intègrent pas les spécificités de la rencontre avec les animaux.

Mon ambition n'est pas ici de proposer ce cadre théorique qui semble manquer pour conceptualiser les rapports entre humains et animaux du point de vue thérapeutique. Mais elle est tout de même de contribuer, avec d'autres, à en déplacer la focale : du paradigme de « l'effet thérapeutique » des animaux sur les humains, conçu comme causalité quasi-matérielle, vers le « paradigme de la rencontre », entendue comme compagnonnage, malentendus et connexions partielles, au cours de laquelle, toutefois, quelque chose advient. Ce « quelque chose » qui advient, je fais l'hypothèse qu'il s'agit d'un travail d'intégration psychique (Winnicott 1969, p. 195), et je chercherai à montrer comment celui-ci est rendu possible par la rencontre avec un animal. En paraphrasant Gregory Bateson (1996), j'aimerais poser la question de la manière suivante : « Comment l'observation et la rencontre de ce qui se trouve "là dehors" – les animaux, les plantes, les étoiles et le temps – peut-elle nous aider à corriger, du moins en partie, ce qui ne va pas "ici dedans" ? » (p. 364). Plus précisément, et toujours en paraphrasant Bateson, on pourrait se demander comment l'information concernant l'intégration psychique est codée ou présente dans la nature ou chez les animaux (Bateson, 1977). Je proposerai que cette information est présente sous la forme d'ajustements possibles et que l'intégration du soi ne

dépend ni de conditions externes causales, qui agiraient comme des stimulations, ni de causes internes, physiologiques ou psychologiques, mais bien de propriétés spécifiques de la rencontre animale, et notamment le fait qu'elle prenne place à partir du corps et de la sensorialité.

La première partie du texte est consacrée à déconstruire la notion « d'effet thérapeutique » des animaux. Elle propose d'envisager la communication entre systèmes vivants comme une affection mutuelle, « le déclenchement mutuel, mais non déterminant, de changements chez l'un et l'autre organisme » (Verheggen & al, 2018, p. 18). A partir de là, et afin d'avancer plus avant dans l'exploration de cette communication et de la façon dont les humains parlent aux animaux – et dont les animaux leur parlent, j'ai choisi de partir d'analyses cliniques et phénoménologiques de ce que font les animaux aux êtres humains qui les rencontrent; de ce que font les animaux aux environnements et aux espaces humains, et des conditions dans lesquelles ces rencontres peuvent ouvrir à une transformation du moi. Il ne sera pas question de chamanisme ou de situations extraordinaires, mais de thérapie associant les animaux et d'expériences survenant chez des personnes banales, dans un manège, une étable, à la faveur de circonstances imprévisibles, qui offrent la possibilité de l'ouverture d'un moment suspendu dans lequel de petits et grands événements peuvent prendre place.

Le choix de la psychologie clinique comme porte d'entrée dans l'étude de la communication inter-espèces se justifie à mes yeux par le fait que les pratiques thérapeutiques associant les animaux, pour peu qu'on veuille bien les envisager sous cet angle, regorgent de matériaux inexplorés. Pour reprendre une fois encore les mots de G. Bateson : « seulement par la communication peut se produire la thérapie » (Bateson & Ruesch, 1988, p. 234). Étudier la thérapie, c'est donc se pencher sur la communication, et ce sera l'objet de la seconde section. La dernière partie du texte s'intéressera au vécu de rencontres animales, hors contexte thérapeutique, pour essayer de comprendre ce qui affecte, comment, et sous quelle forme s'expérimente la revitalisation du soi dont les personnes rencontrées témoignent. Notons que ce qui est proposé est une construction provisoire et quelque peu tâtonnante, qui vise à avant tout à ouvrir ce champ de recherche que constitue la communication des corps dans les rencontres animales.

1. Du paradigme de l'effet au paradigme de la rencontre : faire place à la communication

Revenons un instant à l'anthrozoologie et à ses difficultés. À côté de l'absence d'un cadre théorique unifié, on note une incapacité, récurrente depuis les débuts de la discipline, à *expliquer* les effets positifs des animaux sur les êtres humains. Pour comprendre cette difficulté, il faut prendre un peu de recul et envisager à la fois le paradigme positiviste dans lequel un grand nombre de travaux ont été menés, ainsi que le paradigme, plus général encore, du naturalisme, dans lequel opèrent nos disciplines scientifiques. En effet, dans leur volonté d'établir empiriquement la réalité des effets positifs des animaux sur les humains (contre l'hypothèse d'un effet « placebo » ou d'une illusion liée au désir et à l'engagement affectif du clinicien), la grande majorité des études ont adopté implicitement un modèle médical ou « médicamenteux » de l'effet positif des animaux sur les humains. Pour démontrer que l'effet thérapeutique existe réellement, il faut montrer que la variable « présence de l'animal » est bien celle qui explique la plus grande part de variance dans les résultats mesurés, toutes choses étant égales par ailleurs. On suppose alors implicitement qu'il existe quelque chose comme un « effet des animaux » sur les humains. Pour être objectivable, cet effet doit être identique pour tous les patients; il doit, par exemple, diminuer la dépression ou l'anxiété de façon significative dans une cohorte de patients diagnostiqués comme dépressifs. Comme dans le cas d'un médicament, on va également tenter de cerner son champ d'application en testant son efficacité pour une

panoplie de diagnostics différents (anxiété, dépression, deuil, troubles de l'attachement, isolement, anorexie, troubles caractériels du comportement, autisme,...).

C'est ainsi que des considérations méthodologiques, liées à la nécessité de démontrer l'efficacité des thérapies intégrant des animaux, tendent à produire l'idée que les animaux ont un « effet » sur l'humain, comme si celui-ci était finalement indépendant de ce que font les animaux aux humains particuliers qui les regardent, les touchent, jouent ou parlent avec eux – et comme si les animaux agissaient « à distance » sur telle ou telle variable de la psyché humaine. Le besoin d'établir empiriquement la réalité des effets thérapeutiques des animaux sur toute une série de pathologies a éloigné les chercheurs d'une compréhension de ce qui se passe dans la rencontre, et des modes d'interaction et de communication qui s'y déploient.

Mais pour celui qui voudrait, précisément, étudier les modes d'interaction et de communication entre patients, thérapeute et animaux, tels qu'ils s'observent dans les dispositifs cliniques, une nouvelle difficulté surgit. Celle-ci est spécifiquement liée au paradigme naturaliste dans lequel se déroulent les recherches scientifiques. En effet, en ne reconnaissant pas d'intériorité « vraie » aux animaux, ce dernier nie toute possibilité de communication inter-espèce (Descola, 2005). Hormis les cas d'acquisition d'un code commun établi à travers le dressage, le seul registre de la communication inter-espèces serait alors celui de la projection, de l'illusion anthropomorphique ou de l'effet physiologique. Pas de communication véritable, pas d'accrochage possible, sinon dans l'illusion. Dans cette perspective, c'est alors en qualité de substituts humains, parce qu'ils seraient « pris pour des humains » que les animaux auraient des effets bénéfiques sur la santé des êtres humains. Mais ceci est contraire aux observations, car dès les premières thérapies assistées par des animaux (Lévinson, 1962) les cliniciens ont observé que c'est précisément en qualité d'animaux, et parce qu'ils n'étaient pas humains, que des chiens, chats, oiseaux ou chevaux pouvaient les aider dans leur démarche de soin.

Si le paradigme de l'effet s'est imposé comme modèle de la relation thérapeutique entre humains et non humains, c'est donc aussi en raison de l'absence d'un cadre conceptuel dans lequel concevoir la communication inter-espèces, en tant que processus dans lequel les deux partenaires s'engagent. C'est pourquoi, sans doute, les intervenants parlent souvent de la « magie » de l'animal, et parfois de « miracle ». Il y aurait là quelque chose qui résisterait à nos tentatives de compréhension, qui se produirait en deçà de la rationalité et qui serait, par nature, indescriptible.

Or, selon moi, il est impossible d'expliquer les « effets thérapeutiques » des animaux sans faire l'hypothèse qu'humains et autres animaux partagent, d'une façon ou d'une autre, un idiome commun leur permettant d'entrer en relation. Mais il faut pour cela s'éloigner d'une conception de la communication comme *transmission de représentations* d'un cerveau à un autre. Dans les interactions thérapeutiques, les animaux ne « disent » pas des choses aux patients. Et, s'ils leur « font » quelque chose, ce n'est pas à la manière déterministe d'une cause qui agirait sur un objet passif. Quel modèle alors adopter? Dans un travail antérieur (Servais & Servais, 2009), nous avons proposé de concevoir la communication inter-espèces comme étant structurée par la figure du malentendu; comme la rencontre, toujours mal ajustée, de deux perspectives sur le monde. Dans ce modèle, il n'est plus question de « messages » qui transitent d'un émetteur vers un récepteur, car faute d'adéquation entre les « mondes propres » des humains et des autres animaux, bon nombre de message « émis » peuvent bien ne jamais être reçus, et inversement, bon nombre de « messages reçus » ne jamais avoir été « émis ». Il est alors plus juste de concevoir la communication inter-espèces comme une situation dans laquelle chaque partie offre à l'autre, via son anatomie, son comportement, ses attitudes, ses gestes, son odeur, ses

mots, etc., des indices perceptifs qui pourront *perturber*, c'est-à-dire affecter, ou non, le partenaire, et faire sens pour lui, selon l'activité dans laquelle il est engagé¹.

Le modèle du malentendu conçoit la communication inter-espèces comme la rencontre de deux subjectivités. Sur le fond, il s'accorde assez bien avec la théorie de l'enaction telle que l'ont développée Maturana et Varela (1984) et Varela, Thompson & Rosch (1993). Cette théorie est intéressante, car elle envisage sans difficultés particulières la communication entre deux êtres qui ne partagent pas le même monde. Elle permet également de considérer les animaux autres qu'humains comme des agents cognitifs qui ne se distinguent pas, par nature, des êtres humains. Par exemple, en raison de leur conformation corporelle, les chiens « enactent » des significations canines. Ce ne sont pas des significations humaines, mais ce sont néanmoins des significations (Verheggen & al, 2017). Il y a donc là une piste intéressante pour étudier la communication inter-espèces en dehors du cadre naturaliste. Il n'est pas question d'exposer ici l'ensemble de la théorie², mais je voudrais en présenter quelques éléments qui enrichissent le modèle du malentendu et en précisent des points importants. D'abord, la théorie de l'enaction considère que l'environnement extérieur ne peut pas *déterminer* les états internes d'un système vivant. Il peut le perturber, mais les changements qui se produiront à l'intérieur du système à la suite de cette perturbation dépendent de la structure et de l'organisation du système lui-même.³ Maturana & Varela (1984) désignent par le terme « affectivité » la capacité d'un système à être perturbé par des changements se produisant dans son environnement. Il s'ensuit une conception de la communication qui n'est ni transmission d'information, ni causalité, mais *affectivité* : « Biologiquement, il n'y a pas de "transmission d'information" dans la communication » écrivent Maturana & Varela (1984, p. 189). Ils ajoutent que la métaphore de la transmission d'information fait également l'erreur de supposer que ce qui arrive à un système en interaction est déterminé par l'agent perturbateur, et non par la dynamique structurelle du système lui-même. S'inspirant de la vie quotidienne, les auteurs rappellent que :

chaque personne dit ce qu'elle dit, ou entend ce qu'elle entend, en fonction de sa propre détermination structurelle; parler ne veut pas dire qu'on sera entendu. Du point de vue d'un observateur, il y a ambiguïté dans toute interaction communicative. Le phénomène de communication ne dépend pas de ce qui est émis, mais de ce qui arrive à la personne qui reçoit. Et c'est bien autre chose qu'une « transmission » d'information (id.).

Dans cette perspective, et pour revenir au cas qui nous occupe, les « effets thérapeutiques » des animaux ne relèvent ni d'une détermination causale, ni d'une transmission d'informations ; il faut plutôt les voir comme des opportunités de perturbations offrant aux patients des possibilités particulières d'ajustement – et donc de changement. Selon Verheggen & al (2017), qui font une lecture attentive de l'enactivisme, les idées partagées ou les intentions partagées doivent s'envisager dans les termes de l'engagement de chaque participant dans un cours d'interaction

¹ Cette critique de la communication comme transmission fait écho à la critique que fait Louis Quéré (1991) du modèle « épistémique » de la communication : un modèle où la communication est envisagée comme transmission de représentations d'un cerveau à un autre, et où l'adéquation des représentations entre le point de départ et d'arrivée signe l'efficacité de la communication. Dans la communication inter-espèces, la notion d'efficacité, envisagée comme adéquation entre deux contenus de pensée, perd tout son sens.

² On peut se référer à Verheggen & al, 2017, pour une présentation détaillée de la théorie et de son utilité pour l'anthrozoologie.

³ Ainsi, quand une cellule s'éloigne d'une source de poison, ce n'est pas de la causalité, ce n'est pas de l'information, c'est de l'affectivité. Une substance chimique a atteint la membrane d'une cellule, entraînant une série d'opérations physico-chimiques, mais celles-ci sont entièrement déterminées par la matérialité et l'anatomie du système vivant, et non par les caractéristiques de l'élément perturbateur.

mutuellement ajusté. Il faut donc comprendre le « partage d'états mentaux internes » comme une métaphore qui désigne le fait qu'un phénomène mental est essentiellement une performance que réalisent ensemble deux systèmes vivants. Quant à l'idiome commun dont j'ai parlé plus haut, on voit qu'il s'agit moins d'un langage partagé qui permettrait de s'échanger des messages, que d'un « sensible qui tient ensemble » (Servais & Servais, 2009) humains et animaux dans leurs ajustements et leurs coordinations mutuels. Dans la théorie de l'enaction, humains et animaux peuvent modeler ensemble un monde commun, mais celui-ci ne sera pas fait de significations partagées se recouvrant parfaitement. Il s'agit plutôt, comme l'écrit Donna Haraway à propos de sa chienne Cayenne, d'un échange où : « [n]ous nous dressons l'une l'autre à accomplir des actes de communication que nous maîtrisons à peine » (Haraway, 2010, p. 10).

2. Reprendre corps

L'histoire moderne de la « zoothérapie » raconte qu'un jour de 1961, le psychiatre Boris Levinson reçut un appel urgent des parents désemparés d'un jeune garçon mutique et complètement renfermé sur lui-même. Il accepta de les recevoir immédiatement. Mais ce faisant Levinson avait oublié son chien, Jingle, qui partageait son temps de midi avec lui, dans son bureau. Les parents et l'enfant entrèrent, le garçon ne prononça pas un mot mais s'intéressa au chien et accepta de revenir. Semaine après semaine le garçon revenait pour jouer avec le chien. Progressivement, Levinson fut admis dans leurs jeux et la thérapie put commencer. Suite à cette expérience, Levinson publia un article intitulé « The dog as a co-therapist », un article souvent considéré comme l'un des textes fondateurs de la discipline. Le psychiatre y avançait l'idée que des animaux (un chien en l'occurrence) sont susceptibles d'aider un thérapeute à entrer en contact avec un patient très retiré. Quelques années plus tard, les époux Corson (1975) introduisirent des chiens dans un hôpital psychiatrique. Vingt-huit patients furent choisis pour participer à une étude pilote. Diagnostiqués schizophrènes, ces patients avaient été sélectionnés en raison de leur manque de collaboration et du peu d'amélioration qu'ils avaient montré suite aux traitements qui leur étaient proposés (électrochocs, thérapie médicamenteuse, psychothérapie de groupe et individuelle, thérapie occupationnelle ou récréative). Chaque patient était responsable d'un chien⁴ qu'il pouvait nourrir, promener, soigner, et avec lequel il pouvait jouer et interagir durant la journée. La nuit, les chiens réintégraient le chenil. Les objectifs des soignants étaient de favoriser la re-socialisation des patients. Les résultats indiquent que tous les patients montrèrent une certaine amélioration. Ils parlaient plus, souriaient plus, interagissaient davantage avec l'équipe infirmière et acceptaient mieux leur traitement. Pour certains d'entre eux, l'amélioration fut spectaculaire, à tel point que quatre patients quittèrent l'hôpital quelques semaines plus tard. Plus près de nous, dans son analyse du travail clinique réalisé avec son chien Moogli, la psychologue Nadine Fossier-Varney décrit avec délicatesse les changements – infimes, mais néanmoins significatifs – qu'elle observe chez une patiente gravement grabataire, Elsa, au contact de Moogli (Fossier-Varney, 2016). En présence du chien, qui se tient couché sur son lit, les mouvements stéréotypés des mains d'Elsa n'occupent plus tout l'espace; ils s'organisent autour du corps du chien (agrippement, toucher, puis, caresses). Au fil du temps, « comme en miroir, Elsa semble réinvestir sa propre enveloppe corporelle (une condition préalable du lien à l'autre) dans ce jeu exploratoire avec l'animal, un jeu que j'écoute avec attention » écrit la psychologue (*op. cit.*, p. 258). Au fil des semaines,

⁴ Il s'agissait des chiens d'un refuge situé à proximité de l'hôpital.

Elsa se montre moins angoissée, ne se griffe plus, n'arrache plus ses vêtements, ne se macule plus de selles la nuit, se redresse sur sa chaise.

Au sein des séances, des temps d'activité et d'exploration alternent avec des temps de repos, de détente allant parfois jusqu'à l'endormissement au rythme de la respiration du chien à laquelle elle est devenue attentive... Certains jours Elsa initie avec Moogli un jeu où elle le fait à plusieurs reprises disparaître et réapparaître grâce à une couverture. Elle enchaîne des moments d'apparente passivité avec des moments d'activité intense. Au bout de quelques mois, lors d'une séance de travail, Elsa, après avoir serré Moogli plus fort contre elle, l'avoir longuement caressé (car elle a « appris » à le caresser, à le masser), prononce un mot ou plutôt un nom : « Mooki » (*op. cit.*, p. 259).

Moogli devient pour Elsa un interlocuteur, dans une communication « qui se donne non seulement dans le contact corporel à fleur de peau, mais aussi par le biais de vocalises, de gestes et de rythmes » (*op. cit.* p. 260). Petit à petit, Elsa crée avec le chien, sous le regard bienveillant de la psychologue, un espace transitionnel au sein duquel elle peut tout doucement prendre le risque d'exister. Comme si un « moi » se reconstituait petit à petit, grâce à ces interactions *a minima* avec Moogli. Il lui arrive ainsi de lancer un « oui » clair et distinct suite à certaines questions ou commentaires des soignants, et même, une fois, d'établir un bref contact visuel avec sa psychologue. Celle-ci parle, à propos du travail réalisé avec Moogli et Elsa, de « réanimation psychique ».

2.1 La communication *pathique* comme lieu d'une rencontre avec les animaux

Les patients dont il a été question ici, qu'il s'agisse du jeune garçon, des patients schizophrènes ou d'Elsa, ont en commun de se situer au bord du monde humain, comme séparés de celui-ci par une difficulté – voire une impossibilité – à s'y relier. Dans le cas de la schizophrénie, la psychopathologie phénoménologique parle d'un « trouble du fond relationnel originaire et commun », qui rend impossible toute nouvelle rencontre (Stevens, 2005, p. 117), plongeant le patient dans une solitude extrême, et donnant naissance à un sentiment d'étrangeté angoissant chez celui qui cherche à entrer en contact avec lui. C'est le tissu même qui fonde le lien à autrui qui est défaillant. Quant à Elsa, l'impossibilité de nouer avec elle un lien social la fait apparaître aux yeux de ses soignants comme perdue pour le monde des humains, déshumanisée – ce qui leur fait horreur. Or les quelques exemples cliniques évoqués ici nous laissent penser qu'interagir avec un chien peut constituer le point de départ d'une reconnexion, même infime, partielle et fragile, avec le monde social humain. Partager des modes de sociabilité avec un chien contribuerait ainsi à restaurer les conditions d'une présence authentique au monde et à l'autre. Quelles sont alors les propriétés de cette communication, pour qu'elle offre à ces patients la possibilité de reprendre pied et, peut-être, d'habiter à nouveau leur corps – même timidement, pour habiter à nouveau le monde?

Pour qualifier cette sociabilité partagée avec le chien, nous pouvons partir de la notion de communication *pathique*, telle que la propose Erwing Strauss (2000). Psychiatre, Strauss voulait fonder une psychologie qui prenne pour point de départ le sujet vivant, en chair et en os (aujourd'hui, on dirait « incarné ») plutôt que le sujet connaissant de Descartes. Il a fait du sentir le mode originel du rapport au monde, un mode pré intentionnel, situé en deçà de la perception et de la connaissance des objets. Le sentir émerge parce que le sujet est un corps (*leib*) en mouvement. C'est le mode d'être du sujet *vivant* plutôt que connaissant, et c'est dans le monde du sentir que se découvre une communication possible avec les animaux. Strauss pensait que les animaux sont limités à la sphère de l'expérience sensorielle, et que l'humain ne pourra

jamais y retourner. Sur ces points on ne le suivra pas⁵, mais la notion de communication pathique nous est utile en ce qu'elle suppose l'existence d'une modalité de l'être (et de l'être avec) dans le sentir, mobilisant une sensorialité en-deçà de la conscience, qui est commune aux humains et aux animaux, et qui fonde la possibilité, pour eux, d'entrer en relation. Cela ne veut pas dire que la communication avec les animaux ne puisse atteindre des niveaux plus complexes, bien sûr. Il serait ridicule d'affirmer qu'elle se *limite* au registre du sentir. L'exemple du jeu, bien analysé par Goode (2007) et Verheggen et al (2017) atteste du contraire. Des niveaux de conscience de soi, de l'autre, de soi en relation à l'autre de l'autre en relation à soi font du jeu humain-chien un exemple d'interaction particulièrement sophistiquée. Mais ce que je voudrais suggérer ici, c'est que c'est dans le sentir et la communication pathique que l'entrée en relation avec les animaux prend sa source. Elle en est la condition même⁶.

Ceci étant posé, nous pouvons faire un pas supplémentaire et avancer que c'est dans le sentir qu'humains et animaux non seulement se rejoignent, mais parviennent également à créer des structures kinésiques et des actions conjointes. La notion d'« affect de vitalité », telle qu'elle a été mise en évidence par le psychiatre et psychanalyste Daniel Stern dans son observation des conversations mère-bébé, permet de faire ce passage du sentir aux structures kinésiques partagées. On peut en effet considérer que les affects de vitalité sont une modalité du sentir, et qu'en conséquence nous partageons avec les autres animaux⁷ cette dimension de la communication corporelle.

Grand observateur des interactions précoces entre une mère et son bébé, Stern avait observé que ces derniers semblent partager des émotions ou des états affectifs et être constamment en train de s'ajuster l'un à l'autre. Il dit avoir introduit la notion d'affect de vitalité pour expliquer cet *accordage affectif* entre mères et bébés (2003) et définit ceux-ci comme « l'expérience directe, analogique, de la dynamique temporelle du comportement de soi et d'autrui » (id. p. 86). Dans une interaction, les gestes, les expressions faciales, les mouvements, les intonations, toutes les manifestations du corps expressif possèdent des contours temporels, des dynamiques qui leur sont propres. Par exemple, un sourire peut s'amorcer timidement puis s'effacer imperceptiblement, ou exploser d'un coup et disparaître tout aussi soudainement. Pour Stern, les affects de vitalité sont les ressentis de ces contours temporels et la base de l'accordage émotionnel entre une mère et son bébé. En ajustant les dynamiques de leurs corps expressifs, ceux-ci fabriquent des structures kinésiques conjointes et ajustent leurs ressentis. Les affects de vitalité peuvent donc être partagés et se trouver à la base de la construction d'un monde commun, sous la forme d'actions coordonnées. Selon le psychiatre, c'est la transmodalité de ces rythmes qui rend possible l'accordage affectif. Le contour temporel n'est pas lié à une modalité sensorielle particulière. Le nourrisson en effet ne perçoit pas des actes, mais des *dynamiques d'activité* liées à ces actes, peu importe que celles-ci soient perçues dans le registre

⁵ On ne peut plus nier aujourd'hui que les animaux ont des niveaux de conscience et parfois de conscience de soi qui ne les limitent pas au registre pré-réflexif de la sensation (voir par exemple Delfour et Carlier, 2004); par ailleurs, comme on le verra plus loin, il semble que dans certaines conditions, les êtres humains soient capables de revenir au registre de la sensation non réflexive. Voir aussi l'analyse que propose Donna Williams de la condition autistique (Williams, 1999)

⁶ Les paradigmes sont différents, mais la communication pathique de Strauss rejoint l'*affectivité* de Maturana et Varela, dans le sens de modalité originaire de l'être, et point de départ de la possibilité de l'être-avec. Etant donné que je parlais de descriptions cliniques et de vécus en première personne, et que je souhaitais explorer ce domaine du sentir, j'ai fait le choix du registre phénoménologique, plus proche de la clinique et de l'expérience vécue que la théorie de l'enaction.

⁷ Cela est certainement le cas chez les mammifères, mais aussi certainement chez les oiseaux, dont les parades et rituels d'appariement reposent en grande partie sur une synchronisation des dynamiques de comportement de chacun des partenaires.

auditif, visuel ou kinesthésique. On est bien dans le registre du sentir pré-réflexif (Petitmengin, 2006) Les affects de vitalité ont été mis en évidence dans les conversations mère-bébé, mais ne s'y limitent pas. Selon Daniel Stern, ce mode de communication est une strate généralement invisible de l'expérience, qui reste présente toute la vie et qui forme l'étoffe même de nos rencontres. C'est dans le sentir, via les affects de vitalité, que se réalise l'accordage de l'individu avec l'espace social. C'est cela qui serait perdu dans la schizophrénie : il y aurait un échec de la communication pathique et un désaccordage entre l'individu et l'espace social (Rizzo & Tomas, 2017). Et donc un échec fondamental de l'intersubjectivité.

Nous n'avons pas assez d'observations cliniques pour savoir ce qui est arrivé aux patients schizophrènes ayant fait l'objet de l'étude de Corson & Corson mentionnée plus haut. Mais il n'est pas interdit de penser qu'interagir avec un chien, créer avec lui des structures d'action partagées, ressentir sa présence à travers des rythmes, des mouvements, une temporalité et des intensités affectives qui s'ajustent, permettrait de ré-expérimenter ce mode de communication pathique avec le monde, de faire à nouveau l'expérience d'être en relation. Dans les termes du psychiatre japonais Kimura Bin, nous dirions que le chien, parce qu'il privilégie les dimensions pathiques de la communication, propose un accueil où une présence commune peut survenir. Celle-ci fait revivre, chez le patient, les dimensions vives de « l'être-avec » (aïda), ce qui ouvre la possibilité de retrouver l'éveil à soi au sein de la rencontre (Stevens, 2005, p. 117).

C'est sans doute ce qui se passe pour Elsa : à travers son ajustement à la respiration du chien, les jeux simples qu'elle établit avec lui, l'alternance entre activité et passivité qu'ils partagent, le toucher, les caresses... elle crée avec le chien une trame relationnelle qui restaure son « être-en-relation » et vient soutenir sa possibilité d'être. C'est précisément la capacité de ce chien (mais aussi de chevaux, et d'autres animaux) à s'ajuster aux contours temporels des actions des êtres humains qui fait de lui un « co-thérapeute » et lui permet d'entrer en relation à partir d'un lieu qui est inaccessible, voire interdit, au thérapeute. Cet ajustement réciproque entre Elsa et Moogli est le lieu d'une intégration progressive, où « l'intégration émerge d'abord sporadiquement, sous la forme de "petits événements", de petites "rencontres" ayant lieu à l'occasion de sensations, petits gestes et routines élémentaires suivis d'un retour à la non intégration » (Belin, 2002, p. 70). Ce n'est que progressivement que la dyade s'ajuste, qu'elle se stabilise et qu'elle finit par ressembler à un couple d'acteurs coordonnés. C'est progressivement, aussi, qu'Elsa parvient à intégrer sa propre expérience sensorielle et qu'un « moi » timide semble se reconstituer à la faveur de ces petits gestes, routines et audaces fugitives. C'est à cette (re)naissance que l'on va à présent s'intéresser.

2.2 S'offrir mutuellement à l'attention de l'autre comme corps expressif

Dans un espace vert, un chien est couché et brossé avec application par un patient. Sous la douceur du soin qui se fait caresse, le chien tourne la tête vers le patient. Celui-ci se met à son tour à regarder le chien plus directement et à lui parler doucement. Celui qui prodiguait le brossage devient ainsi à son tour celui qui reçoit attention, disponibilité et reconnaissance. C'est un moment d'échanges où chacun, somme toute, advient un peu grâce à l'autre (de Villers, 2019, p. 16).

J'ai déjà suggéré que, tout en étant un support à l'intégration de l'expérience, l'accordage sensible avec l'autre est aussi la base de l'intersubjectivité. Le fait de bouger avec l'autre, de ressentir la vitesse, l'accélération, de s'adapter à son timing, de bouger en synchronie ou de partager un rythme ou des structures kinésiques avec lui est une forme primaire d'intersubjectivité. Selon Maya Gratier (2007), en créant des rythmes partagés, mère et bébé

« fabriquent le temps », et c'est *ce qui les tient ensemble*. La matrice relationnelle qu'ils créent ensemble est un support crucial pour la croissance du bébé. Sans cette intersubjectivité qui le soutient le soi commence à se fragmenter. Être, c'est d'abord être-avec. À l'instar de la communication mère-bébé, la communication avec les animaux, quand elle peut donner lieu à la création de structures kinésiques conjointes, ouvre sur une intersubjectivité qui prend sa source dans les corps. Les accordages affectifs soutiennent l'existence et permettent aux patients « d'oser exister ». La communication avec Moogli est rudimentaire, mais les liens tissés n'en sont pas moins solides. Être en présence du chien et partager avec lui ces modes de communication corporels semble permettre à Elsa de reprendre corps et d'exister psychiquement. Comme l'écrit Nadine Fossier-Varney : « la rencontre avec le chien, dans ce qu'elle a de sensoriel, ne vient-elle pas "faire événement" dans le corps? Et cet événement n'est-il pas susceptible de permettre au patient, à partir d'un agrippement ou un éprouvé corporel, de se rassembler et d'être ainsi "contenu psychiquement"? » (2016, p. 272). L'éprouvé corporel est un point d'ancrage autour duquel l'expérience d'Elsa peut s'agréger. Mais il y a plus, car l'éprouvé corporel qui se produit dans la rencontre avec un animal a ceci de particulier qu'il *s'offre à l'attention* de l'animal. C'est pourquoi, dans les rencontres cliniques envisagées ici, les animaux permettent doublement de reprendre corps : parce qu'ils suscitent des ressentis corporels à partir desquels une communication s'établit, mais aussi *parce qu'ils perçoivent les patients comme des corps vivants et expressifs*. L'éprouvé corporel est alors vécu en tant qu'il est perçu par le chien, et cet écho de soi que renvoie le chien, même s'il apporte un certain écart ou décalage⁸, offre une structure (spatiale, temporelle et kinésique) sur laquelle le soi peut s'organiser.

Les phénoménologues ont l'habitude de distinguer le *körper* (le corps matériel, en tant qu'objet), du *leib* (le corps vivant subjectif). Le *körper* est le corps de la médecine, un objet perçu par autrui tandis que le *leib* est le corps percevant, celui qui est la matrice du sens. On peut argumenter ici que, aux yeux du chien, Elsa (ou tout autre patient) n'est pas un *körper* mais un corps vivant. Si on veut bien admettre l'hypothèse de la « smart social cognition » de Gallagher (2008), qui postule que nous avons une perception directe d'autrui et de ses intentions, sentiments, etc., on ne doit pas supposer que la cognition sociale d'un animal, a fortiori un mammifère, est radicalement différente de celle des êtres humains⁹. Les uns et les autres perçoivent des indices perceptifs qui leur donnent une appréhension directe d'autrui. Ces indices sont portés par le corps expressif. Certains sont sans doute plus saillants que d'autres, mais il ne fait guère de doute que ce sont nos corps expressifs tout entiers qui retiennent l'attention des animaux vivant à nos côtés. Le sentir dont nous avons parlé plus haut ne se limite pas à une réactivité à quelques stimuli-signaux, et c'est pour cette raison que l'éthologie, avec ses stimuli-signaux et ses déclencheurs, ne peut pas tout nous dire de la communication corporelle. Pensons par exemple au cas célèbre de Hans le malin, le cheval calculateur éduqué par von Osten (Candland, 1995). Hans n'avait pas appris à compter. Il n'avait même pas vraiment été conditionné, contrairement à ce qu'on prétendit les psychologues de l'apprentissage (voir à ce sujet Despret, 2015). Il avait appris à devenir sensible à des indices perceptifs très subtils perçus sur les corps expressifs des curieux venus lui poser des calculs compliqués. « Instruit » par un vieil instituteur à la retraite, qui maniait la carotte autant que le bâton, Hans avait développé au plus haut point sa capacité à sentir les intentions, l'attention et

⁸ En raison du malentendu dont il a été question plus haut, il y a toujours un écart entre ce qui est « exprimé » et ce qui est « perçu ». Mais cela n'empêche pas l'ajustement des corps, via les affects de vitalité.

⁹ Il n'y a en effet de différence radicale que si on suppose que la perception, en elle-même, est « stupide » et qu'elle doit s'aider d'une théorie ou de raisonnements complexes que les animaux ne posséderaient pas. Mais si on admet que la perception sociale est d'emblée complexe, comme le propose Gallagher (2008), il n'y a pas de raison de postuler une différence de nature entre la cognition sociale animale et humaine.

la tension de ceux qui le mettaient à l'épreuve. Le fait que l'on n'ait jamais vraiment identifié LE signal qui déclenchait chez Hans l'arrêt des coups qu'il frappait avec son sabot, pour donner sa réponse, laisse penser qu'un tel signal n'existait pas. J'ajouterais, mais je n'en ai pas de preuve, que c'est probablement *par tout son corps* que Hans se mettait à l'écoute de ses questionneurs. La communication pathique dont il a été question plus haut, qui s'établit dans le registre du sentir, ne se limite pas aux informations disponibles via les organes des sens. C'est le corps tout entier qui se met à l'écoute de son environnement et s'ajuste. Comme le dit le dresseur cité en exergue : « tu dois *vouloir* que l'éléphant fasse ce que tu veux ». Ce vouloir n'est pas codé, en tant que tel, dans l'une ou l'autre instruction. Il se manifeste dans les contours temporels du comportement, la tension musculaire, la voix, l'expression faciale, etc. Ce sont là des affects de vitalité éprouvés par l'éléphant, auxquels il doit venir s'ajuster. Pourquoi les animaux qui vivent à nos côtés seraient-ils déconnectés de la vie? Ils nous perçoivent vraisemblablement d'abord comme vivants, et c'est peut-être ce qui nous déconcerte quand nous ne nous sentons pas vivants. C'est à nos corps tout entiers qu'ils sont sensibles, avec leurs corps tout entiers.

Pour en revenir à l'éprouvé corporel dont nous sommes partis, il faut donc ajouter que Moogli aide Elsa à habiter son corps percevant parce qu'il y est sensible et y répond. Elsa trouve dans sa rencontre avec Moogli un écho de son éprouvé corporel, et cet écho l'aide à *rassembler* son corps-sujet de la perception, et le corps perçu par autrui – ici Moogli. De ce point de vue, le regard de l'animal ne rend pas étranger à soi-même, au contraire il semble même désaliéner. Le regard et la présence du chien ont permis à Elsa de reprendre corps dans son *leib*, là où elle n'était plus, aux yeux des soignants, qu'un corps (*körper*) qu'on manipule¹⁰. Si les animaux étaient vraiment des sortes de machines réagissant de manière réflexe à des stimuli, ils pourraient certes apaiser ou calmer des sensations, comme le fait une peluche ou un robot, mais ils n'offriraient certainement pas aux patients un écho d'eux-mêmes à partir duquel organiser leur expérience, comme le fait Moogli.

On entend souvent dire que la présence d'un animal dans un lieu de soin a pour effet de « l'humaniser ». C'est tellement banal que c'en est presque devenu un lieu commun. C'est pourtant loin d'être trivial, et cette affirmation n'a rien à voir avec la « bonté » ou « l'amour » que nous portent les animaux vivant à nos côtés. Comme j'ai essayé de le montrer, il faut plutôt voir la présence animale comme une perturbation qui offre aux patients la possibilité de s'ajuster à leur environnement d'une manière qui favorise un travail d'intégration de leur expérience à partir du corps; qui leur permet, littéralement, de reprendre corps, à partir de la perception et de la participation à des processus vitaux, à l'intérieur et à l'extérieur de soi. En répondant à nos corps expressifs, les animaux nous aident à réassembler le corps-sujet de la perception et le corps perçu par autrui – et donc à exister un peu. En dépit de pratiques qui, on le répète, sont nombreuses et variées, la psychologie clinique s'est assez peu intéressée au travail avec des animaux, parce qu'elle a toujours mis l'accent sur le langage et sur la reprise langagière de l'expérience. Or on comprend avec les exemples proposés que le langage, s'il ne doit pas être absent du processus, doit prudemment se tenir à la marge, afin de ne pas clôturer trop vite ce qui se joue dans l'indétermination du sentir¹¹.

3. Découvrir le soi dans la rencontre avec un animal

¹⁰ Je dois la première intuition de cette idée à des discussions que nous avons eues avec Jérôme Englebert à l'Université de Liège, lors de l'encadrement conjoint du mémoire de Master en Psychologie de Ségolène Demoulin.

¹¹ Les dispositifs cliniques se doivent également d'être ouverts à la surprise et à l'indétermination, tout en offrant un cadre sécurisant. Voir à ce sujet Servais, 2016 et de Villers & Servais, 2016.

Jusqu'ici, j'ai présenté des modes de communication et d'interaction survenant dans un dispositif clinique aménagé, chez des patients qu'on a décrits comme en décrochage avec l'espace social humain. J'aimerais à présent m'intéresser à des rencontres survenant en dehors d'un contexte de soin, chez des personnes bien intégrées dans la société. L'enjeu ne sera plus de montrer que c'est bien « le sentir » qui tient ensemble humains et autres animaux, mais plutôt d'explorer le vécu de la rencontre pour envisager, ici encore, comment des êtres humains parlent aux animaux, et surtout peut-être, quelles sont les circonstances dans lesquelles les animaux leur parlent, ou leur répondent. Pour ce faire, je m'appuierai sur des entretiens approfondis réalisés en vue de préparer une recherche, aujourd'hui en cours, sur les rencontres animales, et qui ont été menés en suivant la méthode des entretiens d'explicitation (Vermersch, 1994)¹². Six personnes ont été interrogées, sur base d'un recrutement volontaire qui s'est effectué à partir d'un courrier envoyé aux étudiants de la Formation continue en Médiation Animale et Relations à la Nature organisée à l'Université de Liège. Dans ce courrier, il était explicitement mentionné que j'allais les interroger sur une rencontre animale qui avait compté pour eux. Trois des six personnes interviewées m'ont parlé du chien qui était entré dans leur vie et y avait tenu une place importante; les trois autres, de rencontres avec des chevaux. Seules, les rencontres avec les chevaux avaient pour caractéristique d'avoir pris place dans des *moments* déterminés, et d'avoir débouché sur quelque chose qui pouvait s'apparenter à la découverte (ou la croissance) du soi. Elles ont permis une exploration détaillée de l'expérience et c'est pourquoi c'est sur celles-ci que je vais m'attarder à présent. Ces rencontres se sont produites dans des situations faiblement calibrées, ou dans les interstices de situations plus calibrées. C'est-à-dire que dans ces trois situations, les « schèmes de la pratique » (Descola, 2005, p. 162), qui habituellement servent à assurer l'intégration du moi et d'autrui dans un environnement donné, ne sont pas opérants. Précisément, il s'agit de situations où le travail d'intégration de l'expérience n'est pas assuré par des façons de faire prédéfinies et prescrites, et où la personne doit faire elle-même ce travail.

3.1 La rencontre comme « moment présent »

« Je vois son regard, j'ai l'impression d'avoir mes yeux qui se plongent dans les siens et les siens qui se plongent dans les miens, ses deux oreilles droites dirigées vers moi qui ai cette musique dans les mains [le téléphone], et le fait qu'elle s'approche de moi. Ce n'est pas du téléphone qu'elle s'approche, mais de moi. [...] Je me souviens que j'étais ravie. J'avais un grand sourire, je ne l'ai jamais oublié. Je devais avoir 13 ans et je ne peux pas l'oublier. Pourtant ça a duré trois minutes... Je l'ai vécu comme quelque chose d'intense » (Céline, avril 2017). Irène rencontre un cheval pour la première fois et est touchée par sa douceur et sa beauté. Pour parler de ce moment, elle dit : « c'est un peu comme si je perdais mes moyens, comme s'il n'y avait plus que ça qui comptait, sa beauté... qui pourrait m'éblouir ou me transformer en statue de sel, tellement c'est.... Peut-être tellement c'est waouw ! Comme on a parfois des micro-secondes où le temps s'arrête, c'est un peu de cet ordre-là » (Irène, avril 2017).

¹² Ces derniers visent à décrire au plus près l'expérience vécue en amenant les personnes interrogées à revivre la situation qu'on explore avec elles. Par un questionnement approprié, ils permettent de laisser venir à la conscience des dimensions pré-réflexives de l'expérience. Ils portent sur des moments précis, ceux-ci étant explorés en détail, moment après moment. Contrairement aux entretiens d'explicitation cependant, je n'avais pas pour but de mettre à jour le fonctionnement de l'esprit (cf. Petitmengin, 2001), mais bien d'explorer l'expérience de la rencontre dans ses différentes dimensions.

Ce que décrivent Céline et Irène est un « moment présent »¹³ au sens de Daniel Stern, c'est-à-dire un moment relativement bref au cours duquel une histoire émotionnelle est vécue, qui va modifier le cours des choses, « une île de conscience » au cours de laquelle « une expérience vraie émerge d'une façon inattendue » (2003, p. 39). « J'ai l'impression que quelque chose se passe, que j'ai eu raison de venir ce jour-là, ... plein de choses positives me viennent à l'esprit » (Céline). C'est une expérience vécue comme un « maintenant », au cours de laquelle ce qui est vécu concerne le rapport entre les deux êtres. « Je suis restée là près d'elle et je n'ai pas pensé à autre chose qu'être là près d'elle. Avec un sentiment de joie, comme si le soleil près de la fenêtre était sur moi aussi » (Céline). Irène témoigne d'abord d'une attraction qui se fait, et qui la force à s'approcher du cheval, qui l'accepte. Puis elle revient sur la douceur : « ce que je ressens à ce moment-là c'est une absence de tension, donc, euh, sans doute, comme si elle [la jument] me mettait, à distance, dans de la ouate, elle, la jument, comme pour me protéger, comme dire "tu ne dois pas avoir peur de moi", c'est ça que je ressens. De la bienveillance vis-à-vis de moi, et au niveau corporel, une absence de tension musculaire ». L'histoire qui se raconte au cours de ces moments présents, ce qui est « dit », est le vécu intense d'une relation, de « l'être en relation ». Cette relation est vécue sur le mode du partage intersubjectif « on était dans le même état d'esprit l'une et l'autre » (Céline); « ... Quelque chose me vient, c'est que le cheval voudrait venir vers moi lui aussi. Il est tenu, il ne peut pas bouger, mais je pense qu'il serait bien venu vers moi aussi » (Irène). « Je vois qu'il est tout à fait d'accord pour que je le touche, donc je continue à le toucher » (Irène). Dans ces moments présents, le cheval est, précisément, rendu présent. « C'était un vieux poney, elle était toujours de mauvaise humeur, genre vieille personne qui râle tout le temps, et là elle me donnait l'impression d'avoir une nouvelle jeunesse, un poulain attentif à tout, rien qu'avec cette musique » (Céline).

Quelque chose se passe, dans ces rencontres, qui laisse émerger ce que Merleau-Ponty, cité par Stern (2003, cité p. 43), qualifie de « présent neuf ». Selon le psychiatre, le moment présent est celui du « Kairos », et non de « Chronos ». C'est le moment où quelque chose s'instaure, où le déroulement du temps subjectif n'est pas linéaire, où un choix doit être fait, qui entraîne avec lui la suite des événements et modifie le cours des choses. Il ajoute que les changements, en psychothérapie, se produisent grâce à « ces bonds non linéaires dans les manières d'être ensemble » (p.40), des reconfigurations des relations qui prennent leur source dans ces moments particuliers. Quand la manière de se relier à l'autre se modifie, le soi se modifie en conséquence. Notre hypothèse est que les rencontres animales rendent plus probables ce genre de réorganisation du soi.

Un autre témoignage recueilli va dans ce sens. Au cours d'un exercice de groupe dans un manège, Pascale, qui ne connaît pas les chevaux et en a peur, est approchée, de dos, par un cheval qu'elle ne voit pas. Celui-ci vient poser son museau sur son épaule, puis il pose ses naseaux contre son dos et entreprend de lui « masser » l'omoplate en en faisant consciencieusement le tour. Pascale est d'abord pétrifiée de peur, puis, au fur et à mesure que le « massage » progresse, elle se détend. « J'étais tout à fait dans le... dans le ressenti et dans les sensations internes que ce contact, parce qu'on était vraiment en contact, me procurait... Et j'ai ressenti vraiment eu... un bien être, mais vraiment tout s'est... pouh.... Relâché, et euh, vraiment terrible... une sensation de sérénité, de bonheur et de sérénité, et donc voilà ». Au cours de ce moment, « pour la première fois de [s]a vie », dit-elle, Pascale a accepté ce que le cheval voulait bien lui donner. « ... comme ce cheval était d'accord de me donner, je crois que pour la première fois de ma vie j'ai pris. J'ai pris, j'ai pris, j'ai pris comme une assoiffée de prendre, et à ce moment-là c'était ce contact [...] c'était tellement bon de prendre et de recevoir

¹³ Je remercie Jean Vion-Dury d'avoir attiré mon attention sur cette notion.

comme ça et euh, là c'est vrai que c'était notre bulle, et tout pouvait arriver à l'extérieur, ce n'est pas grave, j'étais dans ma bulle » (Pascale, mai 2017). Ce cheval, Pascale l'appelle son « maître guérisseur ». Le moment qu'elle a passé avec lui, avec ce qu'elle y a découvert, a joué un rôle très important dans sa vie.

3.2 L'éprouvé sensible de l'être-en-relation

Par rapport aux rencontres humaines que Stern évoque dans son ouvrage, les rencontres animales ont ceci de particulier qu'elles s'enracinent profondément dans un vécu corporel, ce qui introduit une dimension supplémentaire à l'expérience, une dimension qui va au-delà des émotions ressenties. Certes les interviewées ont éprouvé des émotions durant ces rencontres : elles parlent de joie, d'amour, de confiance, de paix, de douceur. Mais elles insistent sur le fait qu'il y a aussi autre chose, une autre dimension – comme si, et ce sont là mes propres mots, la matrice relationnelle elle-même devenait sensible. Peut-être est-ce dû au fait que l'animal est corporellement ressenti, mais la relation elle-même devient quasi palpable et perceptible. Irène évoque de la ouate, ou des fils de laine, quelque chose de flexible, doux, mais solide, qui la relie au cheval. Céline parle de « quelque chose quand je suis près d'elle [...] comme si par la proximité que j'ai avec elle, il y avait quelque chose de totalement invisible qui venait chez moi aussi » « comme un petit coussin de douceur qui est entre nous, comme une bulle remplie de douceur et de lumière. [...] Le silence qui auparavant me pesait, maintenant le silence faisait partie de cette douceur ». Elle évoque également une force. « On ne se touche pas, mais c'est comme si, avec cette force-là, on était l'une contre l'autre ». Toutes trois parlent d'une bulle, dans laquelle elles se sentent protégées, en sécurité. « Tout d'un coup j'ai senti qu'on était dans une bulle quoi et que je pouvais aller à la rencontre autrement que physiquement [du cheval] » (Pascale). Pascale peine à décrire cette expérience de rencontre « autre que physique », dans laquelle elle ressent un sentiment de « toute protection ». « C'est comme si une partie de moi-même se dissociait et qu'il y avait, qu'il y avait un espace, on était en contact physique mais il y avait un espace où chaque partie de lui et de moi pouvait se rejoindre et était en parfaite connexion à ce moment-là et je vais dire en parfaite synergie ». Quand je l'interroge sur la forme de cette sensation, elle répond : « c'est comme si à un certain moment tu as des tentacules qui sortent, des radi... radicules je ne sais pas, qui sortent et qui se rejoignent dans tout et tu as ce moment de plénitude ».

Avec ces témoignages, on n'est plus dans le ressenti émotionnel, mais plutôt dans l'éprouvé sensible de l'être en relation. La rencontre prend place dans un espace qui ne se limite pas à l'espace concret du positionnement des corps, ni à la sphère émotionnelle, mais dans un espace relationnel vécu qui se matérialise à travers une sensorialité transmodale. À l'intérieur de cet espace la personne se sent protégée et en confiance, ce qui autorise une suspension temporaire de la frontière entre l'intérieur et l'extérieur.

3.3 La rencontre comme libération de ressources associatives

« Être si proche d'elle qui était si paisible, cela me donnait une grande puissance, une force qui se situait entre son nez et mon ventre, comme quelque chose qui, comme un aimant qui attirait toute mon énergie, je la sens dans mes tripes. On ne se touche pas mais c'est comme si, avec cette force-là, on était l'une contre l'autre » (Céline). Pour la psychologue Brigitte Leroy-Viémont (2008) c'est une des caractéristiques de la rencontre clinique d'avoir un caractère de « libération d'énergie », où le partenaire est vécu comme le foyer d'où émane une force. Pourtant, on retrouve aussi ces éléments dans nos rencontres avec les chevaux. La libération de force ou d'énergie en est une constante.

« J'ai l'impression aussi, de toute cette description que je viens de faire, cela a l'air très lent et silencieux, alors que l'énergie que je ressens est très haute en fait. [...] Je me sens « high », en pleine forme et capable de déplacer des montagnes, [...] je me sens une pêche d'enfer... oui... [...] dans tout mon corps et dans tout mon esprit même, les choses sont claires, il n'y a pas de zone d'ombre » (Irène).

Pour l'hypnothérapeute François Roustang, cette force, ou cette énergie, n'a rien de mystérieux. Dans la très belle introduction qu'il écrit pour une réédition du « Magnétisme animal », de Hegel (2005), Roustang s'attarde sur la notion « d'âme sentante » de Hegel, qu'il associe à une modalité du sentir, et plus précisément à la sensorialité qui n'est pas soumise à la conscience ou à l'entendement « et dont on sait qu'elle ignore, chez le nourrisson, la distinction des modalités sensorielles » (p.30). On retrouve ici le sentir de E. Strauss. Cette sensorialité, dit Roustang, peut apparaître chez l'adulte par l'abandon progressif de la sensorialité soumise à la conscience, comme c'est le cas dans l'hypnose. Dans l'hypnose, écrit Roustang,

[i]l y a force et énergie parce que le non contrôle de la conscience et de l'entendement *laisse venir au jour, laisse entrer dans le jeu, des potentialités qui étaient jusque-là tenues à l'écart*. Elles étaient en attente, mais aussi en réserve. Elles sont réintégrées grâce à la liberté de mouvement qui leur est octroyée, et elles élargissent et intensifient les capacités de l'individu » (p.23, nous soulignons).

Si on suit Roustang, on doit faire l'hypothèse que dans certaines conditions du moins, les rencontres animales sont elles aussi propices à l'émergence spontanée de cette « âme sentante », ainsi qu'à la libération de ressources associatives permettant que des « potentialités » s'agrègent d'une nouvelle manière. On y retrouve en tous cas la force et l'énergie dégagées, ainsi qu'une forme d'indétermination du sentir, qui n'est lié à aucune modalité sensorielle.

Dans l'hypnose, comme dans les rencontres animales, la libération des ressources associatives est favorisée par le blocage de la pensée, lequel est toutefois induit par des moyens différents. Dans l'hypnose, les inductions de transe reposent volontiers sur le paradoxe, qui neutralisent le recours à la raison. Dans le cas des rencontres animales dont il a été question ici, quelque chose s'est passé qui est venu bloquer la pensée et interrompre le cours normal des choses, provoquant une brèche dans le temps et l'espace subjectifs. « Parce qu'il s'est mis derrière moi et qu'en fait je n'avais pas du tout la vue, j'étais obligée de... Je ne savais plus penser [...] je suis sortie de mes pensées et je n'ai été que dans le vécu de ce moment présent... [...] Je ne pensais plus. C'était très particulier. Moi j'ai mon cerveau qui fonctionne tout le temps mais là c'était vraiment tellement de plénitude que je ne pensais plus » (Pascale). « Dans la situation, il n'y a qu'elle qui compte, comme si je n'avais pas eu de pensée » (Céline). « [C]'est un peu comme si je perdais mes moyens, comme s'il n'y avait plus que ça qui comptait, sa beauté » (Irène).

Au cours de ces moments d'interruption, un espace potentiel se crée dans lequel l'attention n'est plus guidée par l'intention consciente, mais par les saillances perceptives présentées, offertes, par les animaux – un espace dans lequel les personnes sont en position de se laisser affecter par les chevaux.

La rencontre sensorielle avec un corps différent du sien, l'ajustement à une temporalité différente, l'émergence d'indices perceptifs inhabituels qui captent l'attention, la surprise et le trouble de l'indétermination de la situation contribuent sans doute à désorganiser la perception et à empêcher l'usage de « schèmes de la pratique » qui, dans des situations culturellement bien

calibrées, dispensent les individus de faire eux-mêmes le travail d'intégration de leur expérience. Dans nos rencontres, quelque chose de l'animal vient perturber l'individu là où il ne s'y attend pas. C'est alors à lui, en mobilisant ses propres ressources, de faire le travail d'intégration de son expérience. Il est aidé en cela par le blocage de la pensée et l'émergence d'une sensorialité non soumise à l'entendement qui laissent venir au jour, comme dans l'hypnose, des potentialités qui étaient jusque-là tenues à l'écart. Rencontrer le regard (ou le museau) d'un animal dans ces conditions ne produit pas une sidération, mais une libération des ressources associatives. Une nouvelle version du soi est alors disponible.

Dans la sensation non soumise à l'entendement, dit encore Roustang, il n'y a pas de différence entre l'intérieur et l'extérieur et « mon expérience est immédiatement l'expérience *de moi dans et par les liens qui me constituent* » (p. 33 souligné par moi). Dans le cas des rencontres animales, le point important est que ces liens sont déterminés en partie par le cheval lui-même. C'est en partie lui, son regard, sa douceur, sa posture, sa sensibilité, les initiatives qu'il prend, etc., qui déterminent les liens qui « me » constituent à cet instant. Les éléments de l'environnement auxquels je me relie ne sont pas entièrement déterminés par ma propre structure : ils sont en décalage, inhabituels, et mêmes autres qu'humains. Ces liens me tirent vers un autre de moi-même, qui est pourtant éprouvé comme un retour à soi. Comme dans l'hypnose, « l'organisme divisé en lui-même accède à l'unité avec soi » (p.26). C'est bien cela qu'ont vécu Irène et Pascale : « C'était un des plus beaux moments de ma vie, je crois, cette rencontre avec ce cheval. J'ai l'impression de rentrer à la maison. C'est ça qui me passe par la tête, au contact de ce cheval, l'impression de rentrer chez moi, dans un lieu que j'ai toujours connu » (Irène). « L'instant d'avant, quand il a fait ce massage, je vis, et l'instant d'après, je suis [...] la dimension de "je suis", c'est immatériel, intemporel, il n'y a pas de limites [...] j'y suis encore en partie et c'est ce qui me porte maintenant, ça m'aide beaucoup » (Pascale).

3.4 La rencontre comme espace d'indétermination

Il y a dans les rencontres animales dont il a été question ici une perplexité, une incertitude ou une indétermination qui sont indispensables pour que « quelque chose » se passe. Quelque chose d'inhabituel survient, ce qui ouvre à un dialogue, à la possibilité pour l'animal de se manifester comme présent et de « parler » à l'être humain – du moins, de l'affecter, de le perturber. Les animaux arrivent à se rendre présents en suscitant un ébranlement affectif qui n'avait rien de planifié, et qui au contraire prend les personnes par surprise. On pourrait avancer, avec Buytendijk, que les animaux sont perçus comme présents parce que les personnes elles-mêmes sont présentes à leur corps. Selon cet auteur en effet, si je ne suis pas présent à mon corps, « toute rencontre fait défaut et il ne reste tout au plus que la perception d'une chose que je nomme homme » ou animal (1952, p. 42).

Mais s'il y a présence à son corps et communication « corporelle », on est pourtant loin d'une communication de type éthologique, c'est-à-dire déterministe. Les animaux, de par ce qu'ils offrent comme prises possibles pour les êtres humains, sont une invitation. C'est ici que la situation prend toute son importance. Dans les cas rapportés ici, qui surviennent comme on l'a dit dans les interstices de situations plus calibrées, les indices perceptifs présentés par les animaux, du fait de l'altérité de leur corps et de leur corps expressif, ne se prêtent pas à une saisie simple et directe. Dans ces conditions, une rencontre ne peut avoir lieu que s'il s'opère un travail créatif d'assemblage des indices perceptifs. C'est un travail pré-réflexif qui nécessite du non savoir, du « jeu », de l'incertitude, et de la confiance. Il est nécessaire que le partenaire accepte de se laisser affecter et transformer. Toute rencontre authentique, écrit Buytendijk, est toujours le lieu d'une double intentionnalité : « se diriger vers autrui pour le saisir, et dans le

même temps faire don de soi-même de manière à ce que quelque chose puisse nous arriver » (1952, p. 25). Pour que les animaux nous « parlent », il faut laisser place à de l'indéterminé, pour que deux libertés se rencontrent et éviter de projeter sur eux nos propres structures. Il faut aussi, on l'a dit, être présent dans son corps – sinon, ils ne sont que des choses. Ce n'est donc pas un hasard si l'objectivation des animaux, le dualisme du corps et de l'esprit et l'absence à son propre corps surviennent ensemble.

De ce point de vue, les rencontres vécues par Pascale, Irène et Céline sont authentiques. Dans la vie quotidienne cependant, la plupart des contacts avec les animaux ne sont pas, précisément, des rencontres. La plupart du temps, nous disposons de « schèmes spécialisés » pour faire face aux situations courantes. Ces « manières pratiques d'assurer l'intégration du moi et d'autrui dans un environnement donné » (Descola, 2005, p. 162), culturellement calibrées, proposent des scénarios et des grilles d'interprétation qui dispensent la personne de réaliser elle-même le travail d'intégration de son expérience – et tendent du même coup à rendre les animaux mutiques, au sens où ils sont privés de la possibilité de nous dire quelque chose que nous ne saurions pas déjà. Dans les rencontres envisagées ici, il est nécessaire de résider quelque peu dans l'indétermination du sentir pour que « quelque chose » se passe et que la sensibilité aux saillances perceptuelles portées par les animaux soit guidée par un processus vivant et relativement imprévisible plutôt que par des conventions ou des habitudes maintes fois répétées.

Conclusions

Nous sommes partis d'une définition de la communication comme « affectation mutuelle » pour nous intéresser ensuite à la communication pathique, au sensible et aux affects de vitalité, c'est-à-dire à ce qui *tient ensemble* humains et autres animaux (ici, des chiens). Dans les cas cliniques mentionnés, être avec un chien, dans le registre du sentir, a aidé les patients à se reconnecter, ne fût-ce que « un peu », au monde social humain, et à reprendre corps. C'est aussi par le truchement du corps et du sensible que se produit la découverte du « soi » dans les rencontres avec des chevaux. Le corps du cheval est perçu autrement que par les sens habituels et le moment apparaît alors comme un présent neuf, celui d'un travail créatif qui donne la sensation d'être en vie. Doit-on conclure que ce sont là les seules conditions dans lesquelles les animaux peuvent nous parler ? Non, assurément. Et ce d'autant que, dans les témoignages rapportés, il est davantage question de découvrir le soi que de découvrir l'animal. Mais j'espère avoir montré que certaines conditions (notamment l'indétermination, la présence à son corps et une attention aux saillances perceptuelles portées par les animaux) autorisent l'ouverture d'une communication dans laquelle quelque chose de nouveau peut être découvert.

Dans notre société, beaucoup de gens ont appris comment faire avec un chien, un cheval, une vache, et nos quotidiens sont habituellement tellement entremêlés que nous nous confirmons l'un l'autre ce que nous sommes. Dans ces interactions sans beaucoup de surprise, les animaux ne nous disent pas grand-chose. Ils sont mêmes rendus quasi mutiques par l'hyper conventionnalisation de nos relations avec eux, de leur apparence, et par leur assignation à une espèce dont ils ne sont qu'un représentant. La plupart d'entre eux sont rencontrés dans des circonstances dans lesquelles nos attentes à leur égard sont très précises et ils ont peu de latitude pour nous étonner. Ces animaux-là sont privés d'histoire personnelle et de tout ce qui pourrait donner de l'épaisseur à leur présence par les conditions dans lesquelles ils sont rencontrés. Ils peinent même à se rendre présents à nos yeux. Si nous leur parlons, leurs réponses n'ont guère de chances de nous surprendre. Il existe donc des dispositifs culturels qui rendent les animaux plus ou moins muets et qui font que les mondes vécus dans lesquels nous évoluons sont plus ou moins étanches les uns aux autres. Pour citer une dernière fois Buytendijk : « ce n'est que dans

les cas qui ne peuvent pas faire l'objet d'un projet catégoriel [c'est-à-dire un travail de catégorisation] que les partenaires de la rencontre doivent soit rester étrangers l'un à l'autre, soit se trouver et se découvrir mutuellement, en tant qu'ils sont présents par leurs corps » (1952, p. 52).

Résumé et bibliographie

La question posée dans cet article est celle de la découverte de soi via la rencontre avec un animal. Les réflexions qui y sont développées constituent l'armature théorique d'un projet de recherche en cours sur les rencontres animales. Ce texte ne présente pas de résultats définitifs, mais il rassemble des éléments issus d'interviews préliminaires ainsi que des travaux théoriques relevant de la phénoménologie, de la psychologie clinique et de l'énactivisme, afin d'essayer d'apporter des éléments de réponse à ce que G. Bateson (1996) formulait ainsi : « Comment l'observation de ce qui se trouve "là dehors" – les animaux, les plantes, les étoiles et le temps – peut-elle nous aider à corriger, du moins en partie, ce qui ne va pas "ici dedans" ? » (p. 364). Nous partons donc de l'énigme des « effets thérapeutiques » des animaux sur les êtres humains pour formuler une série d'hypothèses qui mettront en avant les spécificités de la communication humains-animaux dans le contexte thérapeutique.

Bateson Gregory (1977). Style grâce et information dans l'art primitif. Dans G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*. Paris, Seuil, 140-164

Bateson Gregory (1996). Intelligence, expérience, évolution. Dans G. Bateson, *Une unité sacrée*. Paris, Seuil, 362-375

Bateson Gregory et Ruesch Jurgen (1988). *Communication et société*. Paris, Seuil.

Belin Emmanuel (2002) *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*. Bruxelles, De Boeck

Buytendijk Frederik J. J. (1952) *Phénoménologie de la rencontre*. Paris, Desclée de Brouwer
Candland Douglas K. (1995). *Feral children and clever animals: Reflections on human nature*. New York, Oxford University Press

Corson Samuel A. et Corson Elisabeth O. (1975). Pet-facilitated psychotherapy in a hospital setting. In J.H. Masserman (Ed.) *Current Psychiatric Therapies*. New-York, Grune and Stratton, pp. 277-286.

de Villers Bénédicte et Servais Véronique (2016). La médiation animale comme dispositif technique. In Christine Servais (Ed.) *La médiation: Théorie et terrains*. Bruxelles, De Boeck, 81-102

de Villers Bénédicte (2019). Dire ce que font les animaux dans les soins. *Rhizomes*, 72, (juillet 2019) p. 16

Delfour Fabienne et Carlier Pascal (2004). Expériences corporelles et reconnaissance de soi. L'exemple des mammifères marins. In O. Gapenne, M.-C. Manes-Gallo, C. Brassac et L. Mondada (Eds.) *Alternatives en sciences cognitives : enjeux et débats*. Hermès, 19, 95-110.

Descola Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

Despret Vinciane (2013). Responding Bodies and Partial Affinities in Human-Animal Worlds. *Theory, Culture & Society* 30 (7/8): 51-76

Despret Vinciane (2015). *Hans: Le cheval qui savait compter*. Paris, les Empêcheurs de penser en rond.

Fine Aubrey. H., Tedeschi Philip, et Elvove Erica (2015). Forward Thinking: The Evolving Field of Human–Animal Interactions. In Aubrey H. Fine (Ed.) *Handbook on Animal-Assisted Therapy* (fourth Edition). Cambridge (Ma), Academic Press, 21-35.

- Fossier-Varney Nadine (2016). Entre humain et animal : une rencontre de l'autre et de soi dans le soin ? Dans Véronique Servais (dir.) *La science [humaine] des chiens*. Bordeaux, Le Bord de l'eau, 253-274
- Gallagher Shaun (2008). Direct perception in the intersubjective context. *Consciousness and Cognition*, 17, 535-543
- Goode David (2007). *Playing with my dog Katie: an ethnomethodological study of dog-human interaction*. West Lafayette, Purdue University Press.
- Gratier Maya (2007). Les rythmes de l'intersubjectivité. *Spirale*, 44, 47-57
- Haraway, Donna (2010). *Manifeste des espèces de compagnie*. Paris, Editions de l'éclat, Terra Cognita
- Kruger Katehrine A. et Serpell James A. (2006). Animal-assisted interventions in mental health: Definitions and theoretical foundations. Dans Aubrey H. Fine (Ed.), *Handbook on animal-assisted therapy: Theoretical foundations and guidelines for practice* (2nd Edition) San Diego, CA, Academic Press, p. 21-38
- Levinson Boris M. (1962). The dog as a "co-therapist". *Mental Hygiene*, 46, 59-65
- Leroy-Viémon Brigitte (2008) Les enjeux phénoménologiques de la rencontre clinique. *Cliniques méditerranéennes*, 2, 78, 205-223
- Maturana Humberto et Varela Franciso (1984). *L'arbre de la connaissance. Racines biologiques de la compréhension humaine*. Paris, Addison-Wesley France.
- Michalon Jérôme (2014). *Panser avec les animaux. Sociologie du soin par le contact animalier*. Paris, Presses des Mines
- Petitmengin Claire (2001). *L'expérience intuitive*. Paris, L'Harmattan.
- Petitmengin, Claire (2006). L'énaction comme expérience vécue. *Intellectica*, 1, 43, 85-92
- Quéré Louis (1991). D'un modèle épistémologique de la communication à un modèle praxéologique. *Réseaux. Communication-Technologie-Société*, 9(46), 69-90.
- Rizzo Rémi & Thomas Samuel (2017) Phénoménologie de Strauss et espace vécu. Communication au Colloque international « Psychopathologie phénoménologique : dépassement et ouverture ». Université de Liège, 13, 14 & 15 décembre.
- Roustang François (2005) Introduction. In Hegel, *Le magnétisme animal. Naissance de l'hypnose*. Traduit par F. Roustang, Paris, Puf.
- Servais Christine et Servais Véronique (2009). Le malentendu comme structure de la communication. *Questions de communication*, (15), 21-49.
- Servais Véronique (2016). Introduire des animaux dans le cabinet du clinicien. In J. Englebort et V. Follet (Eds.). *Adaptations. Essai collectif à partir des paradigmes éthologiques et évolutionnistes*. Paris, MJW Fédition, 129-152
- Stern (2003). *Le moment présent en psychothérapie. Le monde dans un grain de sable*. Paris, Odile Jacob.
- Stern, Danel (2005). Le désir d'intersubjectivité. Pourquoi ? Comment ? *Psychothérapies*, 25, 4, 215-222
- Stevens Bernard (2005). L'interpersonnel et l'atmosphérique : l'apport de Kimura Bin à la réflexion daseinanalytique. *La Lettre du Psychiatre - vol. I - n° 4 - septembre-octobre*, 114-119
- Strauss Erwin (2000). *Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Grenoble, Editions J. Milton.
- Varela Francisco J., Thompson Evan, et Rosch Eleanor (1993). *L'inscription corporelle de l'esprit: sciences cognitives et expérience humaine*. Paris, Seuil.
- Verheggen Theo, Enders-Slegers Marie-Jose, Eshuis Jannes (2017). Enactive Anthrozoology: Toward an integrative theoretical model for understanding the therapeutic relationships between humans and animals. *Human-Animal Interaction Bulletin*, Vol. 5, No. 2, 13-35
- Vermersch, Pierre (1994). *L'entretien d'explicitation*. Collection pédagogies, Paris, ESF.

Williams, Donna (1999). *Autism and sensing. The unlost instinct*. London & Philadelphie, Jessica Kingsley Publishers

Winnicott Donald (1969). Psychose et soin maternel. Dans D. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 187-197