



SOLITUDE et SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

Une sociologie clinique
de l'individu et
du rapport à l'autre

MARIE-CHANTAL DOUCET



Presses de l'Université du Québec

**SOLITUDE
et SOCIÉTÉS
CONTEMPORAINES**

PRESSES DE L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450

Québec (Québec) G1V 2M2

Téléphone : (418) 657-4399 • Télécopieur : (418) 657-2096

Courriel : puq@puq.ca • Internet : www.puq.ca

Diffusion / Distribution :

CANADA et autres pays

DISTRIBUTION DE LIVRES UNIVERS S.E.N.C.

845, rue Marie-Victorin, Saint-Nicolas (Québec) G7A 3S8

Téléphone : (418) 831-7474 / 1-800-859-7474 • Télécopieur : (418) 831-4021

FRANCE

AFPU-DIFFUSION

SODIS

BELGIQUE

PATRIMOINE SPRL

168, rue du Noyer

1030 Bruxelles

Belgique

SUISSE

SERVIDIS SA

5, rue des Chaudronniers,

CH-1211 Genève 3

Suisse



La *Loi sur le droit d'auteur* interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels.

L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».



SOLITUDE et SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES

Une sociologie clinique
de l'individu et
du rapport à l'autre

MARIE-CHANTAL DOUCET

2007



Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boul. Laurier, bur. 450
Québec (Québec) Canada G1V 2M2

*Catalogage avant publication de Bibliothèque
et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada*

Doucet, Marie-Chantal, 1961-

Solitude et sociétés contemporaines :
une sociologie clinique de l'individu et du rapport à l'autre
(Collection Problèmes sociaux & interventions sociales ; 33)
ISBN 978-2-7605-1519-2

1. Solitude. 2. Personnes seules - Conditions sociales. 3. Individu et société.
4. Individualisme. 5. Socialisation. I. Titre. II. Collection.

BF575.L7D68 2007 155.9'2 C2007-941470-2

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada
par l'entremise du Programme d'aide au développement
de l'industrie de l'édition (PADIE) pour nos activités d'édition.

La publication de cet ouvrage a été rendue possible
grâce à l'aide financière de la Société de développement
des entreprises culturelles (SODEC).

Mise en pages: INFOSCAN COLLETTE-QUÉBEC

Couverture – Conception: RICHARD HODGSON

Illustration: EDWARD HOPPER, *Automat* (1927).

1 2 3 4 5 6 7 8 9 PUQ 2007 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
© 2007 Presses de l'Université du Québec

Dépôt légal – 4^e trimestre 2007

Bibliothèque et Archives nationales du Québec / Bibliothèque et Archives Canada
Imprimé au Canada

*À Serge-Alain et à nos enfants,
Gabrielle et Jean-Dominic*

REMERCIEMENTS

J'ai une pensée affectueuse pour le regretté professeur Gilles Houle du Département de sociologie de l'Université de Montréal. Ses commentaires m'ont chaque fois encouragée et aidée à poursuivre ma démarche.

Merci à Robert Sévigny, professeur émérite, qui fut mon tout premier guide intellectuel dans l'exploration de la recherche clinique en sciences humaines et qui continue de l'être. Je remercie également Henril Dorvil, directeur de la collection « Problèmes sociaux et interventions sociales » pour sa confiance. Merci aux Presses de l'Université du Québec.

Merci à mes amis pour nos conversations. Je voudrais particulièrement remercier Lyse Bessette comme amie et professionnelle, pour ses réflexions si pertinentes, notamment au sujet de la famille.

Je remercie Serge-Alain Giguère, mon conjoint, pour son soutien moral et technique tout au long de cette aventure dans laquelle il m'a accompagnée.

REMERCIEMENTS	IX
INTRODUCTION	1
 CHAPITRE 1	
SOLITUDE ET SCIENCES HUMAINES	5
1. PHILOSOPHIE ET PSYCHANALYSE	5
2. LE RÉCIT DE ROBINSON	7
3. HISTOIRE DES SOLITUDES	8
3.1. La naissance de la solitude moderne, une approche structurelle.....	9
3.2. L'individualisation de la vie quotidienne dans la Modernité contemporaine	11
 CHAPITRE 2	
DU DÉCLIN OU DU RENOUVELLEMENT DE LA SOCIABILITÉ?	15
1. LES THÈSES DE L'INDIVIDUALISME	16
2. LES SOCIOLOGIES DE L'INTERACTION.....	19
2.1. Simmel ou « comment la société est-elle possible? ».....	20
2.2. L'École de Chicago.....	23
2.3. Goffman et l'interactionnisme.....	24
2.4. Perspectives socioanthropologiques.....	26
2.5. Perspectives sémiologiques	28

2.6. Perspective sociopsychanalytique	30
2.7. Giddens et la réflexivité.....	31
3. LA SOLITUDE COMME RAPPORT À L'AUTRE	32
3.1. Le quant-à-soi comme générateur de formes sociales	33
3.2. Une tension paradoxale	34

CHAPITRE 3

LES SOLITAIRES	37
1. LA SOCIOLOGIE CLINIQUE.....	39
1.1. Individu et société.....	41
1.2. Interdisciplinarité	42
1.3. Parler de soi	43
1.4. L'intervention clinique en sociologie	44
2. QUELQUES MOTS SUR LES ENTRETIENS.....	46

CHAPITRE 4

LA SOLITUDE COMME EXPÉRIENCE SOCIALE	51
1. CONNAISSANCE DE LA SOLITUDE.....	52
1.1. Perception de la solitude: vivre seul	53
1.2. Définition de la solitude.....	62
1.3. Problématique du choix.....	71
1.4. Système d'actions.....	76
2. CONNAISSANCE DE SOI ET DES AUTRES	79
2.1. Perception de soi	81
2.2. Travail sur soi	86
2.3. Quant-à-soi et regard des autres	92
2.4. Perception des autres	102
3. STYLE DE VIE.....	108
3.1. Le travail.....	110
3.2. Les activités.....	117
3.3. La famille d'origine	126
3.4. Les amitiés et connaissances	131
3.5. Les relations amoureuses	135
3.6. Les enfants.....	144

CHAPITRE 5

LA SOLITUDE DANS LA MODERNITÉ CONTEMPORAINE.....	149
1. LA SOLITUDE COMME PASSAGE.....	150
1.1. La solitude comme recherche de sens.....	151
1.2. La solitude comme apprentissage	151
1.3. La solitude comme présence-absence	152
2. LA SOLITUDE COMME CONNAISSANCE DE SOI.....	153
2.1. La solitude comme travail sur soi	155
2.2. La solitude comme quant-à-soi	156
2.3. La solitude comme quant-à-soi sous le regard des autres.....	158
3. LA SOLITUDE COMME CONNAISSANCE DES AUTRES	162
3.1. La solitude comme interaction.....	163
4. PREMIÈRES CONCLUSIONS	164
4.1. Émergence du quant-à-soi.....	164
4.2. Tensions paradoxales.....	165
4.3. Le solitaire et l'amour	166
4.4. Réflexivité et rapport à l'autre.....	168
CONCLUSION.....	171
BIBLIOGRAPHIE	175

On parle beaucoup de solitude contemporaine. On la déplore, on accuse l'égoïsme de l'individu incapable d'entrer en relation. On parle du désespoir de cette solitude, de l'amour jetable. Des thérapies de tout acabit tentent de guérir ce mal supposé qu'est d'être seul.

Ce qui s'appliquait jusqu'ici à un nombre restreint d'individus paraît aujourd'hui avoir élargi sa signification. Ce qui était le fait de personnes non mariées ou veuves devient un état d'être applicable aux divorcés, séparés, à des personnes ayant déjà été inscrites dans des projets de vie en commun et qui se trouvent aujourd'hui à vivre seules. Un nombre grandissant d'individus se définissent comme étant célibataires, beaucoup d'entre eux ont presque toujours ou toujours été seuls et un bon nombre de ces solitaires n'ont pas eu et n'auront jamais d'enfants. On assiste à une formidable accélération du processus des solitudes. Les interactions relevant du réseau primaire étaient il n'y a qu'une trentaine d'années encadrées dans des structures stables à forte teneur symbolique. L'établissement de liens familiaux conformes à un idéal-type faisait en sorte que la communauté avait plus d'importance que l'individu. On parle aujourd'hui d'une individualisation croissante de la vie quotidienne qui se veut libre de toute contrainte. Les récentes statistiques canadiennes indiquent même que ce nouveau style de vie participe de la crise du logement actuelle dans les villes, notamment à Montréal où le tiers des logements est occupé par des « ménages à une personne ».

Il n'existe pas de psychologie ou de sociologie du solitaire, mais il existe tout un monde de solitudes: hommes, femmes, enfants, jeunes adultes, personnes âgées, exclus, immigrés, pauvres, etc. En deçà des chiffres effarants, nous avons cherché à saisir le sens que prend la solitude chez

des adultes vivant seuls, âgés entre 35 et 56 ans, ce que l'on peut appeler l'âge moyen. La sociologie dont il est ici question s'attarde moins aux questions structurelles qu'au caractère relationnel et dynamique de la vie sociale, alors même que se multiplient les thèses de l'individualisme.

Il nous faut d'abord préciser ce que nous entendons par solitude. L'état de solitaire sera défini ici, pour les besoins de la compréhension du phénomène, comme celui d'une personne vivant seule. Dans la perspective qui nous occupe, on peut poser qu'il s'agit d'abord de l'absence d'un rapport à l'autre qui touche l'amour, si difficilement définissable en sciences du comportement et qui est surtout objet de littérature. Dans les représentations contemporaines, l'amour demeure fondateur du couple et de la famille. Or, à présent, il peut exister aussi comme une sorte d'abstraction, à l'image de l'amour courtois, ne serait-ce que dans l'impossibilité souvent constatée de son établissement. Ce sera parfois même l'absence de l'autre et ainsi sa distance qui maintiendra le sentiment amoureux. L'indépendance aujourd'hui caractérise une tendance de fond. La vie à deux n'est plus un gage d'amour. Est incarnée aujourd'hui la volonté de «vivre avec et sans l'autre», une nouvelle forme de conjugalité qui devient de plus en plus repérable sous l'appellation «couple non cohabitant».

Il existe bien sûr une solitude ontologique mais elle prend des formes différentes selon les époques et les civilisations. Or, dans la perspective d'une théorie du rapport à l'autre, peut-on conclure au déclin de la sociabilité, dont le célibat répandu dans les villes occidentales constituerait un symptôme ou doit-on comprendre ce phénomène comme une représentation d'un rapport à l'autre renouvelé?

Ce livre sera divisé en cinq chapitres. Nous explorerons dans le premier chapitre ce que les sciences humaines et plus particulièrement l'histoire nous apprend sur le phénomène de la solitude. Le vaste domaine des représentations nous enseigne que tout thème existentiel s'incarne selon les époques et les lieux dans des formes différentes. Si la solitude s'inscrit dans l'ontologie humaine, il reste à comprendre son évolution ou plutôt ses multiples transformations à travers les sciences humaines.

Le deuxième chapitre sera consacré au problème de la sociabilité. La question a de quoi surprendre: en effet, la solitude peut-elle être analysée du point de vue d'une sociologie du rapport à l'autre? Dans la mesure où l'on reconnaît que les actions réciproques sont la matière première de la société, comment peut-on faire l'étude de ce qui s'éloigne le plus possible de toute idée de société, à savoir la solitude. Or une sociologie préoccupée par le caractère relationnel de la vie sociale ne peut qu'être attentive à cette expérience individuelle qui, sans aucun doute, repose sur des représentations sociales comme formes de connaissance socialement partagée.

C'est donc d'une connaissance de sens commun dont il est ici question, sens commun que nous nommerons conscience ou imaginaire contemporain. Car nous prétendons que la solitude est l'un des phénomènes les plus remarquables des sociétés actuelles. Une sociologie des solitudes met ici en relief les sentiments intimes de l'individu contemporain en rapport avec la condition postmoderne. Il s'agit en fait de se demander quel est le sens de la solitude aujourd'hui. Dans la nouveauté de son nombre et la pluralité de ses situations, la solitude contemporaine présente justement l'avantage d'interroger l'observateur social sur ce problème central de la sociologie, soit l'articulation du rapport individu-société. Problème d'autant plus aigu que les sciences sociales sont traversées par cette opposition irrémédiable entre individu et société. L'individu devient ici objet de sociologie, véritable laboratoire de l'imaginaire social. Nous dirons comme F. Dumont : « Il y a une sociologie des structures, celle qui utilisera les modes classiques d'investigation mais il existerait aussi une sociologie de l'individu, son activité reposant sur des repères collectifs¹. » Cette question fut peut-être jugée un peu trop secondaire en sociologie, comme si la discipline ne s'était préoccupée que de l'extériorité structurelle de son objet, laissant l'intériorité symbolique du social aux psychologues. Pourtant, « l'autre scène » (Enriquez, 1992) est aussi opérante que celle des structures manifestes qui est l'objet de l'investigation sociologique classique. Car la seule division du travail ne peut aboutir à l'instauration du social.

Il n'est évidemment pas possible de dissiper le flou de notre objet si nous demeurons dans les limites d'une sociologie des rôles et de l'action des structures sur l'individu. La sphère sociostructurelle fait ici place à la culture au sens large, à ce que Simmel nomme la sociabilité, que l'on définira comme la forme ludique de la socialisation se situant à la jonction de l'individuel et du social. La sociabilité comme forme de socialisation, « forme ludique des forces éthiques de la société concrète », constitue le contrepoint de l'individualisation. Or qu'a donc à faire ici la sociabilité puisque nous parlons de solitude ? Le solitaire n'est-il pas par définition réfractaire à toute sociabilité ? Ce sera paradoxalement à travers la solitude de personnes vivant seules qu'il sera possible d'observer les effets de l'absence de l'autre et, justement, de saisir la place que cet autre occupe dans la conscience et l'expérience contemporaines.

Nous ferons, au troisième chapitre, un inévitable détour par la sociologie clinique. Plus qu'une méthodologie, l'analyse clinique fait converger les disciplines des sciences humaines dans la compréhension de la complexité. Les voies de la recherche clinique en sciences humaines ouvrent

1. F. Dumont (1993). « Notes pour une thématique de la sociologie clinique », dans F. Dumont, *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, Montréal, Saint-Martin, p. 37.

sur des perspectives qui dépassent les finalités médicales. Le statut épistémologique de cette démarche relève plutôt du croisement de l'herméneutique et de l'action. L'acteur est réflexif. La réflexivité est le processus selon lequel les hommes peuvent agir en société et sur la société. La connaissance que j'ai du social est déjà une façon de construire le social. Le plus petit acte individuel est inscrit dans une dynamique de construction de soi et du social. La décision de vivre selon tel style de vie suppose que l'individu a une connaissance de ce qui se vit aujourd'hui. Nous nous attarderons à la mise en relation de l'individu et de la société; à l'interdisciplinarité; à la signification sociologique du « parler de soi » notamment dans la nécessité de saisir ce qui se dit de soi comme n'obéissant pas à la traditionnelle coupure entre le psychologique et le social.

Dans le quatrième chapitre, qui sera central, nous nous pencherons sur trois grands blocs heuristiques qui renferment ce que nous pourrions nommer le discours et la pratique de la solitude. Le premier thème concernera la *connaissance de la solitude* par les solitaires eux-mêmes; le deuxième thème fait part de la *connaissance de soi et des autres*; enfin, *le style de vie* amène les sujets à se situer dans les formes sociales préétablies comme étant significatives pour les individus contemporains. Nous aurons l'occasion de définir ces trois blocs ainsi que leurs dimensions respectives. C'est ici qu'interviennent Charles, Ève, Louise et les autres pour nous donner le sens de ce qu'ils ont défini comme étant leur solitude. Nous aurons donc souvent recours à leurs réflexions pour nous apercevoir que c'est dans le doute, le retrait et la sinueuse réflexivité que ressort le plus leur qualité d'acteur social.

Enfin, le cinquième chapitre situe la solitude dans la modernité contemporaine. Dans la perspective d'une théorie du rapport à l'autre, peut-on conclure au déclin de la sociabilité dont la solitude, répandue dans les villes occidentales, constituerait un symptôme ou doit-on comprendre ce phénomène comme une représentation de formes nouvelles de sociabilité? Autrement dit, la solitude contemporaine est-elle une conséquence d'un individualisme exacerbé ou assiste-t-on à l'émergence de nouveaux rapports d'altérité? C'est dans la mouvance de ces idées sur l'esprit du temps que nous nous inscrivons afin de frayer quelques pistes de réflexion sur le sens sociologique de la solitude.

SOLITUDE ET SCIENCES HUMAINES

La solitude est un phénomène dont il est aujourd'hui nécessaire d'observer les significations. Or, ce vaste domaine est un champ qui reste à défricher. On a souvent décrit cette solitude comme étant propice au recueillement et à la création ou bien comme une tare dont il faut se délester sous peine d'être exclu. Elle est également associée au mal de vivre ou du moins à un certain malaise, un sentiment trouble, parfois même intenable. La solitude peut aussi être définie comme une perte de sens. En ce cas, elle renverrait tout droit à la perte de sens de nos sociétés entières. C'est en tout cas ce qu'avancent les thèses de l'individualisme. Nous pourrions dire comme Michel Hannoun¹ : en son sens ontologique, la solitude constitue « le fonds commun de l'humanité ». Cependant, le discours sur la solitude ne pouvait être présent puisque, n'étant jamais tout à fait absente des communautés traditionnelles, elle ne ressortait pas comme un trait dominant des sociétés. On peut aujourd'hui observer ce phénomène alors qu'être-pour-soi semble bien le nouveau style de vie urbain.

1. PHILOSOPHIE ET PSYCHANALYSE

La philosophie existentielle conçoit la solitude comme nécessaire à la formation du sujet. Je ne deviens pleinement conscient de moi-même qu'en prenant conscience de ma solitude fondamentale. Ma solitude est pourtant liée à l'altérité ; ce qui fait mon identité, c'est l'autre. On parle donc ici d'une solitude intérieure qui ne se conçoit pourtant pas sans l'autre.

1. M. Hannoun (1993). *Solitudes et sociétés*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».

Le concept de solitude est évidemment repérable dans le champ des représentations. On ne peut en effet éliminer la subjectivité inscrite dans toute réflexion sur ce phénomène aujourd'hui intériorisé. Les représentations sont également fondées sur la culture. L'individu ne conçoit sa solitude qu'en puisant dans les dispositifs symboliques de son époque. Le cinéma et les images présentent une solitude urbaine où l'individu est perdu dans la foule. Pourtant, à l'inverse, les grands artistes revendiquent cette solitude à la source de leur œuvre. Charles Taylor² relève trois malaises de la Modernité : la perte de sens, l'éclipse des fins face à une raison instrumentale effrénée et la perte de la liberté ; ces trois malaises sont hantés par la solitude. Selon Taylor, la culture de l'épanouissement personnel équivaut à une perte de sens social.

En outre, une certaine psychologie qui joue la carte du populisme prétend que le problème se trouve du côté du solitaire lui-même qui doit apprendre à vivre seul. S'ensuivent une série de livres de psychologie populaire, recettes qui proposent de bien vivre avec soi-même. Être bien seul, vivre en solo et autres « bouillons de poulet » réconfortants établissent le bien-fondé du vivre seul, pour soi.

La psychanalyse ne considère jamais la solitude comme un concept. Elle ne figure d'ailleurs pas dans l'index thématique du dictionnaire de la psychanalyse (Laplanche et Pontalis). Pourtant, chez les psychanalystes, elle va de pair avec la construction de l'individu. Dès la naissance, l'individu éprouve la solitude, et le sentiment de mal-être qui l'accompagne se trouve dans la perpétuation du souvenir du paradis perdu. La solitude pourtant est guérisseuse. Françoise Dolto³ affirme que la solitude permet de dépasser le stade du sentiment de solitude. La psychanalyse établit donc une différence entre le sentiment de solitude qui empêche de créer et la solitude en elle-même qui est, au contraire, créative et pousse à atteindre un stade supérieur du soi.

Winnicott soutient que la solitude peut être diversement éprouvée selon l'expérience vécue avec la mère. L'enfant doit apprendre tôt à faire l'expérience de la solitude, celle-ci étant éprouvée dans l'intériorité. L'enfant doit apprendre à passer de la solitude au contact à autrui, puisque ces périodes alternent. La séparation de la mère doit être dominée par l'incorporation de celle-ci dans le psychisme.

2. C. Taylor (1991). *Grandeur et misère de la Modernité*, Montréal, Bellarmin.

3. F. Dolto (1988). *Solitude*, Paris, Ergo Presse.

La littérature, quant à elle, s'est beaucoup occupée de solitude. Maupassant écrit : « Notre grand tourment dans l'existence vient de ce que nous sommes éternellement seuls, et tous nos efforts, tous nos actes ne tendent qu'à fuir cette solitude⁴. » En fait, pour l'auteur de « Solitude », « nous sommes toujours seuls ». Il ajoute plus loin : « ce sont les femmes qui me font encore mieux apercevoir ma solitude ». Cela signifie que c'est l'autre qui fait voir à quel point on est seul, paradoxe dont plus d'une fois il faudra s'accommoder lorsqu'il sera question de solitude. En effet, c'est l'absence de l'autre qui me fait éprouver ma solitude. Les grandes déconvenues amoureuses parlent en fait de solitude. Ainsi, la solitude sera liée à l'amour ou, en tout cas, à son absence.

Il est bien sûr un roman classique sur lequel il vaut la peine de s'attarder, il s'agit de l'histoire de Robinson.

2. LE RÉCIT DE ROBINSON

Une représentation forte de la solitude s'incarne dans le fameux roman de Daniel Defoe paru en 1719, *Robinson Crusoé* plus tard repris d'une façon remarquable par Michel Tournier dans *Vendredi et les limbes du Pacifique*. Dans le contexte d'une réflexion sociologique sur la solitude, le récit de Tournier apparaît comme fondamental puisqu'il peut être interprété comme une réflexion sur la Modernité et ce qu'elle peut engendrer de solitude. Voici un résumé de ce récit :

Robinson se réveille sur une plage déserte après un naufrage où il se découvre bientôt seul survivant. Son premier désir est de quitter ce lieu aride pour retourner au plus vite à la civilisation. Il n'en aura l'occasion qu'après vingt-huit années.

Constatant son impuissance à fuir l'endroit, il éprouve un intense sentiment dépressif et passera des jours à croupir dans « la fange liquide » d'une mare boueuse où il n'espère plus rien. Un jour, il se reprend et réagit alors, commandé par la raison. D'abord, il tient scrupuleusement un journal, puis invente un calendrier pour organiser le temps. Il cherche aussi à s'approprier l'espace. Des projets d'arpentage, de cartographies, de constructions se succèdent, puis il donne à chaque chose un nom. Il prend une quatrième décision : travailler. Il en vient même à créer des surplus et à

4. G. de Maupassant (1884). « Solitude », *Le Gaulois*, 31 mars.

thésauriser, tout cela pour une plus grande maîtrise de l'île, une plus grande maîtrise de la solitude. Robinson en vient aussi à légiférer. Il établit un code de conduite, se fait gouverneur général de l'île et prévoit des peines aux contrevenants. Très tôt, il se rendra compte que l'administration de son île n'a pas de sens puisqu'il est seul. La solitude exerce une double action puisqu'elle abolit tout obstacle à une rationalisation toujours plus haute de ses activités sur l'île et, dans le même temps, impose la navrante constatation de l'inutilité et du non-sens de l'acte administratif.

La rencontre avec le *sauvage* qu'il baptisera Vendredi change sa vie car il constate, de façon plus aiguë, la nécessité d'un rapport se situant en deçà des règles administratives qu'il s'était données. C'est dans le rapport à l'autre que Robinson découvre la « barrière administrative » qu'il avait érigée pour se prémunir contre la solitude et se rapprocher en esprit de la communauté des hommes ou du moins de la structure de cette communauté mais qui en fait le sépare de l'autre.

Robinson prend aussi conscience de l'impossibilité de dominer son nouveau compagnon. Il doit désormais prendre en compte la culture de l'autre. D'un rapport de maître à esclave, la relation accède à la fraternité. Robinson n'est alors plus seul mais au cœur de l'altérité.

Différentes lectures peuvent ressortir de ce récit. D'abord, chacun peut s'identifier à Robinson et à sa solitude. Une réflexion ethnologique de ce récit peut évidemment mettre en lumière les questionnements modernes sur le rapport à l'autre appartenant à une culture différente et la remise en question du postulat évolutionniste. Mais outre cette démarche, le récit souligne l'effet de la solitude, de l'absence de l'autre. L'absence d'autrui permet en fait une réflexion sur la place qu'il occupe et sur sa nécessité. Car l'absence d'autrui fait perdre ses repères à Robinson qui en oublie la signification de certains mots et en vient à perdre conscience de la réalité des choses. Or la présence d'autrui est, pour Tournier, un rempart contre la folie. L'autre est essentiel.

3. HISTOIRE DES SOLITUDES

Au cours des âges, la solitude a reçu diverses représentations symboliques. Elle a bien sûr été appréhendée à travers les représentations culturelles ambiantes dont disposait celui qui cherchait à la définir. Les solitudes de jadis étaient pourvues d'un sens. L'érémisme, la ferveur monacale ou celle de l'artiste romantique puisaient à la source de cette solitude choisie.

Que peut-on entendre par *solitude*? Dans son essai sur les solitudes, Michel Hannoun⁵ nous apprend que, pendant tout le Moyen Âge, le terme est demeuré synonyme d'un lieu désert. La solitude se trouvait donc extérieure à l'individu et ne désignait pas forcément un lieu redoutable. Ce n'est qu'au ^{xvii}^e siècle que la solitude prend la connotation subjective qu'on lui connaît aujourd'hui alors que le terme même passe de la désignation d'un lieu extérieur à celle d'un sentiment. La solitude devient immanente à l'individu. La solitude a donc pénétré l'individu alors que le *sentiment* apparaît comme vecteur essentiel de l'existence et cette soudaine nécessité du sentiment s'impose, alors que l'individu surgit comme figure de proue de la Modernité. En quoi la solitude, qui n'était jusqu'alors aucunement considérée comme négative, devient-elle associée à un certain mal de vivre? Que peut vouloir dire cette évolution sémantique?

Les grands auteurs d'études sur la Modernité décrivent un social où prime le concept d'individu comme atome séparé. Dans la Modernité contemporaine, l'individualisation de la vie quotidienne démontre qu'on ne peut plus faire l'économie du sujet. On assiste donc à l'émergence de la subjectivité où l'individu définit la séparation entre la sphère publique et la sphère privée.

3.1. LA NAISSANCE DE LA SOLITUDE MODERNE, UNE APPROCHE STRUCTURELLE

Tocqueville a magistralement démontré que se sont dessinés en Occident les idéaux d'égalité et de liberté, non seulement du point de vue de l'économie mais aussi dans l'imaginaire social. Ces paradigmes pourraient être considérés par l'auteur comme étant au fondement de la solitude moderne.

La figure de l'individu apparaît comme une conséquence de l'abolition des différences, car dans l'idée d'égalité s'inscrit l'image de la similitude des hommes. Pour l'auteur: «L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part⁶.»

Le paradigme égalitariste aboutit donc à une décomposition du social tel qu'il fut traditionnellement vécu. La liberté démocratique affirme le droit individuel et creuse encore le fossé entre l'individuel et le social. Elle consiste à «faire tout ce qui ne nuit pas à autrui», mais elle gomme le lien social en faisant de tout individu une monade autonome (autonome: celui

5. M. Hannoun (1993). *Op. cit.*

6. A. de Tocqueville (1951). *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, p. 106.

qui se donne sa propre loi) séparé, redevable à l'État plutôt qu'à l'autre. Le rapport à l'autre devient, dans la Modernité, un rapport utilitaire, à l'image du contrat social. Le groupe devient un outil répondant à l'intérêt pratique de chacun.

Si Hobbes et Rousseau semblent exprimer des points de vue différents sur le contrat social, ils se rejoignent dans une conception utilitariste du social et font ainsi prévaloir l'individu. Pour Hobbes, la société moderne constitue un progrès par rapport à la barbarie naturelle de l'homme. Rousseau quant à lui fait du social un mal nécessaire :

Si toute la terre était également fertile, peut-être les hommes ne se fussent-ils jamais rapprochés. Mais la nécessité, mère de l'industrie, les a forcés à se rendre utiles les uns aux autres pour l'être à eux-mêmes⁷.

Chez Hobbes, le contrat préserve l'individu de la violence d'autrui, tandis que chez Rousseau pour qui l'individu est naturellement bon, il convient d'établir un contrat dont l'infrastructure est avant tout économique, au service de l'individu. On le voit, l'image du contrat social utilitaire représente pour les deux auteurs un moindre mal, où prime le concept d'individu. Dès lors commence le politique fondé sur la raison, sur l'utilité, sur l'intérêt pratique de l'individu. L'État moderne procède à la décomposition des communautés traditionnelles au profit d'institutions mécaniques. C'est avec la naissance de l'État moderne que l'on assiste aussi à la séparation de l'Église et du politique.

On peut à première vue conclure que le sacré disparaît des aspirations humaines depuis le XVIII^e siècle, car l'Occident connaît une laïcisation de ses structures. La société moderne se débarrasse des transcendances du mythe et de la religion au profit de l'appréhension technique du monde. Selon M. Miranda, on assisterait à un décentrement du sacré et à tout ce qu'il pouvait comporter d'échanges symboliques, à la « pédagogisation » du contrat social. Le sacré moderne se situerait en effet du côté de la raison utilitariste. Mais encore, pour Miranda, l'imaginaire des sociétés occidentales nourrit l'entreprise de pédagogisation du social : on fabrique du social. La Modernité n'est donc pas simplement « le produit de la décomposition du lien traditionnel, elle est aussi le produit d'une volonté pédagogique de recomposition⁸ ». La notion de progrès s'ajoute donc à celles déjà mentionnées d'égalité et de liberté. Pour M. Miranda, en effet, « La recomposition

7. J.-J. Rousseau (1964). *Œuvres complètes*, Tome 3, « Du contrat social, écrits politiques », Paris, Gallimard, p. 532.

8. M. Miranda (1986). *La société incertaine, pour un imaginaire social contemporain*, Paris, Librairie des Méridiens, p. 68.

moderne du lien social s'articule à une représentation de la société comme totalité achevée ». Le progrès poursuit le « mythe de l'achèvement ». Ainsi, dans une perspective structurelle, le rapport à l'autre serait fondé sur les idéologies de l'égalité (similitude), de la liberté (distance) et du progrès (linéarité et finalité). Le rapport à l'autre serait enfin avant tout structurel car reposant sur un contrat social utilitaire d'où naît le politique tel que le connaît la Modernité.

3.2. L'INDIVIDUALISATION DE LA VIE QUOTIDIENNE DANS LA MODERNITÉ CONTEMPORAINE

La Modernité des Lumières, située dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, a fait de la famille le lieu privilégié de la vie privée en Occident. La famille se sépare donc du reste de la société. Les voisins et la parenté ont de moins en moins accès au cercle familial qui devient peu à peu noyau, famille nucléaire composée du père, de la mère et des enfants. Dans la famille moderne, tout repose sur la capacité du couple à exercer un choix éclairé et à assumer la vie de la famille sans l'appui quotidien de la parenté. Il s'agit là d'une distinction essentielle entre Modernité et Tradition. Dans ce contexte, le poids du couple est essentiel dans la réussite de la famille. On peut alors parler d'une certaine solitude de la famille. On assiste donc au début d'une ère où la vie sociale n'est plus exclusivement contenue dans les rôles sociaux mais réserve un espace privé pour un petit groupe social fortement imbriqué moralement et biologiquement. Une frontière se dessine alors de plus en plus clairement entre vie publique et vie privée. La famille nucléaire n'acceptera plus aussi facilement que le regard des autres se fasse inquisiteur. La famille nucléaire possède son quant-à-soi, ses secrets, ses mythes. C'est ainsi qu'avec la Modernité, la famille devient le lieu par excellence de l'intériorité.

Dès la fin du XIX^e siècle se profile une organisation familiale différente avec une disposition nouvelle des pièces de la maison où, notamment, la chambre conjugale est séparée de la chambre des enfants. Il s'agirait vraisemblablement de ce que Beck⁹ nomme « la première individualisation ». Le couple conjugal se distingue de plus en plus du couple parental. Sont aussi distingués des territoires personnels à l'intérieur des territoires conjugaux.

Accédant à leur tour à l'individualité, les femmes revendiquent du temps pour soi tout comme l'homme qui part chaque jour au travail. Ces revendications d'une vie privée pour soi marquent une frontière entre soi

9. U. Beck (2000). *La société du risque, sur la voie d'une autre Modernité*, Paris, Aubier.

et le couple ou la famille dans la deuxième partie du xx^e siècle. Le fait d'être un conjoint ne devrait pas avoir pour effet d'engloutir le soi dans un rôle, car justement d'autres aspects de soi veulent s'affirmer. La créativité attribuée aux seuls artistes est désormais revendiquée comme activités pour soi.

Selon Edgar Morin : « [...] les problèmes de la vie individuelle, privée, les problèmes de la réalisation d'une vie personnelle se posent désormais, avec insistance, non plus seulement au niveau des classes bourgeoises mais de la nouvelle grande couche salariale en développement¹⁰. »

Le travail dans des grandes organisations, dont les affaires financières sont détachées de la production à la base, inspire de moins en moins de créativité et « se vide de toute substance personnelle¹¹ ». Ainsi, selon Morin, c'est la culture de masse qui fournira à l'individu ses mythes d'autoréalisation par la création des stars auxquelles chacun cherche à s'identifier. Étonnamment aujourd'hui, l'univers conscient le plus reculé en soi, ce que l'on a nommé le quant-à-soi, semble parfois s'ouvrir à des millions de téléspectateurs et l'individu qui avait revendiqué son espace personnel se montre dans sa quasi-nudité sous le regard des autres. Ainsi, la quête de soi se jouerait sous le regard des autres. On peut dire d'une manière générale que le territoire personnel et la vie sociale sont deux sphères non pas irrémédiablement opposées mais contradictoirement liées, cependant que la revendication d'un soi autonome reste forte.

Les possibilités d'ouverture et de fermeture du territoire personnel seraient en transformation aujourd'hui selon F. de Singly, car

[...] la pudeur, qualité qui pouvait être assimilée à une forme de quant-à-soi, à une manière de protéger son intimité, change de sens à l'époque actuelle. En effet si l'individu en reste à la première définition de la pudeur, il n'est pas lui-même, ne respectant pas l'impératif d'authenticité¹².

L'individu s'attacherait de plus en plus à son quotidien alors que ce quotidien est sans cesse menacé de rupture. La perspective de la réalisation personnelle est attirante, d'autant plus que l'individu veut expérimenter des styles de vie. Il peut ainsi vivre une expérience aujourd'hui et revendiquer de vivre son contraire demain. Pour Simon Langlois¹³, l'individualisation

10. E. Morin (1962). *L'esprit du temps*, Paris, Grasset, p. 101.

11. *Idem*, p. 102.

12. F. de Singly (2001). « La naissance de l'individu individualisé », dans F. de Singly, *Être soi-même parmi les autres*, Paris, L'Harmattan.

13. S. Langlois (1992). « Culture et rapports sociaux : trente ans de changements », *ARGUS*, hiver, vol. 21, n° 3.

de la vie quotidienne est en grande partie engendrée par la société de consommation. Avant l'avènement de la consommation, peu de personnes vivaient seules. Les célibataires vivaient soit en communauté ou dans la famille élargie. Le style de vie des solitaires serait rendu possible par le fait qu'ils ont de plus en plus accès à de plus en plus de produits et services, de sorte qu'ils n'auraient plus besoin des autres pour vivre. Voilà une explication économique certainement non exempte de vérités et plusieurs auteurs appuient leurs thèses sur l'avènement de la consommation de masse. Seulement à travers le prisme économique, l'individu est décrit comme parfaitement autonome devant les multiples choix offerts par la consommation. La problématique du choix demeure pourtant ambiguë, partagée entre des déterminants psychiques, culturels et économiques.

Ce qui est clair, c'est l'introduction toujours plus affirmée de l'individu parmi les autres, et ce, dans toutes les sphères de la vie sociale. François Dubet l'a bien démontré en parlant des élèves qui veulent désormais être considérés comme des personnes individuelles par leur professeur¹⁴. Vincent de Gaulejac montre à quel point l'individu se veut le sujet de son histoire. De même, dans sa vie quotidienne, l'individu ne veut plus « se perdre dans la masse » et tente le difficile équilibre entre les rôles joués et ce qu'il définit comme étant son authenticité. Pour F. de Singly, ce que l'on pourrait nommer « la seconde individualisation » trouble la logique de séparation entre les sphères privée et publique. Elle pourrait rappeler la période prémoderne, à la différence que celle-ci faisait prédominer la sphère publique alors que la sphère privée tend à prendre plus d'expansion aujourd'hui, ayant même tendance à s'introduire de plus en plus dans la vie publique. Les individus ne voudraient plus d'un tel clivage entre la sphère objective qui serait publique et la sphère privée, territoire de la subjectivité. Désormais, l'individu veut agir à l'extérieur sans pour cela renoncer à ses intérêts personnels.

14. F. Dubet (2002). *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.

2

**DU DÉCLIN OU
DU RENOUVELLEMENT
DE LA SOCIABILITÉ?**

Pour les tenants des théories de l'individualisme, la figure de Narcisse constituerait la nouvelle hypostase divine de la Postmodernité, poursuivant le procès d'atomisation du social, inauguré par le siècle des lumières. L'individualisme narcissique serait fondé sur un nouveau type de contrôle social. Le célibat serait alors déterminé par le procès de personnalisation de la culture postmoderne, entraînant la dissolution de l'autre comme sujet.

D'autres auteurs s'interrogent sur l'aspect relationnel de la vie sociale dans une perspective sociosymbolique et fondent le concept d'*actions réciproques* (Simmel). Certains même annoncent le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse au profit de l'émergence de communautés émotionnelles (Maffesoli). Certains autres, de l'École de Chicago, peuvent ici apporter un éclairage fort juste des *interactions symboliques* et de la *théâtralité* qu'elles supposent (Goffman). Une sociologie de la sociabilité ne peut se passer des observations judicieuses d'études sémiologiques sur «la vie commune» d'un Todorov, de certains écrits fort à propos de sociopsychanalystes (Enriquez, Devereux, Laplantine, Mannoni).

La sociologie des récits de vie de Vincent de Gaulejac, qui fait du sujet un sujet de son histoire, rappelle à quel point le soi se construit dans l'altérité, à travers la transmission familiale d'une mémoire sociale.

L'école socioanthropologique de l'imaginaire, avec Maffesoli, donne à réfléchir sur le quotidien (Durand, Miranda, Watier). Enfin, la notion de réflexivité du sujet sur sa propre condition, développée par A. Giddens,

réhabilite la subjectivité en sociologie en ce que cette réflexivité n'est pas qu'une conscience de soi mais aussi « la façon spécifiquement humaine de contrôler le flot continu de la vie sociale ».

Dans ce qui suit sera exposé ce que les tenants des thèses individualistes ont à dire du déclin de l'altérité et de la solitude que ce déclin entraîne chez l'individu contemporain. En second lieu sera présenté ce que nous pourrions nommer les sociologies de l'interaction, concept longuement visité sous l'appellation d'action réciproque, par un Simmel qui est indéniablement le précurseur d'un certain courant sociosymbolique.

1. LES THÈSES DE L'INDIVIDUALISME

La perspective sociostructurelle, pour l'objet qui nous occupe, aura un regard extérieur et considérera les rapports sociaux d'après les principes de linéarité et de finalité. Un rapport linéaire, et qui anticipe une finalité, est un rapport utilitaire qui va du terme A au terme B. La relation poursuit ici un objectif précis.

Weber a dégagé cet idéal-type : des activités rationnelles seraient orientées vers des buts pratiques. Ce type de rapport est structuré dans le temps et existe dans le but de produire un résultat précis. Les rapports institutionnels en constituent de bons exemples. Ainsi, selon cette thèse, le principe de l'individualisme serait le référent de l'époque présente. Pour plusieurs auteurs, l'avènement de Narcisse en tant qu'hypostase divine de la civilisation postmoderne est l'aboutissement logique de l'individualisme prôné depuis la naissance de l'État moderne. La ferveur politique, qui a succédé à la foi religieuse, fait place à une indifférence quant au social, à une nouvelle religion du « moi » qui s'oppose plus que jamais au social. La désertion du politique n'est pas soudaine comme si elle était le fait d'une conscientisation ; elle s'inscrit dans le processus d'individualisation déjà fortement entamé dans la Modernité. Le passé est plus que jamais dévalué. Le futur qui promettait semble aujourd'hui menaçant et incertain. Ce sentiment d'impuissance face à l'avenir engendre un retranchement sur le présent, sur l'ici et le maintenant du « moi » qui n'aspire plus qu'à l'immédiate satisfaction. Pour G. Lipovetsky, on assisterait à une mutation historique, à une deuxième révolution individualiste, provoquée par une nouvelle forme de contrôle social des comportements. La proposition « tu dois être autonome » est le paradoxe évident de la Postmodernité et de son procès de personnalisation. Cette mutation sociale serait donc en rupture avec le modèle autoritaire de la Modernité. Les comportements ne sont plus régis par la tyrannie mais se doivent de manifester le plus de liberté possible.

Ces nouvelles procédures seraient pourtant inséparables des mêmes finalités. Si l'époque anticipatrice de sociétés achevées est bel et bien terminée, que la scène politique s'est vidée au profit d'un psychologisme où l'identité prime sur l'altérité, la culture postmoderne est le pôle superstructurel d'une société de consommation ayant pris sa source dans la Modernité et ne cessant d'élargir ses frontières. Dès lors, le procès de personnalisation postmoderne, en rupture avec les procédures de contrôle de la Modernité, est rattaché par des liens plus complexes aux finalités de celle-ci.

Si l'autocratie a pris un net recul pour ne plus faire figure que de caricature dont l'homme de la rue se moque, R. Sennett dénonce « les tyrannies de l'intimité » en cette ère où l'on ne peut plus faire le départ entre le public et le privé. Il devient en effet de plus en plus difficile de garder pour soi ce que l'on nomme son intimité. L'intime, il est vrai, circonscrit un univers qui varie d'une culture à une autre. Mais ne dirait-on pas que la culture postmoderne gomme les frontières de ce qui, autrefois, relevait de la pudeur d'un « moi » plus ou moins honteux, pour mettre en scène un *self*/spectaculaire, se livrant aux confessions publiques de ses souffrances psychologiques et de ses désirs les plus obscurs? Plus d'ombre, tout est transparent.

Dans un bref article sur les pratiques intimes, Bernard Arcand¹ pose que pour établir un rapport à l'autre, il faut que chacun se crée une intimité, la pudeur ou ce qu'il nomme « la modestie » en étant garante. En somme, la modestie serait à la base de tout rapport social. Mais cette vertu n'est certainement pas l'apanage de l'individu narcissique décrit par les théoriciens de l'individualisme. En même temps, poursuit B. Arcand, la personne doit faire un mouvement vers l'autre et se révéler. Mais le « partage du vécu » n'aurait, pour ces mêmes théoriciens, d'autre but que l'affirmation narcissique.

L'intime serait-il en voie de disparaître alors même que l'individu narcissique survalorise paradoxalement les pratiques de la sphère privée? C'est en tout cas le point de vue de G. Lipovetsky, soutenant que le moi a perdu ses repères à force d'approfondissement thérapeutique. Machine narcissique par excellence, le moi ne peut que produire le vide. Le procès de personnalisation conduirait-il donc paradoxalement à une dépersonnalisation? Le pouvoir, de plus en plus « doux », aurait une fois de plus raison

1. B. Arcand (1993). « S'exciter pour l'intime », dans M. Brunet et S. Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, Actes du colloque de l'Institut québécois de recherche sur la culture.

de l'homme affaibli et vide à force d'informations qui banalisent l'existence. «Le moi est une question sans réponse à force d'analyse [...] Le moi est devenu un ensemble flou².»

Dans le même ordre d'idées, R. Sennett avance que les sociétés occidentales passent d'un dirigisme extérieur à un dirigisme intérieur³. Si l'inconscient a jusqu'ici été source de sédition contre la morale, l'impératif est clair maintenant : «sois spontané» est un autre paradoxe du devoir être libre. L'inconscient, cette part d'ombre, doit émerger. Mais cette recherche conduit au sentiment croissant de son incomplétude. Cette indétermination du moi répondrait aisément aux besoins de contrôle des structures sociales. Le moi est devenu un instrument souple qui se plie à toutes les expériences, pourvu qu'il trouve son bien-être. L'intime constituerait donc le lieu par excellence d'une nouvelle inquisition.

Le devoir de plaisir succède au devoir de pénitence, selon S. Gagnon. Depuis que s'est installée la révolution sexuelle, les psychothérapies déculpabilisatrices ont remplacé la confession sacramentelle. Mais ces interventions psychologiques qui s'élargissent, jusqu'à prendre des proportions médiatiques, sont l'indicateur d'une nouvelle morale chrétienne. Alors même que l'on pourrait croire en un déclin du devoir :

La société thérapeutique instituée par les professionnels de l'assistance s'est édifiée sur les ruines d'une morale ascétique et du dispositif de contrôle qui lui servait de support : la confession sacramentelle. La société de consommation s'est épanouie sur fond de malthusianisme⁴.

Selon Christopher Lasch, si la valorisation des désirs immédiats est la caractéristique principale de la culture de Narcisse, celui-ci est un être angoissé par la décrépitude de son corps et, plus profondément, par la mort. Autrefois méprisé dans sa misérable matérialité, le corps désigne à présent l'identité. C'est avec respect et même vénération que le sujet soigne son corps : massage, gymnastique, sauna, régimes, tout ce travail de la matière n'aurait pour but que la standardisation des corps. Narcisse rejette les stéréotypes désuets pour n'en créer qu'un seul : un être jeune, ni tout à fait homme ni tout à fait femme, doté d'éternité. Tous ces pétrissements de l'esprit et du corps, unifiés après tant de siècles d'opposition, cette mise en lumière des moindres repères de l'intimité, ces chasses éperdues du

2. G. Lipovetsky (1983). *L'ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, p. 79.

3. R. Sennett (1979). *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil.

4. S. Gagnon (1993). «Confessions, courrier du cœur et révolution sexuelle», dans M. Brunet et S. Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, Actes du colloque de l'Institut québécois de recherche sur la culture, p. 85.

mystère et de l'ombre, auraient-ils pour fonction la normalisation d'atomes séparés, désormais dénués de la pudeur du romantisme passé? Et l'être seul en serait-il un tragique aboutissement?

La recherche du moi conduit au sentiment croissant de sa solitude. La culture «psy» produit donc des individus autonomes et libres, des Narcisse coupés des autres. L'altérité est désormais en soi, dans ce clivage entre le conscient et l'inconscient. L'inconscient devient un autre en ce qu'il est étranger et tout ce qui est étranger doit se révéler, tout ce qui est autre doit être incorporé pour n'être plus que soi. Ainsi, le fait social principal n'est plus concrétisé dans la lutte des classes ni même dans toute forme de manifestation au nom d'idéaux politiques mais dans le surinvestissement de la sphère subjective, ici attribuée à l'individu. La désaffection du politique et de ses institutions laisse place à l'indifférence quant à autrui. La consommation tant investie n'a d'autre destinataire que l'être seul se parlant à lui-même. Aussi la solitude devient banalité quotidienne. «Le relationnel s'efface sans cris, sans raison, dans un désert d'autonomie⁵.» Dans *La foule solitaire* (1966), Riesman observe à quel point la cordialité imposée succède aux modes autoritaires du contrôle dans le travail. M. Gauchet (1998), s'inspirant de Tocqueville, attribue le déclin de l'altérité qu'il observe au paradigme de l'égalité: des êtres égaux donc identiques se suffisant à eux-mêmes.

2. LES SOCIOLOGIES DE L'INTERACTION

La Modernité contemporaine, que d'aucuns baptisent la post-Modernité, serait caractérisée par sa dialectique ambivalente. Les sociologies de l'interaction proposent, à la différence des sociologies structurelles dont découlent les thèses de l'individualisme, une représentation plus positive de la Modernité. L'ambivalence traduite dans les tensions «contradictorielles» (Maffesoli) se révèle au fondement de la vie sociale. Cette vie sociale est en transformation continuelle. L'image la plus pertinente sera la grande métropole où évolue l'individu, distant du monde et pourtant irrémédiablement attiré par son centre. Ce paradoxe métaphysique caractérise la vie en société.

Apparaît donc le visage de l'autre, complexe et multiple, imprévisible. L'individu contemporain porte en lui la complexité des rapports d'altérité. Or l'axiologie classique ne suffit pas à la compréhension du rapport à l'autre. Cette rencontre avec l'autre ne se situe pas qu'au niveau des

5. G. Lipovetsky (1983). *L'ère du vide, essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, p. 68.

structures mais ondule au cœur d'une « centralité souterraine » (Maffesoli). Nous proposons donc, dans ce qui suit quelques perspectives convergeant vers la reconnaissance d'une réciprocité des rapports d'altérité qui, bien que fortement caractérisés par l'ambivalence, sont au cœur du social.

2.1. SIMMEL OU « COMMENT LA SOCIÉTÉ EST-ELLE POSSIBLE ? »

Simmel met en scène la dynamique ludique et conflictuelle des interactions comme autant de visages du collectif⁶. Ainsi, il vaut la peine ici de se pencher plus longuement sur la pensée de l'auteur dont la sociologie est avant tout une sociologie interactionniste et dont le présent ouvrage s'inspire résolument. En fait, pour Simmel, il ne s'agit pas de dissoudre les faits sociaux en actions individuelles ni dans un grand tout mais bien en interactions entre individus. Selon lui, la vie sociale est un mouvement par lequel ne cessent de se remodeler les relations entre individus. Le pont qui relie, et la porte qui sépare, sont des métaphores illustrant les tensions entre proximité et distance qui caractérisent le social.

Simmel développe le concept d'actions réciproques, concept plus ancien que celui d'interaction mais qui inspirera les auteurs de l'École de Chicago et constituera le centre de la sociologie de Goffman. Simmel s'intéresse au mouvement d'influence que chaque individu exerce sur autrui. C'est en ce sens, c'est-à-dire en suivant le flot continu des actions réciproques, que l'on parlera plus volontiers de socialisation que de société. Le rapport individu-société s'établit à travers les formes de socialisation. Ces formes, produites par les interactions, se posent en structures relativement autonomes qui donnent les rôles. Ainsi, les individus seront d'abord perçus à travers leurs rôles. C'est ce que Simmel nomme « la tragédie de la culture ». En effet, l'individu ne se résume pas à ses rôles : il est toujours plus que ses rôles qui ne le définissent que partiellement.

Or la sociabilité, dimension ludique de la socialisation, sera au centre des préoccupations de Simmel. La sociabilité est une forme d'action réciproque, précisément celle sur laquelle nous nous sommes penchée, qui se situe « face à l'alternative de l'individualisme et de la fusion dans le tout communautaire ». La citation suivante résume bien la pensée de Simmel sur le dualisme de la vie sociale au fondement de sa théorie de la connaissance :

6. G. Simmel (1981). *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies », p. 35.

Le fait que la société soit une structure composée d'êtres qui se trouvent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de cette structure constitue l'une des informations sociologiques les plus importantes à savoir : qu'entre une société et les individus qui la composent peut exister une relation comme celle qui existe entre deux parties⁷.

La sociabilité est le compromis entre deux éléments : l'individuel et le collectif. Ces deux éléments cherchent à se retrouver car ils sont complémentaires mais ne parviennent jamais à surmonter leur opposition. L'être humain est donc en quelque sorte séparé de l'autre par un gouffre métaphysique, cause fondamentale de la solitude ontologique.

Ainsi, on peut se demander si cette solitude vécue plus intensément de nos jours est le fait d'un certain déclin de la sociabilité qui n'arriverait plus à joindre l'individuel et le social. Simmel s'opposerait à ce point de vue même aujourd'hui puisque, dans la perspective de l'auteur, c'est bien cette ambivalence même qui caractérise la Modernité. Les contraires de la vie sociale ne s'annulent pas mais subsistent et dominent à tour de rôle dans le jeu interactionnel de la distance et de la proximité. La vie sociale serait une alternance continue entre association et dissociation à travers les formes mouvantes des cercles sociaux. Or individualisme et holisme seraient en relation tensionnelle et seraient au fondement de la vie dans les métropoles.

Simmel accorde autant d'importance à la mode et à la coquetterie comme formes sociales, par exemple, qu'aux structures du social. La dimension ludique de la socialisation : la sociabilité dans laquelle on retrouvera effectivement la mode, la coquetterie (ce qu'aujourd'hui on nomme le look), toute forme éphémère appelée à se transformer demeure pour l'auteur l'essence de la vie sociale⁸. Sa sociologie des actions réciproques fait alterner les contraires. La mode demeure l'illustration la plus utilisée par Simmel pour démontrer la tendance à imiter, à s'identifier à l'autre et la tendance à s'en distinguer dans un mouvement oscillatoire de distance et de proximité.

L'argent est ici analysé comme étant plus qu'un simple instrument économique. L'argent rend cynique et dans la métropole il met au monde l'individu moderne : le blasé cynique pour qui les valeurs sont comparables, ce qui entraîne le nivellement de ces valeurs. L'argent permet aussi l'émergence de styles de vie caractérisés justement par le mouvement de distance

7. G. Simmel (1993). « Digression sur le problème : comment la société est-elle possible ? », dans P. Watier (dir.), *La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Librairie des Méridiens, coll. « Sociétés », p. 35.

8. G. Simmel (1988). « La mode » (1895), dans G. Simmel et V. Jankélévitch, *Tragédie de la culture*, Paris, Rivages.

et de proximité : je me distingue par mon style de vie mais, en cela, j'adhère à une culture particulière qui adopte ce style de vie. La mode est par excellence une forme sociale propre à générer des styles de vie. La catégorie descriptive des styles de vie, dimension majeure des études de cas, est définie par l'auteur comme une « forme de vie parmi beaucoup d'autres qui permet de conjoindre en un même agir unitaire la tendance à l'égalisation sociale et la tendance à la distinction individuelle, à la variation⁹ », définition que nous adoptons afin d'explorer les formes de socialisation des solitaires.

Simmel affirme que l'individu est en fait inconnaissable. Il y aurait une impossibilité ontologique de connaître entièrement l'individualité de l'autre. Un *plus-être* que nous nommerons le quant-à-soi demeure en marge du social. En fait, nous dit Simmel : la manière dont l'individu est socialisé est déterminée par la manière dont il ne l'est pas. Tout individu est en quelque sorte « exclu » de la société. Tout individu peut se dire « différent » et cherche à se distinguer non seulement par affinité de classe, comme le prétend Bourdieu, mais aussi par un mouvement d'individuation qui paradoxalement se trouve être un mouvement vers l'autre. Le rapport ambivalent avec la société vaut pour tous. L'individu possède invariablement un quant-à-soi fondateur du social. L'être extra-social est une nuance de l'être, entre-croisement de social et d'individuel. Ainsi, une part de chacun se sent exclue, en marge, étrangère et dans le même temps s'insinue dans des formes variées de vie sociale.

L'image forte de l'étranger au carrefour des cultures, étranger à lui-même comme à l'autre, est symbole de médiation entre ces possibles puisqu'il se situe à la croisée de multiples cercles sociaux. Tout individu peut s'identifier à l'étranger. Simmel propose une analogie fort instructive avec le théâtre. Dans la citation suivante, on voit déjà se profiler la richesse de la métaphore du théâtre formulée plus tard par Goffman :

Nous ne faisons pas uniquement ce à quoi les coups du destin et de la civilisation nous contraignent de l'extérieur ; nous représentons inévitablement quelque chose que nous ne sommes pas vraiment... il est très rare qu'un homme détermine sa manière d'être uniquement à partir de ce qui dans son existence lui est le plus personnel ; le plus souvent nous constatons une forme préexistante que nous aurons remplie de notre manière d'être personnelle. L'Homme représente dans sa vie une altérité déjà préformée mais il n'en abandonne pas pour autant purement et simplement son être

9. F. Vandenberghe (2001). *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, La Découverte, p. 55.

propre, il remplit cette altérité de son être même. C'est là le premier stade de l'art dramatique. En ce sens précisément nous sommes tous en quelque sorte des acteurs¹⁰.

Simmel est ici considéré comme le pionnier de la sociologie interactionniste. Les actions réciproques sont au fondement des formes que prend la vie sociale en mouvance perpétuelle.

2.2. L'ÉCOLE DE CHICAGO

L'École de Chicago met en évidence le développement des grandes villes dans la Modernité et y analyse le comportement de l'acteur. Le désordre de la Modernité, ou du moins son apparente instabilité, est en fait partie du processus d'individuation de l'acteur.

C'est avec l'étude du paysan polonais¹¹ que s'instaure une sociologie de l'individu. Rarement dans la littérature sociologique, la distance ontologique de l'Homme avec le social n'aura été aussi clairement illustrée. L'immigration serait à l'origine de cette distance. Ayant quitté sa communauté d'origine, le paysan polonais se retrouve dans une sorte d'entre-deux semblable à ce que vit l'étranger de Simmel. Son identité s'en trouve désormais ébranlée, car on assiste à la déstabilisation des valeurs communautaires et l'individu qui immigré ne peut plus compter que sur lui-même. On passe donc de valeurs centrées sur le « nous » communautaire au « je » moderne qui s'autonomise par rapport au monde. La nouvelle solitude de l'arrivant fait naître des désirs que ne peut plus combler le rapport étroit à la communauté. Thomas et Znaniecki définissent trois types de personnalité : le philistin, rigide et conformiste, le bohémien, immature et critique face aux institutions et qui se situe nettement et consciemment en marge du système, et le créatif, plus stable que le bohémien et plus souple que le philistin, qui tentera de s'adapter au changement. La créativité devient donc la caractéristique recherchée afin de s'adapter à la ville.

Park¹² s'inspire résolument de Simmel avec la figure du « marginal », prolongement de l'étranger. Il s'agit en fait de la représentation la plus achevée de l'individu moderne ; Homme de l'entre-deux qui, tel le paysan de Thomas et Znaniecki, habite entre deux cultures. L'ambivalence est son trait le plus caractéristique, car le marginal se sent constamment déchiré

10. S. Jonas et P. Schweitzer (1986). « Georg Simmel et la ville », dans G. Simmel, *La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens, p. 165.

11. W.I. Thomas et F. Znaniecki (1919). *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, Paris, Nathan.

12. R.E. Park (1984). « La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain » (1929), dans *L'École de Chicago*, Paris, Aubier.

entre les normes de son milieu d'appartenance et la recherche d'une identité personnelle authentique, capable de contenir son incessant sentiment de vertige mais, en même temps, cette identité doit être suffisamment souple pour permettre le changement. Car le marginal de Park est un être de changement. Pour Danilo Martucelli, le marginal, plus encore que l'étranger de Simmel, constitue le symbole de la Modernité. «C'est celui qui, contraint de devenir comme les autres, n'y parvient que rarement, et encore davantage, celui qui, y étant parvenu, ne peut que vivre son refus personnel au milieu d'un profond sentiment de confusion identitaire¹³.»

Le marginal renvoie à ce qui est au dehors, en deçà ou au-dessus du social comme un artefact parfois nuisible mais nécessaire. Il s'agit de l'individu qui refuse de n'appartenir qu'à un groupe donné et qui, par ce refus, en a inventé un autre. Le marginal possède la faculté de passer du dehors au dedans du social. Il est fluide, ambivalent. On suppose que de ce lieu rébarbatif à toute classification, on peut tirer certains idéaux-types : le fou, l'artiste, le solitaire, l'alcoolique pour n'en nommer que quelques-uns. Park part en fait de cette figure illustre de la thèse simmélienne pour la modeler à l'image de l'individu contemporain. Car le génie de ce personnage est qu'il peut être joué par tout individu ; il est l'individu de la Modernité.

2.3. GOFFMAN ET L'INTERACTIONNISME

Nul autre plus que Goffman s'est attardé à l'étude sociologique des interactions. Ses prédécesseurs et inspireurs, tel G.H. Mead, fondateur de l'école interactionniste symbolique ou Warner qui se situe au cœur du courant « Culture et personnalité » d'où provient l'anthropologie culturelle américaine (1940-1955), ont bien sûr ouvert la voie au jeune Goffman.

L'ambiance très « sur le terrain » de l'École de Chicago des années 1950, rivale de Harvard où brillent les Parsons et Merton, a permis l'émergence de la microsociologie de Goffman. L'œuvre entière de l'auteur repose sur l'intuition que les rapports entre individus sont des rapports de force fondés sur le simulacre. L'autre revêt la face qu'on lui offre, ce qui est une façon de trouver la sienne propre. La face est un objet sacré. L'une des règles élémentaires de l'interaction consiste à se conduire de façon à préserver la face de l'autre tout en gardant la sienne. Peut-on penser que cette règle tacite préserve la cohésion en masquant l'ambivalence fondamentale de

13. D. Martucelli (1999). *Sociologies de la modernité, l'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », p. 423.

tout individu en interaction? Pour Goffman, l'ordre rituel des conversations est fondé sur l'accommodement. Cet équilibre est maintenu par des rites de présentation et d'évitement.

- **Rites d'évitement.** L'un se tient à distance de l'autre pour préserver ce que Simmel (l'un des maîtres à penser de Goffman) nomme la « sphère idéale ». L'autre étant sacré, il est pur ou impur; trop pur ou trop impur pour être approché. Or un individu évite un objet pour ne pas en être souillé.
- **Rites de présentation.** Ces rites, à l'opposé des rites d'évitement, ne signifient plus la distance mais bien le rapprochement.

Cette fois, Goffman cite Durkheim: « La personnalité humaine est chose sacrée; on n'ose la violer, on se tient à distance, en même temps que le bien par excellence, c'est la communion avec autrui¹⁴. »

Les gestes tels que les salutations, compliments et menus services en sont des formes. En fait, pour Goffman, les rapports sociaux sont constitués de la dialectique des rites de présentation et des rites d'évitement. L'auteur parle d'une tension entre ces gestes contradictoires et pourtant nécessaires: « Il faut maintenir séparer ces nécessités contradictoires et en même temps les réaliser simultanément¹⁵. » Enfin, l'auteur souligne que nos sociétés ne sont pas aussi profanes qu'elles le paraissent car si beaucoup de divinités en ont été chassées, l'interaction demeure un jeu sacré. Le stigmatisé rejoint le marginal de Park et l'étranger de Simmel, car tout individu peut se voir attribuer un stigmate. Il peut s'agir d'un trait de personnalité ou d'un handicap, du fait d'être un immigrant ou une personne vivant seule. Ainsi, plus je me différencie des autres, plus je dois assumer cette différence et tout en étant quant-à-moi différent des autres, je dois dans le même temps démontrer aux autres que je possède le moi standard. Or, comme le marginal ou l'étranger, le stigmatisé de Goffman fait à la fois partie de la société tout en en étant exclu. C'est en cela qu'il est également une figure emblématique de l'individu moderne.

L'individu joue un personnage. Goffman a privilégié le concept de théâtralité comme étant un élément de construction des rapports sociaux. La théâtralité sociale est un concept dont on imagine encore difficilement la portée. L'étude microsociologique rend compte de l'insuffisance des grands schèmes explicatifs. Ce champ social, longtemps considéré comme secondaire, a pourtant permis de relativiser l'image du contrat instrumental pour se pencher sur les interactions ou sur ce que Simmel a bellement

14. E. Goffman (1974). *Les rites d'interactions*, Paris, Minuit, p. 68.

15. *Idem*, p. 68.

appelé la sociabilité. Or le thème de la théâtralité qui revient à Goffman propose une sociabilité ludique du fait que tout individu est acteur au sens où il joue le jeu social. L'issue du jeu est loin d'être prévisible ; chaque acteur est également spectateur du jeu de l'autre. Chaque geste est en fait une réplique dans un mouvement plus large d'interactions où les concepts de sujet et d'objet perdent de leur rigidité distinctive. Paradoxalement, les acteurs eux-mêmes instaurent les rites d'interaction de façon à établir les rôles de chacun. Le jeu d'identité et d'altérité, sa dynamique ambivalente, trouve son sens dans la théâtralité.

2.4. PERSPECTIVES SOCIOANTHROPOLOGIQUES

Pour les auteurs du Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ) à Paris, il serait erroné de supposer que le principe de l'individualisme est la référence de l'époque présente ; une telle affirmation s'inscrirait dans le cadre d'une pensée sociologique qui ne se réfère qu'aux structures. Pour ces auteurs, on doit se tourner vers d'autres scènes où se jouent chaque jour des actions réciproques (Simmel) qui maintiennent la « persistance des agrégats » (G. Durand, 1963). Ainsi, la désertion du politique ne doit pas être considérée comme un désenchantement du social. L'hédonisme qui succède au militantisme politique est ici associé au groupe plutôt qu'à l'individu. Il s'agirait d'une forme anthropologique qui soutiendrait le lien social plutôt qu'un narcissisme désintégrateur. Le lien social devient émotionnel dans la Postmodernité, laquelle décrit ici non pas une deuxième révolution de l'individualisme mais une ambiance où les contraires s'enchevêtrent dans une sorte d'harmonie contradictoirelle. L'équation personnelle de l'individu sera peu signifiante dans le discours des auteurs du CEAQ. Celui-ci est acteur avant tout. Il n'hésite plus à se raconter pourtant. Mais plus qu'un individu unique, celui-ci agit comme le résonateur d'un « style de vie ». C'est pourquoi il est utile de faire ici une distinction entre *individu* et *personne*. La « personne », un mot provenant du théâtre romain, signifie « *per sonare* ». La voix des acteurs résonnait à travers le masque qu'ils portaient. La personne n'est donc pas considérée comme l'individu dans son essence mais comme ce que les autres en percevront. Il s'agit donc de la personne en tant qu'acteur, en tant que portant un masque dans le jeu social. Enfin, l'intime se déplace ici de l'individu mis à nu par l'analyse à l'interaction communicationnelle. L'autre est sacré.

Il est un fait anthropologique pour A. Médam : « En dépit de l'étrangeté de l'Homme pour l'Homme, en dépit de l'adversité, nous nous obstinons à créer nos proches, à les sécréter et en cela à les aimer quoi qu'il en soit¹⁶. »

L'autre ici est multiple. L'autre est socialité, altérité en général. M. Maffesoli inverse les termes durkheimiens dans sa distinction entre un social mécanique et une socialité organique. C'est dans le quotidien « qui constitue la trame de la vie sociale » que les autres (autrui) se reconnaissent comme faisant partie de la socialité. Ainsi, M. Maffesoli annonce « Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse¹⁷ ». On assisterait au remplacement du social rationalisé par la socialité empathique. La logique binaire du sujet et de l'objet, la théorie de la distinction (Bourdieu) est ici remise en question. Pour M. Maffesoli : « Ce qui caractérise l'esthétique du sentiment n'est nullement une expérience individualiste ou intérieure, mais au contraire quelque chose qui est par essence ouverture aux autres, à l'autre¹⁸. »

Les nouvelles technologies, qu'un bon nombre d'auteurs relevant des sciences humaines craignent en tant que supposés instruments de déshumanisation, illustrent ironiquement à quel point les rapports sont sacrés. Ainsi, le système Internet, les courriers électroniques et les boîtes vocales instaurés par les récents développements de la téléphonie seraient de puissants indicateurs d'une volonté de communiquer pour communiquer. Les groupes « psy », à l'opposé des explications précédentes, sont ici perçus comme une représentation du besoin fondamental de se reconnaître dans l'autre et ainsi de ne pas être seul. L'autre construit le soi.

M. Maffesoli décrit les rapports d'altérité comme une tension contradictoire entre l'homogénéité et l'hétérogénéité ; comme « un mixte contradictoire qui comme tout ce qui est vivant repose sur la tension paradoxale ». Gilbert Durand parle d'une puissance d'impersonnalité où le soi n'existe que par l'autre ; l'égo est relatif¹⁹.

16. A. Médam (1992). « Le proche lointain », dans M. Maffesoli et C. Rivière (dir.), *Une anthropologie des turbulences, hommage à Georges Balandier*, Paris, Presses universitaires de France.

17. M. Maffesoli (1988). *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Librairies des méridiens, coll. « Sociologies au quotidien ».

18. M. Maffesoli (1988). *Op. cit.*, p. 28.

19. G. Durand (1982). « Le retour des immortels », dans G. Durand, *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard.

Michel Miranda, à la suite de Maffesoli, oppose au schème progressiste de la transparence l'opacité du social où s'expriment les rapports d'altérité. En effet, le lien social constitue la part d'ombre de notre objet. Ce lieu complexe, imprévisible renvoie donc à l'Homme multidimensionnel, acteur et spectateur de la théâtralité sociale. Le lien social est un enchevêtrement de rapports symboliques ambivalents, d'identité et d'altérité. Toute relation est échange symbolique et non seulement une communication instrumentale entre monades circonscrites et closes. Tout échange comporte une affirmation de l'identité mais aussi une reconnaissance de l'altérité.

On a vu surgir depuis quelques années la science des systèmes, qui rompt définitivement avec le principe de causalité. En sciences humaines, l'approche a surtout permis de se pencher sur la communication, notamment dans les familles comme systèmes dont les éléments forment un ensemble dynamique (Bateson). Les liaisons entre les éléments figurent au premier plan ; ainsi la totalité d'un système ne se résume pas à ses composantes mais aux liaisons qu'elles entretiennent entre elles. L'anthropologue G. Bateson²⁰ observe deux types d'interactions lors d'une recherche menée dans la tribu des Latmul en Nouvelle-Guinée : la symétrie et la complémentarité qui renvoient à l'idée d'égalité et de différence. Dans certains domaines, les relations seront symétriques, dans d'autres, les relations seront complémentaires. La rigidification de la relation dans l'une de ces tendances conduirait tout droit à la communication pathologique.

2.5. PERSPECTIVES SÉMIOLOGIQUES

Selon une perspective sémiologique, Todorov aborde la question de l'altérité d'une façon tout à fait originale en racontant à sa manière l'histoire de la conquête de l'Amérique²¹. La position de centralité du chercheur (soi) le conduit à entretenir une relation « assimilationniste » avec l'autre qui sera donc construit en concordance avec le soi. Pourtant, nous dit Todorov, ce qui est commun à l'autre et à soi-même, c'est l'idée d'un sens commun. L'auteur aborde la question de l'autre en s'interrogeant sur les symbolisations du peuple conquistador et des Aztèques. Par exemple, existe-t-il une différence de nature entre le fait de manger-mort (cannibalisme) et celui de brûler-vif (Inquisition) ? Tous deux sont de l'ordre du sacrifice humain. Le prêtre espagnol Las Casas, introduit une sorte de « perspectivisme » dans le discours religieux, ayant assisté à une cérémonie sacrificielle chez les Aztèques.

20. G. Bateson (1971). *La cérémonie du Naven*, Paris, Minuit.

21. T. Todorov (1982). *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil.

1. Tout Homme possède une connaissance de la divinité.
2. Chacun a le droit d'adorer son Dieu.
3. La manière d'adorer son Dieu revient aux coutumes des peuples.
4. Et le Dieu vrai pour moi ne l'est pas nécessairement pour l'autre.

Ce qui est commun à l'autre et à soi-même, c'est l'idée de ce qui nous dépasse, ici la divinité, un concept que l'on peut comparer à la notion de sens commun. Todorov dresse une typologie des relations à autrui selon les plans axiologique, praxéologique et épistémologique.

- **Plan axiologique.** Il s'agit d'un jugement de valeur: l'autre est bon ou mauvais, je l'aime ou je ne l'aime pas. Le jugement est fonction de soi.
- **Plan praxéologique.** Je m'identifie aux valeurs de l'autre en étant proche, ou j'impose à l'autre ma propre image. L'autre se soumet à moi, ou je me soumetts à lui.
- **Plan épistémologique.** J'ignore ou je connais l'identité de l'autre. Il y a gradation entre les états de connaissances, de moindre à plus élevé.

En définitive, pour Todorov, il serait peut-être possible d'atteindre «une forme supérieure de l'égalité» où l'hétérogénéité des valeurs serait respectée.

Dans la perspective d'une théorie de l'altérité émerge néanmoins le sujet en tant que partie intégrante du phénomène qu'est le rapport social. Porteur d'affectivité culturelle et de sa sensibilité propre, il convient d'en rendre compte en abaissant le bouclier de l'objectivité sociologique. Dans son excellent ouvrage sur «L'Orient imaginaire», Thierry Hentsch nous dit: «L'ethno (ou l'ego) centrisme n'est pas une tare dont on puisse simplement se délester, ni un péché dont il faille se laver en battant sa coulpe. C'est la condition même de notre regard sur l'autre²².»

On ne peut donc penser l'altérité sans que soit sous-entendu un rapport avec soi. Mais s'il est vrai que la connaissance de soi est un préalable à la découverte de l'autre, elle passe aussi bien par l'autre. Nous sommes en présence d'un fait circulaire. Il ne s'agirait donc pas, selon l'auteur, d'admonester inutilement l'incontournable égocentrisme, mais justement d'admettre son existence en tant que l'un des principaux vecteurs des rapports d'altérité.

22. T. Hentsch (1988). *L'Orient imaginaire, la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Minuit, coll. «Arguments», p. 13.

2.6. PERSPECTIVE SOCIOPSYCHANALYTIQUE

Pour M. Mannoni : « Le seul savoir est celui que l'on tire de soi-même et c'est celui que l'on tire de l'ouverture au non maîtrisable²³. » Mais le désir de connaître l'autre angoisse, car il met le sujet en face de la complexité de l'autre et de sa dynamique conflictuelle comme un miroir de sa propre conflictualité, de sa propre ambivalence.

L'ethnopsychanalyste Georges Devereux²⁴ aborde la question de l'autre et du soi à partir des concepts du dedans et du dehors. Le sujet est soi pour lui-même, autre pour l'autre. Ainsi, pour devenir un être social, l'humain doit apprendre à se regarder comme dehors par rapport aux autres, comme un autrui.

En intégrant psychanalyse et sociologie, E. Enriquez envisage la question de l'autre du point de vue de la création des organisations qui permettent la pérennité du lien social. Voici ce qu'écrit l'auteur : « Toute institution sociale est une création imaginaire produite de l'association intime de l'Acte et du phantasme. » E. Enriquez pose que « l'autre scène » est aussi opérante que celle du manifeste qui est l'objet de l'investigation sociologique classique. Ainsi, il paraît nécessaire de s'interroger sur l'altérité comme pouvant éclairer les problèmes de l'organisation. Mais tout ne serait-il que phantasme ? Non, car il existerait deux réalités complémentaires : 1) la réalité psychique ; 2) la réalité historique. Mais depuis que les sociétés sont entrées dans la Modernité où priment la raison, la structure et la mise à distance du mythe et de la religion, depuis que chaque être humain est un être de raison égal à tous les autres, il se situe dans une société sans complémentarité.

L'étude de l'intérieur du social permet la reconnaissance du mythe en tant qu'instance permettant à chacun de se reconnaître comme partie d'un tout qui le dépasse : un sens commun. L'institution serait la mise en acte d'un mythe fondé sur le besoin d'être avec l'autre. Mais l'institution, si elle relie les autres, les protège également. Elle masque les conflits, tend à harmoniser les rapports et établit l'équilibre entre pulsions égoïstes et altruistes. L'autre est donc objet d'amour et de haine. L'individu est ambivalent face à l'autre. Cette ambivalence est au fondement du lien social.

23. M. Mannoni (1988). *De la passion de l'être à la folie de savoir*, Paris, Seuil.

24. G. Devereux (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.

2.7. GIDDENS ET LA RÉFLEXIVITÉ

Anthony Giddens (*La constitution de la société*, 1987) voit la sociologie comme une sorte de « conscience de soi » de la Modernité. Opposé à l'idée d'une postmodernité, l'auteur préfère parler d'une « radicalisation de la Modernité ». Selon lui, la réflexivité est le processus à travers lequel les hommes peuvent agir sur la société. Ainsi, la connaissance que j'ai du social est déjà une façon de construire ce social. Le plus petit acte individuel, comme le fait de s'habiller pour aller travailler, est inscrit dans une dynamique de construction de soi et du social. La décision de vivre selon tel style de vie suppose que l'individu a une connaissance de ce qui se vit aujourd'hui. La connaissance que l'on a de la société devient donc un facteur agissant sur la société elle-même. Le sujet est un acteur compétent. Le meilleur exemple en est la Bourse qui évolue en raison de facteurs objectifs mais qui dépend autant des perceptions des acteurs.

L'une des thèses centrales de Giddens tourne autour de la réhabilitation de la subjectivité et du caractère réflexif de l'action. La sociologie de l'auteur ne doit pas être associée à l'individualisme méthodologique ni au holisme. Ainsi, l'intention avant l'action ne doit pas être comprise comme le résultat d'une pensée monadique, tout comme l'action ne doit pas être envisagée comme étant seulement déterminée par les structures. L'auteur insiste sur le caractère contextuel de l'action. On peut donc considérer cette sociologie comme étant essentiellement interactionniste car les éléments structurels sont simultanément les conditions et les résultats des activités accomplies par les individus. Ceux-ci ont une conscience discursive qui formule des rationalisations sur les actions. Ainsi, « les acteurs compétents peuvent presque toujours formuler de façon discursive les intentions et les raisons de leur action ». En fait, la conscience discursive pourrait correspondre à la conscience freudienne. Les acteurs n'ont bien sûr pas accès aux motifs inconscients de leurs actions, c'est pourquoi la question du choix est presque toujours ambiguë. L'auteur ne nous semble pas insister suffisamment sur cela. Mais, selon lui, il n'est pas nécessaire de se préoccuper outre mesure de ce qui n'a pas été retenu dans la perception du sujet en cherchant les blocages et les refoulements. L'inconscient fait appel à des modes de connaissance auxquels le sujet n'a pas accès. L'intention n'est d'ailleurs pas le fait du seul individu mais aussi des interactions qu'il entretient avec la culture ambiante. Autrement dit, les interactions quotidiennes déterminent l'intention au même titre que la psychologie de l'acteur.

Les individus ont une conscience pratique. Elle fait référence à des connaissances que l'individu ne peut exprimer verbalement et son niveau dépend de la routinisation qui fonde la sécurité ontologique. Des mécanismes,

semblables aux rituels d'interaction de Goffman, protègent la sécurité ontologique. La prévisibilité des routines est le mécanisme cognitif qui assure cette sécurité. Cependant, « la radicalisation de la Modernité » a des conséquences importantes sur cette prévisibilité, car la vie sociale est à présent, et à la différence des sociétés prémodernes, soumise aux changements continuels. La distance toujours plus grande entre l'espace et le temps, dans un contexte de mondialisation, et les relations abstraites que cette distanciation engendre ébranlent effectivement la confiance. La réflexivité en ce sens n'est pas qu'une conscience de soi mais la façon spécifiquement humaine de contrôler le flot de la vie sociale. La réflexivité peut donc être apparentée au quant-à-soi qui n'est certainement pas le lieu de la psychologie mais bien une forme particulière de socialisation.

3. LA SOLITUDE COMME RAPPORT À L'AUTRE

La question est de savoir en quoi le lien social est en crise. Le pouvoir, l'économie et la culture ne semblent plus jouer leur rôle de principes d'intégration puisque chaque discipline des sciences humaines parle d'une crise du lien social. La vie sociale apparaît désormais comme un ensemble désarticulé, désinstitutionnalisé, dont les réseaux se forment et se déforment au rythme des désirs individuels. On assisterait bel et bien au déclin des anciennes formes d'intégration. La société n'est plus un tout; « l'idée de société²⁵ » n'évoque plus les aspirations politiques rassembleuses; les classes sociales ne constituent plus les références auxquelles on recourait pour construire les identités; le travail, devenu fluctuant, n'est désormais plus un lieu d'appartenance. Robert Castel²⁶ parle d'une « désaffiliation du salariat ». Or la montée des divorces et du célibat dans les sociétés industrialisées et par ailleurs la revendication des mariages homosexuels attestent d'une remise en question des façons d'être ensemble. Dès lors, les projets d'État comptent sur les communautés, terme en vogue qui désigne aussi bien le voisinage que les communautés regroupant des intérêts communs comme les communautés gays par exemple. Le communautarisme est basé sur le principe de reconstruction des solidarités. La vie sociale associative prend un grand essor, en Europe comme en Amérique, et a certainement une utilité socioéconomique. En revanche, d'autres courants « anti-utilitaristes », qui prônent une forme de lien social plus traditionnel, passent par les mêmes réseaux. La vie sociale est à présent tissée de formes sociales (Simmel) fondées sur les affinités instrumentales et affectives. Il ne s'agit pas de

25. F. Dubet et D. Martucelli (1998). *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil.

26. R. Castel (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard.

désagrégation sociale mais bien de formations en réseaux fluides et instables qui, sans cesse, se décomposent et se recomposent. Les structures sociales sont ainsi comparables aux événements microsociaux de la vie quotidienne. Nous nous rangeons à l'avis de ceux qui croient qu'il ne s'agit pas d'une crise des liens sociaux ou, en tout cas, pas de leur effritement. Nous assistons au contraire à une montée de l'importance des groupes de sociabilité dans les pays occidentaux depuis vingt-cinq ans. Il s'agit plutôt du déclin des structures comme formes constituant le cadre général de la société et, par conséquent, du déclin de la vision de la société comme totalité achevée.

La réflexivité de l'acteur est d'autant plus importante dans la connaissance qu'elle joue un rôle de premier plan dans la construction de la société. Cette réflexivité au sens de Giddens est donc ici posée non seulement comme matériau brut mais aussi comme élément de construction du rapport à l'autre et dans la formation de nouvelles sociabilités. La solitude est donc envisagée ici dans la perspective d'une théorie du rapport à l'autre, processus selon lequel le soi construit l'autre et, réciproquement, l'autre construit le soi. En ce sens, la connaissance de la solitude est une construction particulière du rapport à l'autre, car «la connaissance que l'on a devient un facteur agissant sur la société elle-même» (Giddens, 2000). Or la solitude mise en discours par le solitaire lui-même devient une façon particulière de construire le social.

3.1. LE QUANT-À-SOI COMME GÉNÉRATEUR DE FORMES SOCIALES

La réflexivité définie par Giddens, comme conscience de soi, «façon spécifiquement humaine de contrôler le flot de la vie sociale», rejoint ce que nous pensons, à savoir que la réflexivité du solitaire sur la solitude, sur soi et les autres ainsi que sur les interactions quotidiennes qui forment le style de vie, est une construction sociale. Dans la perspective d'une théorie du rapport à l'autre, le discours du solitaire sur son univers peut donner une bonne indication de la façon dont sont construits les rapports d'altérité contemporains. En effet, s'inscrivant tantôt en marge et pourtant faisant partie du social, dans cette asocialité même, il produit une nouvelle connaissance du social. La figure de l'étranger, thème approfondi dans l'étude du marginal de Park et développé plus tard par Goffman chez le stigmatisé, constitue une figure emblématique de l'individu contemporain incarné ici par le solitaire. Ainsi, peut-on dire, à l'instar de l'étranger, du marginal et du stigmatisé, le solitaire illustre d'une manière lumineuse la condition de l'individu contemporain. C'est en quelque sorte dans son asocialité, nommée ici le *quant-à-soi*, que le solitaire génère une expérience sociale et, par conséquent, de nouvelles formes sociales. Nous reprendrons une thèse centrale de Simmel, à savoir que la manière dont l'individu est socialisé est

déterminée par la manière dont il ne l'est pas ; réciproquement, l'asocialité est un lien social. Chez Simmel, la sociologie des formes construites à partir des interactions nous semble justement dépasser l'opposition entre individualisme et holisme.

Les formes sont en effet caractérisées par une tension paradoxale entre le soi et l'autre, qui recrée la société. De ce point de vue, la solitude met en jeu le rapport individu-société. Le social y est appréhendé comme étant dans l'individu, mais il faut bien reconnaître aussi que l'individu est dans la société.

3.2. UNE TENSION PARADOXALE

Il existe une distinction très nette entre l'individualisme décrié, et parfois prôné par certains, et la notion d'individu. C'est Louis Dumont²⁷ dans son essai sur l'individualisme qui explique la distinction nécessaire entre l'individu, qui est le sujet empirique, c'est-à-dire « dans le monde » parlant, rêvant et agissant, et l'individualisme, qui sous-tend l'être abstrait, « hors du monde », individu en tant que valeur dominante. L'individualisme apparaît au début du christianisme pour L. Dumont. Le monothéisme est d'abord à ses débuts une pensée centrée sur « l'individu hors du monde », par sa relation à Dieu, mais aussi semblable à celle du renonçant de l'Inde qui choisit de vivre hors du social pour mieux le transformer. Car la relation à Dieu est d'abord une relation individuelle. Elle est pourtant fraternelle par son établissement dans l'institution et, de ce paradoxe, résulte l'ambivalence moderne de « l'individu dans le monde » confronté à l'idée « d'individu hors du monde ». L'individu serait aux prises avec le paradoxe de représentations « hybrides » dans le fait que, parallèlement à l'individualisme qui paraît dominant dans nos représentations, se joue « la vitalité permanente » des rapports d'altérité.

L'idée de ce paradoxe se retrouve également dans la thèse de M. Hannoun²⁸ selon qui « l'homme d'aujourd'hui est par certains égards tourmenté par son double besoin d'amour et d'indépendance : deux besoins contradictoires qu'il lui faut gérer au quotidien ». Le rapport à l'autre serait, comme nous l'avons vu précédemment, un mixte d'homogénéité et d'hétérogénéité (Maffesoli) ou, si l'on veut, de symétrie et de complémentarité (Bateson). Le rapport à l'autre procéderait tour à tour d'un certain assimilationnisme et d'une différenciation (Todorov) ; une oscillation entre

27. L. Dumont (1983). *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil.

28. M. Hannoun (1993). *Solitudes et sociétés*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? ».

objectivation et subjectivation (Hermann) serait également inévitable; les rapports seraient faits d'égoïsme et d'altruisme (Enriquez) opérant un mouvement circulaire du dedans au dehors (Devereux). La métaphore de la porte et du pont de Simmel illustre les mouvements de distance et de proximité. Les contraires, donc, loin de s'évacuer, seraient plutôt complémentaires, au fondement des rapports d'altérité.

Ainsi, nous pourrions dire que le solitaire tant répandu dans les villes occidentales serait effectivement le résultat d'une tendance de l'individu à s'organiser de façon autonome tout en poursuivant néanmoins sa recherche de l'autre. En cela, il illustre de façon particulière le problème concernant le rapport individu-société. Cela n'ira pas sans heurt. L'individu contemporain place au premier plan de son existence la tâche d'équilibrer la tension paradoxale entre soi et autrui. Nous verrons de plus près cette question dans le prochain chapitre qui traite précisément d'un certain discours sur ce que nous pouvons appeler « la pratique de la solitude ».

LES SOLITAIRES

Le célibat représenterait-il un défaut de reconnaissance de l'autre, une sorte de brisure avec cet autre qui ne répondrait plus à l'actualisation d'un soi devenu conscient de lui-même ? Le célibat est-il plutôt une tentative de renouveler un rapport à l'autre dans la « cosmogonie » humaine représentée par les réseaux de rencontres et les activités culturelles ou sportives, mais avant tout créatives, sans que ce rapport s'établisse de façon privilégiée ? La solitude deviendrait-elle une ouverture plus grande sur l'altérité ?

Individualisme exacerbé défiant l'établissement des couples à longue durée ou mutation profonde de la sociabilité ? L'univers des solitaires est construit d'éléments qui tournent tous autour d'une même préoccupation : Quelle est la place de l'altérité dans mon univers et inversement : comment puis-je prendre ma place dans l'altérité, le social ? Cette question demeure centrale.

La compréhension de ce qui préside et ordonne la solitude contemporaine ne peut évidemment prétendre à l'exhaustivité, car le thème est vaste. Le but est ici plus modeste. Il s'agit de décrypter, à travers quelques formes de solitude et quelques styles de vie parfois fort disparates, une certaine régulation du discours propre à ouvrir quelques pistes de compréhension d'un phénomène récent qui, il faut bien le dire, préoccupe le sociologue du fait qu'il questionne le lien social en son fondement ou ce que nous aimons nommer l'altérité. Or comment trouver la place de l'autre dans la conscience et l'expérience contemporaine à travers le discours des solitaires ? Il ne fait aucun doute que les acteurs sociaux sont doués de la possibilité de juger, de réfléchir et de construire leur réalité. On parle alors de conscience. Les acteurs sociaux auront non seulement conscience des phénomènes mais ils attribueront un sens à ces phénomènes. Ainsi, notre

objet peut dès lors être perçu à travers le sens attribué à cette expérience particulière qu'est la solitude. Ce sens qui, dans l'expérience, se traduit par une « pratique » engendre un certain savoir. Ce sens et la pratique qui en découle ne seront pas considérés ici comme le fait de l'individu « seul » mais bien comme une construction sociale. Il sera ainsi possible de dégager un sens « partagé » de la solitude, à travers la réflexion des solitaires sur le fait de vivre seul, donc sur une certaine pratique. Ce sens ainsi dégagé du discours sur la pratique quotidienne de la solitude, si l'on peut dire, repose sur la conscience contemporaine (ou sur le sens commun) de ce qu'est la solitude dans la Modernité contemporaine. C'est en cela que notre propos adopte une perspective résolument sociologique qui, interrogeant le singulier, puise dans l'universel;

Bien sûr le sens commun, surtout lorsqu'il sera question d'individu, de solitude et de rapports d'altérité, aura recours à la psychologie, une psychologie populaire imprégnée de théories incomplètes empruntées aux humanistes, parfois à la psychanalyse. Il ne s'agit évidemment pas d'expliquer la solitude à partir de concepts relevant de l'opinion publique mais bien de rendre compte, entre autres, à quel point la psychologie populaire participe de l'élaboration d'un savoir commun. C'est pourquoi il sera ici beaucoup question de connaissance de soi, d'estime, de travail sur soi, puisqu'il s'agit de thèmes largement explorés par les sujets eux-mêmes. Selon C. Dennett,

Nous utilisons la psychologie pour expliquer nos comportements et nous passons beaucoup de temps à expliquer la vie en ces termes¹.

L'emploi de ces termes n'a donc pas pour but d'expliquer le phénomène mais bien encore une fois de reproduire ce qui est dit de la solitude, où les questionnements psychologisants sont évidemment très présents, et d'en dégager une sociologie. Il s'agissait, pour ce faire, d'entendre les réflexions telles qu'elles étaient émises en tant que savoir commun. Ce savoir social est empreint de la culture ambiante et de l'esprit du temps; il s'agit d'un savoir contextualisé dont les motivations ne sont pas toujours accessibles à l'acteur.

Si, comme le prétend Giddens, la compétence de l'acteur ne se situe pas seulement au niveau d'une simple conscience de soi mais aussi comme produisant une réflexivité, « façon spécifiquement humaine de contrôler

1. C. Dennett (1990). *La stratégie de L'interprète, le sens commun et l'univers quotidien*, Paris, Gallimard.

le flot continu de la vie sociale²», il demeure dans la tâche du sociologue d'en rendre compte avec l'a priori que toute conduite est dotée de sens, toute activité est symboliquement investie.

Nous adoptons une attitude compréhensive et nous nous engageons pour cela dans la voie qualitative et plus précisément clinique.

1. LA SOCIOLOGIE CLINIQUE

D'une manière générale, il existe deux approches du savoir sociologique. La première, largement dominante aujourd'hui, porte son regard sur les structures. Cette approche met l'accent sur la distance entre le chercheur et son objet, sur les lois régissant le fonctionnement des sociétés et sur les rapports de causalité des faits sociaux. Il s'agit de la posture explicative. La deuxième posture adopte une attitude compréhensive en ce qu'elle se situe au niveau des significations et des actions réciproques des individus où la subjectivité a une large part. En sociologie, l'approche clinique adopte cette deuxième posture et renvoie à une étude de l'intériorité du social par opposition à l'extériorité structurelle. Il est posé que la compétence des acteurs se trouve dans «la construction sociale de la réalité» (Berger et Luckmann, 1966)³. Ainsi, la philosophie au fondement de l'approche clinique en sociologie est de nature phénoménologique. La connaissance du sociologue sera donc considérée comme étant en continuité avec le savoir ordinaire. La sociologie est une construction sur des constructions, une connaissance de second degré. La posture intérieure permet l'élaboration d'un discours inscrit dans ce que M. Miranda nomme «l'opacité du social⁴». Le travail du clinicien sociologue sera de dégager une parole jusque-là occultée. Ce travail peut être considéré comme le repérage d'un sens⁵. La méthodologie clinique renvoie également à une mise en commun de connaissances susceptibles de construire un sens. La recherche clinique est donc avant tout une relation sociale entre des individus qui cherchent. On adopte donc ici une approche clinique pour saisir le discours des solitaires en faisant clairement le choix d'osciller entre distance et rapprochement, intériorité et extériorité, empathie et critique. Le rapport chercheur-sujet

2. A. Giddens (1987). *La constitution de la société*, Paris, Presses universitaires de France.

3. P.L. Berger et T. Luckmann (1986). *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

4. M. Mirand (1986). *La société incertaine : pour un imaginaire social contemporain*, Paris, Méridiens, coll. «Sociologies du quotidien».

5. E. Enriquez (1992). *L'organisation en analyse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Sociologies d'aujourd'hui».

est ici perçu comme une situation interactionnelle. Il n'est pas question de dégager une typologie du solitaire ni même des discours sur la solitude. Il s'agit bien plutôt d'un travail d'interprétation, ce qui ne signifie pas l'absence d'un cadre d'analyse. L'élaboration du cadre d'analyse doit être considérée dans une perspective circulaire, et ce cadre n'est pas définitivement construit avant les entretiens cliniques. Le chercheur utilise bien sûr les ressources théoriques disponibles concernant l'objet de recherche, ici la solitude, et dresse l'état des réflexions concernant l'individualisme comme cause possible et l'état des réflexions sociologiques sur l'interaction, deux thèses qui, chacune à leur manière, peuvent donner un certain éclairage sur le phénomène de la solitude. Ce faisant, il choisit le cadre théorique qui, selon lui, définit le mieux son objet. Il élabore alors des hypothèses. Mais si le discours d'un sujet ne cadre pas avec les explications scientifiques existantes, il devra faire l'objet d'une attention particulière. Dans la méthode clinique, le chercheur devra explorer la portée théorique d'un tel discours. C'est en ce sens que théorie et méthode doivent être envisagées dans une perspective circulaire. La méthode construit la théorie et la théorie construit la méthode. En cela, la méthodologie clinique fait un inévitable détour par la sociologie de la connaissance. En effet, le discours de tel sujet, son implicite sociologique relèverait du sens commun. L'art de l'interprète-sociologue sera, dans un premier temps, de dégager ce sens commun comme « forme spécifique de connaissance⁶ » (G. Houle). C'est ce qu'ont fait Jacques Rhéaume et Robert Sévigny⁷ en dégageant la sociologie implicite des intervenants en santé mentale, pour confronter cette connaissance avec le savoir formel. Il s'agit d'articuler ces deux connaissances, afin de dégager des significations sociales d'une activité donnée. C'est ce que suppose l'interprétation clinique « qui donne un sens à une conduite⁸ ». L'approche clinique implique un choix en faveur du sens plutôt qu'une intervention directe au niveau des structures de l'objet ou des structures environnantes. On passe donc « du fait au sens » (G. Houle). Le clinicien travaille en intériorité plutôt qu'en extériorité. Pour Vincent de Gaulejac⁹, faire état de ses connaissances sur soi et les autres à travers les différents cercles sociaux que traverse le sujet, « faire un va-et-vient entre le vécu et la conceptualisation, entre la compréhension intime et la compréhension théorique » et

6. G. Houle (1987). « Le sens commun comme forme de connaissance : de l'analyse clinique en sociologie », *Sociologie et sociétés*, vol. XIX, n° 2, octobre.

7. J. Rhéaume et R. Sévigny (1988). *Sociologie implicite des intervenants en santé mentale*, Montréal, Saint-Martin.

8. G. Houle (1987). *Op. cit.*

9. V. de Gaulejac (1999). *L'histoire en héritage : roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.

accepter justement d'en être le sujet débouche sur une plus vaste compréhension du fait « qu'il n'y a pas d'histoire personnelle qui ne s'incarne dans l'altérité ».

1.1. INDIVIDU ET SOCIÉTÉ

La conduite individuelle ne dépend pas seulement de la psyché individuelle mais bien de modèles culturels. Le sens n'est donc pas attribuable qu'à l'individu mais à la société. L'individu devient pour le sociologue clinique un véritable laboratoire de l'imaginaire social. Pour F. Dumont¹⁰, il y a une sociologie des structures : la sociologie qui utilisera les modes classiques d'investigation. Il y aurait aussi une sociologie de l'individu : « l'activité individuelle reposant sur des repères collectifs ». On peut donc supposer que le solitaire porte en lui les déterminations de la culture. La sociologie clinique redéfinit le statut sociologique de l'individu. Elle reconnaît l'existence d'un « soi » délimité mais aussi naturellement interpellé par l'altérité. Cette conception s'oppose au positivisme et à ses conséquences méthodologiques où le social ne sera appréhendé que du point de vue de ses grands ensembles (âge, classes sociales, nations, etc.) en dépit du sujet. Notre recherche repose sur la conviction qu'une telle position est incomplète. Les sujets observés pensent le social. Le soi est un élément fondateur du social. Il le suscite à travers l'interaction et il est à son tour suscité par le social.

L'analyse par cas est caractéristique de l'approche clinique. Là où n'étaient explorées que des structures dénuées de sujets, l'analyse clinique s'intéresse à des cas aussi variés que l'organisation (Enriquez), les intervenants en santé mentale (Rhéaume et Sévigny), la famille (de Gaulejac) etc. L'étude de cas n'est pas que microsociologique. Elle ouvre au contraire des perspectives plus larges. Ainsi, une étude de la solitude pourrait donner une bonne indication de la manière dont sont construits les rapports d'altérité en général. Le solitaire est acteur du social et par ce que l'on pourrait nommer son anomie ou son asocialité, que nous préférons baptiser le quant-à-soi, il régénère le lien social.

Une approche clinique peut révéler une analyse intuitive du social de la part du solitaire. Par sa faculté de passer en quelque sorte du dehors au dedans des cadres sociaux, par cette ambivalence, ressort une certaine connaissance du social. D'un discours individuel peut être dégagée une conception sociale du rapport à l'autre.

10. F. Dumont (1993). « Notes pour une thématique de la sociologie clinique », dans F. Dumont, *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, Montréal, Saint-Martin.

1.2. INTERDISCIPLINARITÉ

L'approche clinique est d'abord un dialogue, un scénario qui se construit au rythme des échanges. Le clinicien sait qu'il doit évoluer dans le flou, même s'il a des questionnements précis. D'ailleurs, ces questionnements s'élargissent ou demeurent suspendus selon l'échange. Mais il est une constatation que fera le clinicien : il lui sera difficile, voire impossible de ne pas naviguer dans la zone grise de l'interdisciplinarité. Cette attitude requiert une ouverture sur d'autres connaissances.

La méthodologie clinique implique une remise en cause de la discipline du chercheur. Celui-ci qui serait sociologue sera amené à cerner la dynamique interactionnelle des divers aspects de l'humain. Ces dimensions ne sont pas qu'une simple juxtaposition. L'approche clinique remet en question le morcellement de l'objet que produit le découpage disciplinaire. Ainsi, une même réalité possède plusieurs points de vue et les résultats dépendent du point de vue de l'observateur. C'est pourquoi les disciplines des sciences humaines, quoique bien délimitées quant à leur territoire, sont dans la clinique en correspondance continue. Il n'est pas du ressort du sociologue de faire la psychanalyse d'un récit de vie, mais le clinicien doit savoir que le travail d'élaboration touche à des questions relevant de cette discipline. Tout dépend en fait de ce que le chercheur cherche. Si le récit de vie inclut un mouvement de soi vers les autres, l'écoute de ce récit implique un décentrement disciplinaire vers les autres disciplines. Sartre, dans *L'idiot de la famille* a cherché à conjuguer la biographie subjective (Proust), le matérialisme (Marx) et l'inconscient (Freud). Vincent de Gaulejac¹¹ démontre dans ses récits de vie à quel point le territoire familial, la logique des rapports sociaux et les sentiments comme la honte par exemple, participent à la construction du sujet. Les destinées individuelles se trouvent entre histoire familiale et rapports sociaux « objectifs ». La sociologie clinique de Vincent de Gaulejac réside à mi-chemin entre thérapie, recherche et formation.

La méthodologie clinique correspond en effet à des questionnements de départ assez larges qui laissent place à la pluralité des points de vue. Il n'est pas question d'un impérialisme mono-disciplinaire, toutes disciplines confondues, mais il n'est pas question non plus de prétendre à la vérité d'une seule explication. Le sociologue qui choisit la recherche clinique comme mode de connaissance s'ouvre donc nécessairement aux autres disciplines, car son objet est complexe. Il choisit de « faire avec » cette complexité, s'initiant à d'autres langages. Psychanalyse, anthropologie, histoire, économie sont autant de regards sur l'objet.

11. V. de Gaulejac (1996). *Les sources de la Honte*, Paris, Desclée de Brouwer.

1.3. PARLER DE SOI

Une grande question a été abordée à partir de ce que Giddens nomme « la conscience discursive », c'est-à-dire les réflexions et perceptions du sujet de son propre univers d'individu vivant seul sur la solitude. Le sujet exprimait ainsi ses réflexions sur ses préoccupations intimes. Il ne s'agissait pas de définir l'identité psychologique du solitaire puisque, comme nous l'avons déjà mentionné, la solitude est le fait d'une pluralité de personnes vivant des vies différentes. Mais il fallait bien constater que les solitaires rencontrés avaient tous à dire au sujet de « soi » et, plus précisément, de la connaissance de soi. Le souci de reconnaissance de son intériorité, de « *ce qu'on a en dedans* », peut être diversement interprété en sociologie. Il peut être le résultat d'un individualisme exacerbé qui, coupé de l'autre, puise sans fin dans une intériorité sans fond. Mais le souci de reconnaissance appelle le regard de l'autre et c'est sous le regard de l'autre, comme l'écrit Honneth¹², que l'individu moderne se perçoit.

La facilité avec laquelle les sujets se livrent pourrait être interprétée comme une tendance de l'individu moderne à prendre de « l'expansion », comme si parler de soi n'avait pour but que de faire ressortir un soi qui se sent aliéné dans le rapport social, comme le souligne Louise, l'un des sujets rencontrés : « *J'avais tendance justement à prendre le moins de place possible et travailler sur moi m'a aidée à prendre une certaine expansion si on peut dire.* »

Cependant, parler de soi dans le contexte de questionnements sur la solitude ne peut être évité. Parler de soi dans ce cadre, c'est communiquer une réflexion intime qui cherche des éléments d'arrimage entre le fait d'être seul et le fait d'être avec les autres. Or il s'agit bien d'une préoccupation reliée d'abord et avant tout à la difficile tâche d'équilibrer l'expression de son intimité propre et le rapport aux autres, de prendre sa place parmi les autres ou de trouver à s'ajuster à l'autre. En parlant de soi, le sujet parle de l'autre et la connaissance de soi en tant qu'acteur est le paradigme d'un savoir sur l'autre. Parler de soi est chose courante. Parler de soi est également partagé par l'ensemble des sujets rencontrés. Il est bien sûr posé que la connaissance de soi ne procède pas que d'un acte psychologique mais bien aussi social et principalement culturel. Les sujets avaient tous conscience de participer à des questionnements dépassant leur seule situation. Ils avaient conscience de participer à l'avancement d'une réflexion sociologique sur la solitude. Le lien avec le chercheur, les questions ouvertes permettaient au sujet de construire sa propre théorie de la solitude. Parler de soi devenait un moyen de comprendre, le soi étant ici utilisé comme laboratoire. Le sujet n'ayant évidemment pas suffisamment de distance par

12. A. Honneth (2002). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.

rapport à lui-même et en étant conscient venait, en parlant de soi, vérifier des croyances, normes et valeurs. C'est dans le rapport au chercheur, entre autres moyens, que l'interviewé, conscient de la relativité de son savoir, venait poursuivre sa réflexion. Ainsi la rencontre chercheur-sujet fut pour les sujets rencontrés un moyen complémentaire à d'autres rencontres sociales pour vérifier leurs propres questionnements sur leur place parmi les autres. C'est dans le rapport à l'altérité (chercheur, thérapeute, groupe de soutien, interactions quotidiennes dans les différents cercles sociaux dans lesquels les sujets évoluent quotidiennement) que le soi se définit, s'auto-analyse, se corrige, « *se regarde aller* », travaille sur soi, s'interroge donc finalement dans le but de délimiter ses repères personnels mais aussi pour parvenir à un certain accord avec les valeurs ambiantes. C'est en ce sens que parler de soi est un rapport à l'autre.

1.4. L'INTERVENTION CLINIQUE EN SOCIOLOGIE

L'approche clinique est une intervention se situant dans une perspective d'aide. Le rôle du clinicien sera d'aider ses sujets d'étude à se définir en tant qu'identités individuelles et collectives. En fait, l'approche clinique en sciences humaines travaille à faire émerger une certaine conscience. Cette conscientisation constitue un changement. Le clinicien doit savoir qu'il ne pourra tout mettre en lumière et devra respecter les zones d'ombre de son objet.

L'intervention clinique ne prétend pas éliminer le désordre mais participe à l'émergence d'une créativité renouvelée à travers ce désordre. Par exemple, les socioanalyses d'E. Enriquez maintiennent les zones d'ombre et les résistances essentielles aux délimitations du « soi » organisationnel. De même, Rhéaume et Sévigny travaillent au plan des représentations. Ainsi, le changement peut être de l'ordre de la perception. On se situe alors dans l'univers symbolique. Or lorsqu'il s'agit de clinique en sociologie, les résultats en termes de changement concret sont loin d'être probants. Il est déjà difficile de mesurer à quel point la psychothérapie a joué un rôle dans l'évolution de l'individu, lorsqu'il s'agit d'une collectivité, l'intervention se perd dans la masse d'informations échangées. Les résultats seront inévitablement remplis d'ambiguïté. En cela, l'intervention clinique ne se trouve pas inscrite dans le même projet que la recherche-action. La première permet le doute, la parole libre, la pensée novatrice, mais ne débouche pas nécessairement sur une action définie. La recherche-action élabore un projet spécifique; elle est centrée sur l'action. L'approche clinique se concentre sur le discours concernant l'action. La clinique est donc avant tout un lieu de conscientisation. Le projet d'un changement se définira la plupart du temps en dehors du cadre clinique. Enriquez est explicite à ce

sujet: le clinicien doit savoir dès le début de sa recherche que son intervention n'aura jamais d'effets directs sur l'objet. Son travail en est un d'élucidation. Le rôle du clinicien sociologue ne consistera pas à transformer les choses mais à accompagner (pour prendre un terme humaniste) les acteurs dans leurs doutes, leurs conflits et leurs sentiments divers. Le changement sera donc imperceptible la plupart du temps. Le clinicien familial G. Ausloos¹³ observe que les interventions venant de l'extérieur ou de l'intérieur du système sont « intrinsèquement indistinguables ». Il en va de même pour les interventions du sociologue clinique. Il ne suffirait donc pas de changer les structures pour changer le monde. L'individu ou le groupe conscients « transforment la scène du réel¹⁴ » (E. Enriquez). Le sociologue clinique travaille dans l'intériorité et sa seule présence peut provoquer certains microchangements.

Enfin, à la différence de la psychothérapie dont le but est de soigner l'autre, l'objectif de la sociologie clinique demeure la recherche sociologique. La sociologie clinique vise d'abord à produire du sens sur un phénomène donné dans le but d'en acquérir une connaissance sociologique. Les sujets rencontrés sont donc avisés dès le départ qu'ils ne s'engagent pas dans un processus thérapeutique. Par ailleurs, l'élucidation de certaines situations dans un entretien sociologique peut amener le sujet à comprendre sa situation différemment. En ce sens, Vincent de Gaulejac¹⁵ souligne que la mise en évidence de déterminations sociales dans l'expérience individuelle provoque un effet de sidération dans un premier temps, mais le sujet saisit dans un deuxième temps qu'il participe à son tour à la production de la société par ses interactions. Il saisit alors mieux l'intérêt d'une « introspection sociologique ». Selon l'auteur, l'analyse de l'impact des déterminations sociales est essentielle pour favoriser une meilleure compréhension du sujet sur son expérience individuelle. Cette nouvelle compréhension peut avoir des effets thérapeutiques. De même, l'insistance sur le fait de l'impératif généalogique dans la construction de l'individu démontre au sujet sa relativité et le situe dans une constellation dont il n'est certainement pas le centre. Par conséquent, ce nouveau regard permet de se voir parmi les autres. L'individu « décentré » devient relatif aux autres et, par conséquent, la souffrance (la solitude) diminue car prenant moins de place.

13. G. Ausloos (1995). *La compétence des familles, temps, chaos, processus*, Ramonville-Saint-Agne, Éres.

14. E. Enriquez (1992). *L'organisation en analyse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies d'aujourd'hui ».

15. V. de Gaulejac (1999). *L'histoire en héritage : roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.

2. QUELQUES MOTS SUR LES ENTRETIENS

Il serait erroné de croire que les solitaires donnent tous la même définition de leur état. Certains connaissent par exemple une relation affective privilégiée mais ne partagent pas le même toit. Se disent-ils seuls? D'autres ont vécu récemment une rupture officiellement déclarée par la cour, un divorce. Certains autres se disent séparés; se nomment-ils célibataires? et à partir de quel moment entre-t-on dans cette catégorie sociale que d'aucuns qualifient de « *style de vie* »? On peut également se demander comment il faudrait aborder ceux qui recherchent une relation amoureuse et ceux qui n'en désirent pas; ceux qui ont toujours été seuls et ceux qui ne l'ont pas toujours été; ceux qui vivent seuls et ceux qui partagent un même toit avec des compagnons ou encore avec leurs enfants. Autant de situations de vie desquelles une recherche clinique pourrait dégager des portraits polymorphes. Ce problème momentanément résolu par la création de types de situation de vie risque de resurgir lors de l'analyse de contenu des entretiens: tel individu se déclarera heureux ou malheureux de sa situation; un autre évoquera les difficultés de communication entre les gens aujourd'hui.

La question première des entretiens était celle-ci: comment le solitaire se représente-t-il sa solitude? L'autre, qu'il soit amoureux, parent, ami allait inmanquablement se profiler entre les mots et ainsi prendre une certaine place dans la vie du solitaire. Or, il s'agissait de savoir quelle était la place de ces autres dans la vie du solitaire. L'individualisation de la vie quotidienne amène en effet son lot de réflexions sur l'amitié, la famille d'origine, le fait ou non d'avoir des enfants, la place du travail et des activités.

Tel individu aura des liens ou non avec sa famille, tel autre aura un cercle d'amis qu'il jugera dense, tel autre se dira «solitaire». Le travail pour certains constitue le remède tandis que, pour d'autres, il n'est qu'un boulet de plus qui les relie au social. Les activités de certains pourront être qualifiées de créatives, d'autres de récréatives.

La solitude, on le pressent, regroupe des individus différents quant à leur style de vie. Repérer le style de vie équivaut ici à saisir les éléments à travers lesquels les individus produisent des constructions. Les styles de vie sont en fait liés à l'entrecroisement des formes sociales (Simmel) que sont les amis, le travail, les activités, etc. C'est donc au carrefour des formes sociales, comme autant de facettes de l'individualité, que «se tient» l'individu contemporain ici représenté par le solitaire.

Le premier critère était et est demeuré le fait d'habiter seul. Il fallait bien constater que les solitaires rencontrés avaient tous à dire au sujet de la solitude et que l'âge leur importait peu pour en décrire les contours.

Cependant, il nous a fallu circonscrire la question de l'âge en supposant que le fait d'appartenir au troisième âge, par exemple, est déjà une autre façon (quoique si peu) d'être seul; la solitude dans ce cas peut être la conséquence du veuvage. Mais être vieux et seul aujourd'hui ne signifie certainement pas la même chose qu'hier alors que les parents étaient pris en charge par les enfants et faisaient partie intégrante de la famille élargie et de la communauté. En ce cas, la question de l'individualisme peut être également posée à côté de l'idée de créations de nouvelles formes de sociabilités familiales. Être jeune et seul équivalait autrefois à n'avoir pas de parents. L'orphelin, figure de la littérature des débuts de l'industrialisation, faisait ressortir justement à quel point l'appartenance à la famille était l'idéal-type de l'époque. Être seul et jeune aujourd'hui parle peut-être d'une indisponibilité parentale, conséquence de la précarité affective de la famille postmoderne et même de son éclatement selon certains. C'est en tout cas ce qui aurait pu être posé comme hypothèse de départ.

Nous avons choisi d'explorer l'expérience des adultes d'âge moyen se situant entre 37 et 56 ans. Malgré la vingtaine d'années qui les séparait, tous les sujets rencontrés avaient en commun le fait d'être socialement en mesure d'avoir été en couple, d'avoir eu des enfants, d'avoir élaboré une certaine réflexion à partir de leur expérience des relations entre les gens et de la solitude, qu'elle soit choisie ou non. On peut supposer que l'adulte a la possibilité de faire certains choix grâce à son expérience et c'est donc de cette expérience dont il a été question. Pour François Dubet¹⁶, l'expérience sociale est définie comme une tentative de l'individu de gérer trois registres d'action qui sont les structures, la communauté et l'individu. En accord avec cette définition d'un concept né avant tout d'une sociologie clinique, c'est-à-dire *qui se tient auprès du sujet*, nous nous concentrons sur l'expérience sociosymbolique des rapports.

La réalité intime des entretiens fait jaillir en elle-même la valeur de savoirs individuels semblables et à la fois différents. Il s'agissait de comprendre la situation d'une personne vivant seule dans une ville contemporaine. Le solitaire se conçoit-il comme un séparé, un célibataire? De quoi est fait son quotidien? Chacun réfléchit sur soi-même, utilisant ses ressources d'introspection, ainsi qu'à ses rapports avec les autres dans les différentes formes sociales dans lesquelles l'individu moderne évolue de nos jours. Les formes sociales ici retenues sont: le travail, les activités, la famille d'origine, les amitiés et connaissances, les relations amoureuses et les enfants. Cette

16. François Dubet (1994). *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.

exploration plus axée sur l'expérience faisait ressortir le style de vie au sens où l'individu choisit, du moins en partie, telle ou telle manière de construire ses liens avec autrui.

D'une manière générale, les personnes rencontrées avaient donc des raisons qui leur appartenaient en propre de venir parler de solitude. Certains avaient vécu une séparation éprouvante, d'autres étaient seuls depuis plusieurs années. Chacun avait le sentiment intime et profond de vivre une situation nouvelle au regard de la société, tout en sachant qu'ils n'étaient pas seuls à la vivre. On peut dire que ces personnes venaient voir le sociologue justement pour prendre contact avec la société et surtout y prendre une place et une parole. C'est en tout cas l'hypothèse que l'on pouvait établir dès le départ, à savoir que le solitaire s'organise de façon autonome mais cherche à équilibrer ses rapports entre lui-même et la société. C'est dans le doute et la sinueuse réflexivité que les sujets justement montraient le plus leur qualité d'acteur social.

Nous aurons donc recours à leurs généreuses réflexions dans les prochains chapitres afin d'illustrer nos propos. Il s'agit de Thérèse, Charles, Ève, Jean, Yves, Pauline, Louise, Michel, Anne, Normand, Sonia et Laura. L'un ou l'autre interviendront à partir de leur expérience de la solitude à travers les formes sociales retenues.

Mais retenons quelques réflexions au premier abord qui nous semblent intéressantes afin de bien cerner nos sujets. Le fait d'avoir ou non des enfants par exemple modifie peu le discours sur la solitude, car il semble que la solitude ne disparaisse pas avec la venue des enfants. Dans les représentations des sujets, l'amour du couple semble bien être le sentiment venant combler le manque. Fallait-il en conclure que chacun veut être l'enfant de l'autre? N'y a-t-il plus d'adulte? Les récits sur les familles ont notamment donné à penser en ce sens. Les sujets rencontrés parlaient peu de leur famille d'origine par ce souci de loyauté propre à l'humain mais dans ces non-dits et parfois même ces refus d'en dire plus long se profilait tout un discours, celui-là plus intime encore et donc plus signifiant. La famille est en effet un lieu très signifiant dans l'explication des douleurs actuelles.

Les hommes et les femmes présentaient peu de différences dans leur discours; certains cherchaient même consciemment à atténuer ces différences comme si la solitude n'avait pas de genre autre que le genre humain, vivant aujourd'hui dans telle société, dans telle ville. Il aurait peut-être été souhaitable d'en faire ressortir les différences mais nombre de recherches ont justement pour but de les souligner. Il est intéressant de remarquer à quel point les solitaires rencontrés qui pourraient faire ces différences ont au contraire cherché à universaliser leurs propos avec l'intime conviction

que leur vie possède plus de ressemblance que de différence avec celle de l'autre sexe. Ainsi, les rapports homme-femme étaient perçus par les sujets comme étant plus égalitaires que l'on aurait pu s'attendre.

Des propositions de départ devaient donc disparaître puisqu'elles ne correspondaient pas à la pensée des sujets. Ainsi, les questions relatives aux grands ensembles n'ont pas été retenues dans le discours général des sujets. La référence aux grands ensembles désigne des systèmes sociaux vastes auxquels le sujet n'a pas accès de façon directe mais qui ont une incidence sur les autres aspects de son existence individuelle et sociale. Il s'agit de ce qu'on peut appeler la place « objective » qu'occupe le sujet au sein du social. La référence aux grands ensembles est effectivement matrice à analyse puisqu'elle situe l'individu de façon macrosociologique. Cette dimension est privilégiée par la sociologie sociostructurale. Elle n'a pas été privilégiée dans la présente recherche d'abord parce que le travail d'analyse porte sur le sens que donne le sujet à son style de vie, ensuite parce qu'un tel type d'analyse suppose un plus large échantillon. L'appartenance à l'un ou l'autre des grands ensembles donne de solides indications quant à la représentation de sa solitude que se fait tel individu de tel âge et de tel genre. Cependant, l'identification des diverses appartenances offre des explications toutes relatives au sens donné à la solitude et l'on peut dire que les différences tendent à s'effacer lorsqu'il est question de parler de soi et des autres, c'est-à-dire du lien social, trame de fond des entretiens. Nous nous trouvons, faut-il le rappeler, dans le registre du sens et non dans celui des structures.

Selon un certain courant sociologique, la société ne s'explique que par les grands ensembles sociaux que sont les classes d'âge, les classes sociales et, nous irions jusqu'à dire, le genre. La conséquence sera de renvoyer à la psychologie toutes les questions relatives au sens et de ne conserver que le principe général selon lequel les styles de vie sont les produits des divisions de classe. L'étude de la solitude n'aurait selon une telle approche aucun sens puisque l'état de solitaire a peu à voir avec le statut socio-économique ou autre. Il s'agit ici de repérer le sens que donne le sujet de telle ou telle dimension de sa vie dont la position sociale fait partie. La référence aux grands ensembles pouvait donc être parfois nommée par les sujets en tant qu'élément de compréhension de la solitude. De même, à l'analyse, certaines distinctions pouvaient être notées entre différentes catégories sociales tel le milieu social. Mais plus que les classes sociales, la vie dans les grandes métropoles instaure la stylisation de formes sociales fondées sur le caractère aléatoire de la sociabilité en même temps que de la récréation constante de cette dernière. Si les principes de la distinction (Bourdieu) subsistent dans le choix des salons fréquentés, la sociabilité maintient son cap sur la résolution jamais définitivement atteinte d'une identité « qui se tient » à travers l'autre.

4

**LA SOLITUDE COMME
EXPÉRIENCE SOCIALE**

L'état de solitaire a évidemment beaucoup à voir avec une nouvelle construction sociale de l'intime, car il illustre une tendance des sociétés occidentales à privilégier à présent un rapport plus conscient avec soi-même. Or l'intime ne sera pas considéré ici comme étant une réalité rattachable au seul individu ; il sera au contraire conçu comme impossible sans l'existence de l'autre, sans l'existence de la société. De même, l'altérité ne se conçoit pas sans un rapport conscient avec soi-même. Or les thèses privilégiant la dominante individualiste de nos sociétés comme explication à la solitude laissent le chercheur insatisfait. Si la solitude ne peut être pensée que par rapport une dissémination du social à l'aune de l'individualisme, c'est que l'on pose d'emblée un axe opposant l'individu au social. La solitude contemporaine serait alors déterminée par le « procès de personnalisation » (G. Lipovetsky) de la culture postmoderne, entraînant la dissolution de l'autre comme sujet.

Outre sa commodité méthodologique, cette façon de penser laisse peut-être échapper des espaces d'interactions difficilement formalisables, il est vrai, fort peu explorés par le sociologue et pourtant qui donnent à réfléchir sur une articulation possible du rapport individu-société. Toutefois, le solitaire ne peut penser sa solitude sans penser l'altérité. Les thèses de l'individualisme ne semblent se situer que du côté des théories de l'aliénation structurelle.

Il ne s'agirait pas en revanche de concevoir la solitude comme si l'on pouvait prétendre penser en dehors des cadres sociaux. Il ne faudrait pas non plus conclure trop rapidement que l'individu se perd dans une masse indifférenciée tandis que le groupe resurgit sur fond de tribalisme culturel hautement médiatisé. Car il faut convenir que la solitude existe, qu'elle se

raconte et se ressent en raison de la prééminence de l'individu dans la mentalité contemporaine. Ce surgissement du « soi » introduit de nouveaux questionnements sociologiques qu'il est devenu difficile d'escamoter. Or si l'individualisation ne fait pas de doute, elle ne conduit pas inévitablement à l'isolement. L'individualisation de la vie quotidienne porte plutôt à chercher, en deçà des institutions et hors des traditions, de nouvelles formes de sociabilité.

L'une des propositions les plus intéressantes ces années-ci tient au fait que l'on assiste à l'épuisement de la pensée d'une société achevée, à l'éclatement de « l'idée de société » (F. Dubet et D. Martucelli). Simmel avait déjà un peu trop péremptoirement affirmé qu'il n'y avait pas de société mais des individus en interaction. Notre position se veut plus nuancée car il ne s'agit pas ici de nier toute structure, tout ordre normatif. Cependant, il faut convenir que la notion d'expérience sociale avancée par Dubet ouvre des perspectives intéressantes qui gagneraient à être mises en rapport avec une approche clinique. Cette notion sous-tend l'idée que la compréhension des phénomènes passe par la compréhension de l'expérience sociale des individus. Plus encore, l'action de l'individu n'est pas entièrement socialisée ; ce qui rejoint Simmel. Bien sûr, l'individu invente sa vie en puisant dans le dispositif symbolique ambiant, mais son action repose aussi sur la connaissance personnelle qu'il a du monde. Cette connaissance s'appuie à son tour sur l'entrecroisement incessant des formes sociales qui font l'existence contemporaine : histoire familiale, réussites, déconvenues, vie professionnelle, etc. On comprend que tout en étant individuelle, cette expérience est socialement construite. Il est peu productif, en fait, de concevoir qu'il puisse exister de réelles frontières entre ce qui relèverait d'une psyché individuelle hors du monde et des cadres objectifs qui détermineraient l'action. La solitude comme objet sociologique, rappelons-le, est ici envisagée dans la perspective d'une théorie du rapport à l'autre. Or la solitude mise en discours par le solitaire lui-même devient une façon particulière de construire le social. La connaissance de la solitude est donc posée comme construction sociale du rapport à l'autre. La réflexivité sur sa vie devient le moyen terme entre soi et autrui.

1. CONNAISSANCE DE LA SOLITUDE

Cette première partie concerne ce que le sujet comprend, perçoit, définit en fait comme étant sa solitude et fait donc appel à une réflexion plus générale ou, disons, plus théorique sur la solitude. Giddens parle de conscience discursive, c'est-à-dire de la faculté de l'individu de réfléchir sur les phénomènes sociaux. Nous nommons cette partie plus vaste « Connaissance

de la solitude ». Il s'agit pour le sujet de livrer ses réflexions sur son univers, sur la représentation qu'il a de sa solitude et de la solitude en général. Il exprime ainsi ses réflexions sur ses préoccupations intimes et quotidiennes. Il s'agit donc de l'ensemble des conceptions qu'ont les solitaires de leur solitude. Les individus appréhendent leur vie à travers les représentations culturelles ambiantes, mais ils construisent aussi leur vie et par ce fait même, ils ont appris à en définir et à en redéfinir le cadre, que ce soit dans un processus réflexif lié à une thérapie ou par le biais de participations à des groupes électifs ou à des activités créatives susceptibles d'orienter leurs choix. La subjectivité a ici valeur de connaissance. Le sujet a pourtant la faculté de prendre une distance par rapport à son style de vie et d'en faire une analyse critique qui « tend » vers l'objectivité. Comme dans une thérapie, l'individu doit pouvoir se distancier de son « vécu » pour le reconstruire. Toutefois, nous nous écartons quelque peu de l'affirmation de Giddens sur la compétence sociologique de l'acteur. L'acteur est effectivement compétent lorsqu'il est question de présenter sa connaissance d'un phénomène ; cette connaissance est le fruit d'un « vécu » ou de l'expérience sociale de ce phénomène et non une connaissance sociologique. À notre avis, la sociologie n'est pas que descriptive d'une opinion de sens commun. La sociologie se doit de relever les doutes et les incompréhensions des sujets.

C'est en cela qu'une sociologie clinique se justifie. Il s'agit donc de rapporter ce qui est dit puis de tenter une interprétation de second niveau de ce qui est dit.

1.1. PERCEPTION DE LA SOLITUDE : VIVRE SEUL

La première question posée s'énonce comme suit : comment cela se passe pour vous de vivre seul ? Le sujet répond donc d'abord en disant « vivre seul, c'est... ». La dimension de la perception concerne d'abord les réflexions des sujets sur le fait d'habiter seul. Le sujet a certainement une représentation positive ou négative du fait de vivre seul. Dans le premier cas, la solitude est-elle vécue par besoin ? Aime-t-on être seul ? Dans le deuxième cas, pourquoi souffre-t-on d'être seul ? La solitude est donc d'abord éprouvée comme un sentiment. On peut se sentir seul, souffrir de solitude, être seul avec les autres. On peut également préférer la solitude à la compagnie des autres, c'est-à-dire bien vivre seul.

On peut tout simplement aimer la solitude et éprouver le besoin d'être seul. Peut-on parler de solitude lorsqu'on vit seul ? Le fait d'être seul peut immédiatement être associé au fait de se sentir seul. Au contraire, on peut faire l'éloge de la solitude. La solitude est chargée d'ambiguïté car si elle permet d'exprimer sa créativité, « *on a l'impression de tout faire seul dans la vie* ». Or malgré des perceptions de départ relatives à la solitude qui

pourraient sembler divergentes, il est possible de déceler entre les lignes un certain discours sur cet univers pour certains effrayant, pour d'autres au contraire sécurisant. Le parcours réflexif devient sinueux et chacun en vient à nuancer sa réponse. Car une préoccupation demeure : vivre seul, est-ce vivre pour soi ou vivre sans les autres ?

La solitude peut être perçue dans sa dimension objective, comme le fait de vivre seul mais non isolé. La solitude peut aussi être perçue dans sa dimension subjective, comme le fait de se sentir seul et rejeté ou, au contraire, comme une libération des contraintes imposées par la famille, la communauté, etc. Dans tous les cas, la solitude est perçue comme présence/absence de l'autre. Vivre seul semble bien nécessiter un apprentissage, ce que d'aucuns exprimeront par l'expression « *apprivoiser sa solitude* ».

L'utilisation de ce terme « *apprivoiser sa solitude* » est courante. La définition que donne le *Petit Robert* du mot « *apprivoiser* » est « rendre moins craintif et moins dangereux (un animal farouche, sauvage) ». Au sens figuré, on peut aussi dire « *s'accoutumer* » à quelqu'un, à une situation. Vivre seul suppose donc un apprentissage qui requiert une certaine conquête de ce qui est d'abord décrit comme un sentiment pénible. L'apprentissage concerne donc le fait « *d'apprendre à meubler son existence* », expression de Sonia qui pose la question : « *Comment on fait pour penser à soi ?* » En effet, qu'elle constitue une libération ou « *un grand vide* », la solitude pose la question du soi qui ne se conçoit pas sans l'autre en tant que contrainte ou en tant que manque.

Michel ou « *Vivre seul, ce n'est pas un drame* »

Michel a 37 ans, il travaille comme caméraman de reportage dans une station de télévision de Montréal. Il détient un baccalauréat en cinéma. Il vit seul depuis quatre ans en banlieue de Montréal, il est célibataire, sans enfant. Le maximum de vécu en couple est de deux ans. De fréquents déménagements pour le travail l'amènent à expérimenter différents modes résidentiels qui vont de la colocation au partage avec des amis. La plupart du temps, Michel a vécu seul. Présentement, le sujet n'a pas de liaison amoureuse et déclare que « *ce n'est pas un drame* ». Il se dit habitué à la solitude et souligne que l'on apprend à mieux se connaître, ayant plus de temps pour réfléchir et penser.

Quand j'arrive chez nous pour souper, je prépare le souper, je suis tout seul. T'sais t'as le temps de penser, t'apprends beaucoup à te connaître comme personne puis, je me suis rendu compte avec le temps... je me souviens au début, les premiers temps, j'avais seize ans, j'étais allé étudier à l'extérieur au Saguenay. Puis je me souviens, la première année, j'habitais avec des

gens mais la deuxième année je me suis retrouvé un petit bout de temps seul puis je me souviens que les premiers temps j'avais trouvé ça difficile. Puis avec le temps, j'ai comme un peu apprivoisé ça... cette solitude-là qui est devenue avec les années... au départ, c'était plus une «épreuve» entre guillemets, puis c'est devenu avec le temps, euh... je dirais... euh... par certains moments, j'aime ça.

La nourriture préparée et consommée seul, le quotidien et ses tâches rituelles ne semblent pas être vécus difficilement car le sujet prend soin de préciser que la solitude a été apprivoisée avec le temps. La solitude est d'abord la conséquence d'une séparation et elle est vécue comme une «épreuve» difficile pour devenir plus tard apprivoisée jusqu'à être même un besoin.

Cependant, le sujet enchaîne :

Je dis pas que je souffre pas des fois de la solitude mais je me rends compte que j'ai une partie de moi qui est solitaire puis que même j'ai besoin d'un coin là puis de temps à moi seul. Je dirais même que si je revivais avec quelqu'un que je rencontrerais là, euh ce serait quelque chose d'important pour moi d'avoir euh... qu'on puisse avoir des activités communes mais qu'un moment donné qu'elle ait ses affaires puis que j'aie les miennes. Par exemple, si elle pratique une activité, elle peut partir seule ou avec d'autres amis puis moi pendant ce temps-là, je fais autre chose seul ou avec d'autres amis...

Ainsi le sujet souffre parfois de solitude même s'il se décrit comme «solitaire». La solitude lui est nécessaire et cette nécessité deviendra condition d'engagement. On peut interpréter qu'il est même plus aisé pour Michel d'être seul qu'en compagnie d'autrui car il déclare, en fait, vivre plutôt bien sa solitude. Mais encore, il demeure ambigu disant :

Oui, des fois, y a des temps où je me sens plus seul, y a des temps où j'aimerais ça avoir quelqu'un dans ma vie, comme je disais tantôt, mais c'est pas la panique là, t'sais.

La possibilité de gérer son temps sans contrainte est l'un des aspects positifs de la solitude. Cet avantage de la solitude, la liberté qu'elle permet, peut être en fait considéré ici comme une raison majeure pour laquelle le sujet éprouve le besoin de défendre cette solitude, ou ce qu'il nomme «*du temps à moi seul*».

Le sujet ne considère pas sa solitude comme une crise mais bien comme un passage : «[...] *sauf que je considère pas que je suis dans une période de transition quelconque*». Ainsi, Michel établit une distinction entre la notion de passage et celle de transition, cette dernière définissant une courte période entre deux relations par exemple, alors que le passage peut être interprété comme une période plus ou moins longue de l'existence où

l'individu vit telle expérience. Le passage est donc vécu comme une expérience tandis que la transition renvoie à un changement imminent. Au cours de sa vie, le sujet a effectué plusieurs déplacements qui pouvaient s'apparenter à des passages, plus ou moins longs, à cause de son travail qui tantôt l'amène à s'installer en région, tantôt à la ville, ce qui l'oblige à vivre des ruptures fréquentes avec les milieux où il a habité. Pour Michel, des périodes « sèches » succèdent à d'autres plus pleines sur le plan relationnel. La solitude fait partie de la vie, elle en est l'un des passages et chacun d'eux mènent à d'autres passages. Ainsi, rien n'est acquis, rien n'est immuable. L'individu est appelé à vivre de nombreux passages, faits d'autant de relations et de ruptures.

Le sujet semble penser que sa situation ne relève pas d'un choix conscient; ce n'est pas la situation idéale qui serait en fait celle d'avoir « *plus de rapports significatifs* ». Il semble croire que sa situation est attribuable aux contingences de l'existence qui est construite essentiellement de « *passages qui mènent vers autre chose* ». Michel a appris à vivre avec ces passages à vide, pourrait-on dire, « *périodes dans la vie où y a des vides, où c'est plus sec* ». Il dit même avoir « *apprivoisé ces périodes-là* ». Le choix ou non d'être seul demeure chargé d'ambiguïté. Le sujet regrette d'être seul et, pourtant, la solitude est revendiquée dès qu'il parle de relation, comme si cette solitude demeurerait paradoxalement la première condition de son engagement.

C'est sûr que j'aimerais ça avoir quelqu'un dans ma vie, c'est sûr que j'aimerais ça avoir plus de gens... ben plus de rapports significatifs mais je m'arrête pas de vivre non plus, j'ai appris à vivre avec cet état de choses-là: y a des périodes dans la vie où y a des vides, y a des périodes où c'est plus sec. Mais... comment je pourrais dire? J'ai appris avec les années à apprivoiser ces périodes-là. Puis y a des périodes dans ma vie où j'avais des gens dans ma vie, j'avais une blonde, j'avais... puis y a d'autres périodes où j'ai été plus seul.

Michel cherche à créer des liens à travers diverses activités. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, ces activités répondent d'abord à un besoin de réalisation personnelle et les possibilités de rencontres apparaissent comme secondaires. Le sujet estime qu'il ne doit pas s'empêcher de sortir comme certaines personnes seules de sa connaissance qui n'osent pas afficher leur solitude. Selon lui, il faut chercher à « *aller vers les autres* » pour rompre la solitude.

Anne: « Vivre seule, je ne me sens pas mal là-dedans »

Anne est âgée de 48 ans, aide-cuisinière, présentement en congé en raison d'un accident de travail. Elle est séparée depuis six ans. Elle a été mariée pendant treize ans et a eu une fille âgée aujourd'hui de 13 ans qui vit chez

son père et avec qui elle n'a pas de contact. Anne vit le deuil d'un frère qui s'est suicidé quelques mois avant l'entrevue. Anne « *se mêle dans la société* » tout en protégeant son quant-à-soi qu'elle nomme sa vie privée. L'arrêt de travail donne lieu à plus de solitude encore. Des activités dans des groupes de sociabilité, des groupes anonymes de discussion et des loisirs avec des inconnus permettent au personnage social de jouer son rôle. La solitude intérieure demeure. La solitude, qu'elle soit intérieure ou concrète ici, touche à l'isolement.

Elle dit bien vivre seule présentement. Étant séparée depuis six ans, elle ajoute que les débuts ont été difficiles. Elle dit avoir quitté son mari « *pour des bonnes causes* ». Elle précise qu'elle est seule mais « *ne se sent pas mal là-dedans* ». Il y a beaucoup de gens seuls et « *c'est correct* ». L'utilisation fréquente de l'expression « *c'est correct* » indique d'ailleurs à quel point le sujet cherche à démontrer la normalité de sa situation au chercheur qui l'observe tel un spécimen de solitude. Tout au long de l'entrevue, elle cherchera à se justifier afin de persuader l'intervieweur du fait qu'elle-même est « *correcte* ». Le regard de l'autre, en l'occurrence celui du chercheur, importe ici grandement.

Présentement, ça se passe bien, mais au début c'était difficile [...] Oui. J'ai été mariée longtemps: treize ans. C'est moi qui a quitté mon ex-mari, pour des bonnes causes, pis je regrette pas ce que j'ai fait. J'aimerais avoir quelqu'un dans ma vie, c'est sûr, quelqu'un de nouveau. Les bons moments que j'ai vécus avec lui, c'était bon, mais quand ça s'est gâté pis y a eu aucun changement de son côté, ben j'ai décidé de le quitter. Je me dis, ben la vie continue. J'suis encore seule mais je me dis que je me sens pas mal là-dedans. C'est sûr que y en a beaucoup qui sont seuls comme moi. Je me dis que c'est correct aussi.

Elle dit « *apprivoiser sa solitude* » et précise que ce n'est pas un monstre comme elle se la représentait il y a six ans. Si la solitude devait se poursuivre, elle continuerait de faire des rencontres, des connaissances, dans le but de se construire un réseau.

Anne éprouve de la solitude, surtout depuis un accident de travail qui l'a forcée à s'absenter quelques mois. Elle dit alors se créer un décor simple qui égaie l'atmosphère. Dans son quotidien, elle se dit que ces petits décors agrémentent sa vie et que le fait d'être seule lui permet de s'offrir des petits plaisirs simples, notamment lors des repas qu'elle prépare simplement mais en buvant par exemple son eau dans une coupe à vin. Afin de remédier à la solitude, elle a l'habitude de sortir prendre une tisane au restaurant du coin. Le fait de voir du monde lui fait du bien et lui donne l'impression d'une soirée remplie : « *T'sais, j'suis seule mais j'suis pas seule, y a du monde autour de moi.* » Elle se dit aujourd'hui « *vraiment seule seule* » et déclare qu'il faut chercher à s'entourer puisque personne n'est fait pour

vivre seul. Elle accomplit *« son rituel »*, c'est-à-dire faire un peu de lecture, regarder la télévision : *« c'est comme ça que ça fonctionne pour moi présentement pis c'est correct »*.

Anne se dit persuadée *« qu'on est pas fait pour vivre seul »*. En ce sens, la solitude n'est pas dans l'ordre des choses. Si elle a déjà été plus difficile, elle n'est pas vécue aujourd'hui sous forme de crise puisque cette solitude a somme toute été apprivoisée. Elle peut représenter une recherche mais dans ce cas précis il s'agit surtout de la recherche d'amis, de connaissances, voire d'un copain. Même si elle dure depuis six ans, la solitude est considérée comme un passage vers *« l'inconnu »*. Nous reviendrons plus loin à cette question relative aux relations amoureuses mais il suffit ici de noter qu'Anne ne compte pas rester seule toute sa vie.

Mais là, si je faisais pas le « move » là, de faire des groupes, là, du social, de jaser avec vous, de prendre ma petite tisane au restaurant de temps en temps, d'aller vers les autres, ben, ce serait quoi, ce serait me renfermer pis se renfermer ça veut dire quoi, la solitude, pis solitude veut dire bibitte pis bibitte veut dire quoi ? Dépression. Moi, je vois ça de même.

Dans ce contexte, on peut dire que la solitude doit être remplie des autres, sans quoi la dépression menace.

Anne ne donne aucun détail sur sa vie conjugale mais insiste pour dire qu'elle a elle-même pris la décision de quitter son conjoint. Le choix a plutôt à voir ici avec la façon d'aménager sa solitude. Dans ce contexte, le choix est restreint puisqu'il faut simplement choisir entre la tisane du restaurant ou le petit décor chez soi. La solitude n'est certainement pas un choix. Anne subit malgré tout cette solitude bien que depuis six ans elle l'ait apprivoisée. Le fait d'avoir appris à vivre seule influe toutefois sur le choix de vie de couple qu'elle ferait si elle rencontrait quelqu'un. Même si elle n'a pas été choisie, la solitude a été apprivoisée jusqu'à devenir un besoin pour ce qui est de ses aspects positifs, entre autres, celui d'avoir *« son espace »*. Ainsi, les choix sont faits en fonction de la préservation de cet espace. Par ailleurs, le manque de l'autre se profile tout au long de l'entrevue.

Il y a six ans, lors de sa séparation, Anne trouvait sa solitude plus difficile à vivre. Elle s'est impliquée dans des activités communautaires et a cherché à rencontrer des gens différents. Elle poursuit donc sa quête des autres en participant à des activités communautaires pour se faire de nouvelles connaissances, en soulignant que ce ne sont pas des amis mais bien des connaissances. *« J'étais dans le tas, comme on dit, pis c'est correct »* dit-elle pour décrire ses tentatives d'entrer en relation. À la question : *« Que voulez-vous dire par aller dans le tas ? »* Anne répond :

Bon, je vais te donner un exemple: comme là présentement je vais dans le groupe Intervalle. J'y vais les dimanches parce que moi au lieu de rester seule un dimanche matin, ça me donne la chance de rencontrer des gens. J'suis pas obligée de raconter ma vie privée, là, mais ça me donne un réseau. C'est un rituel du dimanche matin pour l'instant. Mais ça me donne un réseau d'amis... de connaissances et non d'amis, pis si j'ai la chance de faire des sorties, ben, t'sais, c'est un réseau. Moi, c'est comme ça que je vois ça.

Le « *tas* » semble donc être un social indifférencié, sans attaches, afin de préserver « *la vie privée* ». Un peu plus loin, elle parle de discussions dans des cours de relaxation, avec « *des gens que je connais pas* ». Ainsi, peu importe les gens, il semble que le besoin premier est de « *rencontrer du monde* » sans souhaiter nécessairement d'aboutissement à ces rencontres. Les personnes rencontrées lors de discussions ou d'activités de groupe sont, pour un temps (le temps de la discussion), des proches mais ils demeurent lointains du fait qu'aucune de ces relations ne débouche sur une relation plus intime.

Pour moi, le tas, c'est ça que ça veut dire, ça fait partie de moi, me connaître davantage mais connaître des gens qui sont différents de moi.

Elle conclut donc en approfondissant un peu plus sur la teneur des relations, arguant que le « *tas* » fait partie d'elle, l'aide à se connaître davantage tout en apprenant à connaître des gens différents. Elle mentionne à quelques reprises comme elle apprécie rencontrer des gens différents, alors que d'autres sujets souhaitent côtoyer des gens qui leur ressemblent. Ici, « *les gens différents* » peuvent représenter la distance dont a besoin Anne dans ses rencontres.

Le rapprochement semble être une difficulté chez le sujet. Nous reviendrons à Anne lorsque nous explorerons les amitiés et connaissances et les amours.

Normand et la solitude intérieure

Il s'agit d'un homme âgé de 56 ans. Il est divorcé et père de trois enfants qu'il ne fréquente pas. Il travaille comme chauffeur d'autobus dans le transport adapté. Il est séparé depuis quatre ans d'une autre femme avec qui il a vécu pendant treize ans. Il est retourné vivre chez ses parents pendant deux ans. Il vit seul depuis deux ans. Il a connu une relation de plusieurs années avec une femme entre la première et la troisième relation. Le sujet a donc connu trois relations conjugales de plusieurs années chacune. Il se retrouve seul, pour la première fois de sa vie, à 56 ans. Il fréquente présentement une femme.

Normand vit dans un petit appartement en banlieue de Montréal. Il cherche à rencontrer une femme dans le but de ne plus être seul, ce qu'il trouve intolérable. Il fréquente présentement une paraplégique rencontrée

dans le cadre du travail. Cette relation ne lui apporte pas ce qu'il dit désirer plus que tout: un rapport intime. Cette intimité recherchée n'a pas seulement trait à la sexualité, mais il fait aussi part de ses besoins sur ce plan. Le style de vie est celui d'un homme de 56 ans, seul, dont l'objectif est de ne plus être seul.

Normand se sent seul. Il vit seul depuis deux ans et déclare avoir beaucoup de mal à s'habituer à cette situation.

Ça se passe pas trop bien parce que j'ai de la misère à rester ici, dans la maison. Quand j'arrive là, je me sens toujours tout seul pis ça m'intéresse pas de rester dans la maison. Je m'ennuie dans la maison, fait que j'aime autant aller dehors, sortir dehors. Des fois, je vais manger au restaurant juste pour voir du monde, pas parce que j'ai le goût nécessairement mais y a de l'activité, y a du monde pis je mange, pis je regarde le monde. Pis dans le fond, c'est pas une bonne excuse d'aller au restaurant pour ça, là, mais en tout cas, je reste pas dans la maison. J'aime pas ça.

Il se rend donc souvent dans les lieux publics. De la sorte, cependant, le sujet n'entre pas directement en contact avec « le monde » qui revêt un caractère abstrait de globalité et d'extériorité. En effet, dès qu'il s'agit d'entrer en contact de manière plus intime avec des individus en particulier, le sujet se retire. Ainsi, Normand dit s'ennuyer seul, tout en admettant son ambivalence: « T'sais, c'est drôle, ça me tente pas d'être tout seul pis on dirait que d'autre fois ça me tente pas de voir du monde. »

Par conséquent, le sujet éprouve au moins autant de difficultés à maintenir des rapports intimes avec ses proches qu'à être seul. En fait, dès qu'il a la possibilité d'établir un contact plus engageant, il se retire. C'est ce qui se passe dans ses rapports avec ses fils, comme d'ailleurs avec sa famille, ainsi que dans ses histoires de couple.

La solitude est définie comme une impossibilité. C'est d'ailleurs la première fois que le sujet se retrouve seul. Il a toujours tout fait pour éviter cela et se trouve aujourd'hui seul malgré lui. En effet, le sujet ne veut pas être seul. Par contre, il ne désire pas non plus la présence des autres. La solitude est synonyme d'ennui. Normand semble en fait définir cet ennui comme une lassitude où il n'a envie de rien: ni d'être seul, ni d'être avec les autres. Il y a aussi impossibilité d'être bien dans sa maison. Le sujet évoquera souvent sa difficulté à demeurer dans la maison. Il marche longtemps dans la ville, voyant des couples, ce qui l'affecte. La situation est donc intenable. Le sujet ne désire pas rester seul. Il veut rencontrer quelqu'un. En ce sens, la solitude peut être considérée ici comme un passage, sur un mode de crise.

Le sujet n'a pas choisi d'être seul. Il considère qu'il a été « *laissé* » et semble subir cette solitude. En revanche, il reconnaît ne pas avoir fait d'effort pour maintenir cette relation : « *Des fois, aujourd'hui, le monde quand ça marche plus, au lieu d'essayer de faire des efforts, on laisse aller pis un moment donné yé trop tard.* »

Normand dit avoir appris à travers ses trois relations et ne ferait pas la même erreur de « *prendre l'autre pour acquis* ». Il dégage une réflexion sur le couple. Selon lui, il existe beaucoup de couples qui vivent ensemble « *par habitude* ». Pour lui, l'idéal reste dans la vie de couple ; il n'envisage certainement pas de rester seul. Mais il faut, selon lui, dépasser les moments du début (l'amour à l'état naissant) et ne pas tomber trop facilement dans la routine et oublier l'autre : « *tu laisses aller les affaires pis ça tue le couple* ».

Mon objectif, c'est de rencontrer quelqu'un parce que j'suis pas capable d'être tout seul, j'suis pas fait pour être tout seul.

Le sujet, qui ne se résout pas à être seul, a fréquenté divers organismes pour personnes seules dont l'Intervalle et participé à des soupers-rencontres ; il a parcouru les annonces classées du journal ; il connaît Internet, etc. Le sujet ne désire pas que faire des rencontres d'une fois. Il s'agit bien de rencontrer pour former un couple. Le sujet se décrit comme ayant de la facilité à entrer en contact avec les autres. Il entre facilement en contact avec les femmes et envisage d'aller dans des soupers-rencontres si la relation actuelle avec la femme qu'il fréquente ne devait pas progresser. Puis, il se ravise en disant que les contacts sont difficiles à établir.

T'sais, j'ai été longtemps prendre des marches sur St-Denis, c'est ma rue préférée à Montréal. Pis quand je voyais des couples, ça m'affectait pis je m'en revenais. T'sais, c'est pas évident, rencontrer une fille. Tu vas t'asseoir à une terrasse pis tu vois une fille seule, ça veut pas dire qu'est seule dans vie, cette fille-là. T'sais, essayer de faire un contact, c'est pas facile. J'ai longtemps prié Dieu de me faire rencontrer quelqu'un. Un été, j'étais tout le temps rendu sur St-Denis. Juste pour marcher. Y a plein de monde, ça fait que je marchais, j'hais pas ça regarder des choses dans les magasins mais c'était plus pour voir du monde ; t'sais, y a plein de monde, y a de la vie, la vie grouille beaucoup.

Voir du monde, la vie, marcher dans des rues anonymes et espérer rencontrer quelqu'un, voilà ce qui occupe l'esprit de Normand, tout tourné vers l'extérieur. Il semble ne pas exister par lui-même.

L'estime du soi est posée comme condition d'amour pour les autres. Son image n'est pas satisfaisante, selon Normand.

La seule affaire qui me bloque là, c'est que je me trouve jamais correct. T'sais, moi, je me suis jamais aimé la face. [...] L'image de moi, j'en ai pas trop une terrible. T'sais y disent qu'il faut que tu commences par t'aimer avant d'aimer les autres là.

On voit qu'ici il n'est nullement question d'intériorité mais d'extériorité pour un sujet qui ne peut pas rester dans sa maison et qui préfère l'anonymat de la ville pour y marcher et sentir qu'il existe. Chez lui, Normand ne se sent pas exister. La solitude équivaut au néant. C'est l'autre, anonyme, qui le fait exister. Seulement, dans les rapprochements, le sujet tient l'autre pour acquis et ne lui reconnaît donc plus d'existence. Il finit toujours par être seul, même en couple. On peut bien sûr parler d'une solitude psychologique, au sens où l'on observe une solitude intérieure définie comme un ennui, une lassitude, un vide, pourrait-on dire. Mais il est intéressant de comprendre aussi cette solitude psychologique comme une illustration sociologique d'une difficulté à réconcilier justement l'intériorité et l'extériorité. Tout se passe comme si l'autre, dans son extériorité concrète, devait venir combler un vide intérieur. Cependant, ce vide demeure parce que l'autre comme individu n'est pas reconnu, il est « *pris pour acquis* ». La solitude fait néanmoins prendre conscience à Normand qu'il a par le passé fait l'erreur de tenir l'autre pour acquis en ne faisant pas d'effort pour préserver la relation. Malgré ce qu'il dit de sa solitude, on peut aussi observer un début d'autocritique quand il reconnaît avoir été souvent négatif dans ses relations.

1.2. DÉFINITION DE LA SOLITUDE

Il est supposé que le sujet est capable de définir sa solitude. Il la définit en fonction de ce qu'il vit. Il s'agit donc bien sûr de la définition subjective du sujet qui tente pourtant de prendre une certaine distance objective par rapport à la solitude. Quatre mots clés sont proposés comme pistes de réflexion : l'ordre des choses, la recherche, la crise et le passage.

L'ordre des choses. La solitude est vécue comme un état normal de la vie du sujet, c'est-à-dire qu'il se voit beaucoup plus comme une personne vivant seule depuis toujours que comme une personne séparée. Le célibataire n'ayant pas connu de vie de couple durable peut donner un tel type de définition à sa solitude.

Charles: « [...] *bien je pense qu'on est responsable de ce qui nous arrive donc c'est dans l'ordre des choses...* ».

La recherche. La solitude est ici vécue comme une recherche de sens, un processus selon lequel l'individu se questionne à travers spiritualité, thérapie, création ou autre sur le sens de sa vie. En ce cas, la solitude peut être choisie. Mais elle peut aussi avoir été imposée par une séparation qui amène justement le sujet à faire une certaine recherche sur sa situation.

Ève: *« Je cherche mon bonheur. Je suis occupée à essayer d'être heureuse. Puis je cherche ailleurs. »*

La crise. La solitude est vécue comme une crise. Le sujet exprime du désarroi quant à cette solitude. Elle peut être le résultat d'une séparation récente et, dans ce cas, l'individu souffre de la solitude.

Thérèse: *« Cet automne-là, c'est revenu noir aussi. Ah oui ! je voulais en finir. J'suis descendue au sous-sol pour aller me pendre. »*

Le passage. La solitude constitue une étape dans la vie du sujet. La solitude est alors éprouvée comme une expérience temporaire, un passage qui mène vers d'autres expériences.

Michel: *« On vit des passages continuellement qui nous amènent vers d'autre chose tout le temps. »*

On peut observer que, malgré le désarroi de certains sujets, notamment après une séparation, la solitude est toujours définie comme une expérience temporaire, c'est-à-dire dont on peut profiter, ou qu'on peut rejeter mais qui représente une période de la vie. La solitude est donc avant tout vécue et définie comme un passage de la vie et non comme un état définitif.

Charles et la définition des mots

Charles est un homme de 45 ans, professeur de communication au collégial. Il est célibataire et sans enfant. Charles a connu trois relations brèves alors qu'il était dans la vingtaine. Il a partagé un appartement à ces trois occasions. Depuis une vingtaine d'années, il vit seul.

Charles se perçoit comme étant en marge de la masse. Ses intérêts sont en général orientés dans des domaines moins fréquentés et il prend d'ailleurs soin d'éviter les lieux trop communs. Il sort peu et a en fait peu d'activités sociales en dehors du travail qui demeure certainement le support le plus sûr du sujet dans le monde des autres.

Pour Charles, la difficulté de la solitude réside dans l'absence d'échange. Il choisit la cuisine, comme illustration par excellence du quotidien pour démontrer le fait de cette absence. Cependant, et ce qui est remarquable, Charles choisit un plat qu'il conçoit comme étant élaboré et inhabituel

pour illustrer le partage, par comparaison au sandwich mangé seul. Il démontre ainsi à quel point la présence d'un autre tient de l'événement et, par conséquent, nous apparaît l'enracinement de la solitude dans son quotidien. Selon Charles, en effet, on s'habitue à la solitude :

C'est drôle à dire mais d'être seul, c'est une forme d'entraînement, presque une discipline. Tu sais, il y a un aspect stoïque là-dedans. T'as une douleur là, il faut que t'apprennes à la gérer. Cela dit, la solitude, c'est un entraînement. Je suis seul, est-ce que je vais brailler tous les jours sur mon sort ? Non, je vais vivre avec ma solitude. Tu sais, la chanson de Moustaki : Pour avoir trop souvent dormi avec ma solitude, je m'en suis fait presque une amie, une douce habitude... Bon, on entend la même tonne ? O.K.

L'idéal n'est pas la solitude, mais il faut pourtant faire avec cette « douce habitude » en espérant rencontrer des gens « et, qui sait, tomber amoureux ».

Le fait d'être seul n'est « pas normal » pour Charles, car ce n'est pas dans la nature de l'homme (l'humain) d'être seul. En ce sens, pour Charles, la solitude est une crise. Pourtant, on voit surgir une fois de plus le paradoxe de la solitude : « *me retrouver en compagnie de quelqu'un le soir, c'est quasiment devenu paniquant parce que je ne suis tellement plus habitué, tu sais...* ». Le terme d'habitude sert à décrire cette fois la panique ressentie à l'idée d'être avec quelqu'un. Tout le problème résiderait donc dans cette contradiction qui fait de l'homme un être social par nature, ayant perdu l'habitude des rapports à autrui. On pourrait alors dire que c'est le rapport à l'autre qui est ici vécu comme une crise et non pas la solitude, vécue plutôt comme une « habitude », comme un style de vie. Le sujet emploiera d'ailleurs à quelques reprises le terme d'« habitude » : « [...] *on dirait qu'on s'habitue sans s'habituer vraiment* ». D'autres utiliseront l'expression « apprivoiser la solitude ». Dans un souci de distinction, Charles rejettera les termes trop communs et dira plutôt « *on s'habitue tant bien que mal à la solitude* », se reprenant sur l'expression courante, « *en quequepart (ah ! que j'haïs cette expression-là)* » et la remplaçant par « *intérieurement* » pour désigner ce que d'autres nomment « ce qu'il y a en dedans ». Or intérieurement se trouve une souffrance à laquelle on s'habitue ou que l'on apprivoise jusqu'à ce qu'elle devienne habitude à laquelle, et c'est là la difficulté, « *on ne s'habitue pas vraiment* ». À la manière du professeur qu'il est, Charles utilise les quatre mots clés proposés afin de guider sa définition de la solitude.

Une crise

C'est-à-dire que c'est une crise parce que je pense pas qu'on soit fait pour être seul. Donc, quand ça fait trois jours que t'as pas parlé à personne ou que t'as juste dit : « Combien je vous dois, Monsieur ? », t'as juste dit ça dans ta journée, c'est une forme de crise, c'est pas normal.

De manière générale, Charles fait une distinction entre ce qui doit être, philosophiquement, et ce qui se rejoue dans son quotidien, ici le fait de ne pas pouvoir communiquer en dehors du plan instrumental. Il donne également l'exemple du travail où il côtoie beaucoup de monde (étudiants, collègues, employés de cafétéria) mais où « *il n'y a aucun contact personnel* ». On en revient une fois encore à l'impossibilité des échanges dans la vie privée et au désarroi que provoque l'absence de communication significative. Ainsi, Charles n'hésite pas à définir cet aspect de la solitude comme une crise, comme quelque chose de « *pas normal* ».

Une recherche

Au niveau de la recherche, oui, c'est intéressant parce qu'il y a des choses qu'on ne peut pas faire en gang, comme par exemple écrire, et d'ailleurs c'est très bon de souffrir, je dis bien de souffrir de la solitude et d'en puiser comme une espèce d'énergie positive puis créatrice pour dire, ah ! je suis tout seul mais je vais mener ça de façon plus intelligente que d'acheter une bouteille de rhum.

La solitude est aussi possibilité de recherche à travers la création. Charles se ravise en affirmant maintenant « *on est seul à la base puis on essaie de s'occuper, de remplir ça comme on veut, comme on peut* ». La solitude est en effet considérée comme nécessaire pour créer. C'est une certaine souffrance que la création aura sublimé en beauté. La solitude peut se situer au fondement d'une certaine recherche individuelle dont une minorité seulement peut se réclamer. Il s'agit des artistes, des moines, des individus qui, se retirant du monde, le reconstruisent à leur façon, à partir de l'art ou de la contemplation. Ceux-là ont choisi d'être seuls. Dans le cas des autres, dont Charles dit faire partie, et ils constituent l'immense majorité, ils n'ont pas choisi la solitude mais ils tenteront d'y trouver un sens, à travers la création. Dans ce cas, la création n'est pas à l'origine de la solitude, mais elle est une conséquence de cette solitude dont les gens « souffrent intérieurement ». Edgar Morin (*L'esprit du temps*, 1962) avait déjà souligné que la solitude de l'artiste avait gagné la masse et que chacun pouvait, depuis la seconde moitié du ^{xx}e siècle, s'interroger sur le sens de sa vie à travers la création. Dans ses *Grammaires de l'individu* (2002), Danilo Martucelli énonce que ce serait même ce qui caractérise la Modernité. On aurait ainsi affaire à la généralisation d'un style de vie qui aurait été l'apanage du dandy ou de l'artiste au ^{xix}e siècle. Dorénavant, la recherche d'un sens à l'existence ne serait plus réservée à l'élite intellectuelle ou artistique.

Un passage

Bon, il y avait le passage ? Bon, ben, je pense qu'on a tous effectivement... mais c'est une arme à deux tranchants parce que... regarde, le passage... des fois, oui, c'est un passage obligé, on divorce, on se retrouve seul. Mais je pense à ma sœur quand elle a divorcé, ma sœur, sa grande, grande, grande panique, c'était la solitude. Puis moi je disais : « Écoute, prends six mois, prends trois mois, arrête de capoter ! » Puis, d'ailleurs, elle avait déjà assuré ses arrières puisqu'elle avait déjà quelqu'un en tête lorsqu'elle était en train de se séparer. Donc, l'éventualité de se retrouver seule le soir, pour elle c'était paniquant. Pour moi, c'est justement le contraire, me retrouver en compagnie de quelqu'un le soir, c'est quasiment devenu paniquant parce que je ne suis tellement plus habitué, tu sais.

La solitude est aussi présentée comme un passage. Le sujet se réfère alors à sa sœur qui, contrairement à lui, panique depuis son divorce à l'idée d'être seule, notant que pour lui le fait d'être avec quelqu'un est plus angoissant que celui d'être seul. Il est clair que Charles ne se voit pas comme étant dans un passage, choisissant d'ailleurs sa sœur comme exemple pour illustrer le passage. L'idée même de cesser d'être seul l'effraie. On le voit bien, pour Charles, la solitude est d'abord et avant tout dans l'ordre des choses.

L'ordre des choses

Je pense pas que... bien, je pense qu'on est responsable de ce qui nous arrive, donc, c'est dans l'ordre des choses, mais je ne crois pas que, quand tu vis dans un milieu où il y a trois millions de personnes avec l'agglomération puis les banlieues, comme à Montréal, je pense pas que c'est dans l'ordre des choses d'être seul. Je pense pas que ce soit normal. [...] Non, je pense pas que ce soit dans l'ordre des choses, à moins d'avoir vraiment choisi. Je veux dire, moi, j'ai choisi d'être seul pour telle et telle raison puis c'est dans l'ordre des choses, mais j'espère encore me faire de très bons amis et, qui sait ? tomber amoureux, tu sais.

Charles fait une distinction entre la solitude des autres, c'est-à-dire la solitude en général et la sienne. La solitude en général n'est pas normale dans une grande ville comme Montréal. La solitude prise en bloc est donc inconcevable dans le sens d'incompréhensible, d'inacceptable : « *Il y a tellement de gens seuls.* » Pour Charles, la solitude n'est pas dans l'ordre des choses, à moins de l'avoir choisie. Si l'individu est responsable de lui-même, celui-ci n'échappe pas à une certaine ambiguïté, notamment au regard du choix. Car Charles qui disait n'avoir pas choisi d'être seul, en parlant de recherche, se situe ici dans la catégorie de ceux qui l'ont choisie ; ainsi retrouve-t-il à ses yeux un peu de normalité car la solitude choisie est dans l'ordre des choses. Charles espère ne plus être seul un jour. La solitude est dans l'ordre des choses, pour lui, mais il n'est pas dans l'ordre des choses

en général d'être seul. Ainsi peut-on penser que Charles se voit ici comme étant différent des autres et que cette réflexion se situe dans le registre du quant-à-soi.

Ce n'est pas nécessairement un choix... enfin, ça peut être une réponse très ambiguë. Ce n'est pas par choix parce que, finalement, je pourrais avoir une blonde, être en amour, voir plus d'amis et j'imagine que ce peut être très plaisant et, en même temps, c'est aussi par choix parce que... bon, finalement, ici, je suis dans un milieu de bars, il y a plein de clubs échangistes, de n'importe quoi, ça fait un an que j'habite ici et je suis allé deux fois prendre une bière, donc, je ne fréquente pas ces endroits très souvent. Donc, c'est par choix, parce que je pourrais fort bien me dire demain je n'ai pas de cours alors je sors, ce que je ne fais pas. Pourquoi ? Bof, j'imagine que je l'ai déjà fait beaucoup et que j'ai rencontré beaucoup de monde là-dedans, et que jeunesse se passe. Des «one night stand», on en a tous fait une couple et puis ça se termine et puis bon... Donc, ce n'est pas vraiment par choix mais, en même temps, ce n'est pas très drôle parce qu'à un moment donné, ça te sort par les oreilles, tu sais. Je ne crois pas que l'homme soit fait pour être seul, à moins que tu te dédies à la contemplation, à la méditation, comme les moines bouddhistes, comme un de mes chums qui est moine depuis vingt ans.

Charles signale lui-même à quel point la représentation de la solitude est ambiguë. D'une part, la solitude apparaît comme étant difficile à vivre, mais le fait d'être avec les autres l'est tout autant. Charles fait donc le choix d'être seul «par dépit» : «*parce qu'en fin de compte, mon voisin m'intéresse pas*». D'un autre côté, ce choix n'en est pas un puisque le sujet regrette d'être seul. Or le choix ou non d'être seul demeurera ambigu tout au long de l'entretien. Tantôt le sujet affirmera choisir d'être seul, pour reconnaître aussitôt que la solitude n'est pas un choix.

Rencontrer des gens demande un effort. Charles en fait ne recherche pas la vie sociale qui l'ennuie. Il la fuit plutôt. Or il se demande si cet effort vaut la peine. L'effort à faire est la voix de la conscience, une prescription sociale afin de socialiser. Charles demeure sur ses gardes quant à ce genre d'obligation et l'on peut dire qu'il a son quant-à-soi, un quant-à-soi pour le moins ironique face à ce genre de socialisation. Il dit lui-même préférer s'ennuyer seul qu'avec d'autres car, ainsi, il a au moins la possibilité de «faire ses petits trips». L'activité en commun dans le but de rencontrer des gens n'est donc pas une solution pour lui. D'ailleurs, «*ça ne prend pas 22 personnes pour pas être seul*» et la solitude peut être ressentie même avec les autres. Le thème de l'ennui est évoqué à plusieurs reprises. On peut s'ennuyer seul, mais on peut tout aussi bien s'ennuyer avec les autres :

Il y a un écrivain avec qui je parlais l'autre jour. Ça fait peut-être bien 50 ans qu'il est avec la même femme, puis il dit : «Je me suis pas ennuyé une seconde.» Puis c'est le contraire avec ma sœur. Mon beau-frère, qui a quand même ses qualités, l'été, le samedi et le dimanche, il est au golf, puis

l'hiver, c'est le hockey, le samedi soir. C'est une vie intéressante pour une femme qui a envie d'aller au cinéma puis au théâtre. Lui, il dit : « Non, moi j'écoute le hockey. » Bon, en tout cas. Tout ça pour dire que c'est ça aussi, la solitude.

Tout dépend donc de la qualité de la relation. L'individu ne peut plus se satisfaire de n'être qu'en relation. Encore faut-il que la relation ait un contenu et que ce contenu corresponde aux intérêts de chacun. La solitude avec l'autre est donc ressentie comme une non-reconnaissance de l'indivisibilité. Voici ce qu'en pense Charles : « *On devrait tous rencontrer la personne avec qui il y a de l'intimité et développer des projets, puis tout ça.* » Seule la bonne personne est investie du pouvoir de congédier la solitude, car elle seule offre un style de vie idéal. Chacun peut y déposer son rêve et Charles n'échappe pas à ce désir. La bonne personne, figure amoureuse de l'imaginaire moderne, est telle que tout peut y être : la liberté comme l'engagement, la proximité comme la distance. La bonne personne est proche et lointaine à la fois. Nous verrons en quoi au chapitre des relations amoureuses.

Charles cherche donc la bonne personne et, s'il ne pense pas que la solution se trouve dans les activités en commun, il a tout de même tenté sa chance lors d'un appel lancé par un magazine féminin qui recrutait, si l'on peut dire, des candidats masculins afin de provoquer des rencontres amoureuses :

Écoute, j'ai été dans le Elle-Québec, Spécial Célibataires, j'ai reçu trois cents appels, j'ai rencontré huit madames, puis j'ai eu l'impression vraiment de perdre mon temps huit fois... non, mettons, c'est pas vrai... j'exagère... mettons, sept fois sur huit...

De temps en temps, je risque comme ça des « blind dates » là mais euh... mais, généralement, non, ça va nulle part. Parce que les gens ont tellement d'attentes très très spécifiques, ça te prend quasiment la coupe de cheveux, le pantalon en question, le char qui va avec. Si tu corresponds pas, ça marche pas, pis c'est tout, c'est sans avenue. Là, c'est merci bonsoir, c'était un bon souper et à la prochaine, en sachant très bien que la fille te rappellera pas et que tu la rappelleras pas non plus.

S'il lui arrive de rencontrer des femmes, la réciprocité est rarement présente puisque « *les gens ont des attentes très spécifiques* ». L'expérience convainc Charles que les rencontres entre les gens sont devenues superficielles et que seule l'apparence compte désormais. Les actions en vue de faire des rencontres confrontent le solitaire à lui-même en l'obligeant à répondre aux « attentes spécifiques » quant à l'apparence : « [...] *intéressant ou pas, j'avais plus rien dans la tête, tout était dans l'apparence* ». Le sujet a le sentiment de ne pas correspondre à ce qui est exigé socialement. Charles se sent en marge de ce qui est socialement exigé, car cela ne correspond pas

à ce qu'il est intérieurement. Ce sentiment est bien sûr de l'ordre du quant-à-soi, c'est-à-dire de ce que l'individu considère comme étant authentiquement lui-même.

Thérèse et la solitude définie comme crise

Il s'agit d'une femme âgée de 56 ans, mère de deux enfants adultes et grand-mère de deux enfants. Elle est séparée depuis un an. Elle travaille comme préposée à la cafétéria dans un établissement d'enseignement. Thérèse a quitté la maison paternelle pour se marier il y a trente-deux ans. L'expérience de la solitude est vécue comme une crise.

La solitude dans ce cas est présentée comme une crise, car Thérèse vit une séparation après trente-deux ans de mariage. Elle se sent abandonnée sans personne pour s'occuper d'elle. Elle a subi un infarctus, un mois après le départ de son conjoint et elle s'est alors retrouvée en congé de maladie pendant quelques mois. Elle dit avoir vécu « *un enfer* » et elle exprime ses préoccupations par rapport à l'âge :

J'avais hâte à ma retraite. Je me disais qu'on pourrait faire des choses ensemble qu'on avait pas eu le temps de faire. C'est ça, j'ai peur de vieillir toute seule aussi. [silence] Je me suis occupée de tout le monde, mon mari, mes enfants, pis là rendue à un âge où j'aurais besoin que quelqu'un s'occupe de moi y a pus personne [silence].

Chaque expérience se trouve vécue pour la première fois: Noël, Pâques, sont des fêtes appréhendées. Le sujet a l'impression de tout devoir recommencer: « *C'est ça qui me tanne. C'est de recommencer. Je me suis battue toute ma vie pour arriver à quelque chose pis, pouf, faut recommencer... Ah, je trouve ça difficile des grands bouts.* »

Les questions concrètes sur sa vie la rendent inquiète: « *C'est de pas savoir où est-ce que je m'en vas. C'est plein de questions, là. J'avais-tu être mieux, j'avais-tu être pire?* »

Le sujet observe, impuissante, la rupture de toutes les traditions, valeurs, normes de la famille et tente de passer à travers cette douloureuse expérience en élaborant des projets qu'elle se verra dans l'obligation de réaliser seule. Le sujet devait prendre sa retraite et vient de terminer un cours de préparation à la retraite, mais cette étape de vie lui fait peur maintenant et elle pense retarder ce moment pour des raisons financières mais aussi parce que, comme nous le verrons, le travail lui procure des gratifications. Le quotidien est difficile puisque Thérèse, comme elle n'a pas de voiture et ne conduit pas, doit compter sur une voisine pour l'aider à faire ses courses. Elle avoue avoir beaucoup de difficultés à apprivoiser la solitude.

L'éclatement du cadre où vivait Thérèse force à la réflexion. Là où une certaine sécurité du temps qui passe, franchissant des étapes prévisibles éclate, l'individu doit compter sur soi. Il est clair que la solitude n'est pas un choix; elle est plutôt subie.

[pleurs] *C'est dur à... j'ai de la misère encore à en parler. Je trouve que je me sens abandonnée pis y a pas personne qui... qui s'occupe de moi. Y a pas personne qui fait attention à moi. C'est ça que je trouve difficile. Quand je travaille, c'est moins pire parce que j'ai l'idée occupée. Mais aussitôt que je reviens ici là... c'est pour ça que j'essaye de... de trouver des activités pour... pour voir du monde.*

Thérèse exprime en entrevue des idées suicidaires. Parler dans le cadre d'une recherche ou à un thérapeute semble revenir au même pour elle qui sent le besoin pressant de parler de ce qui lui arrive et plus encore d'être comprise, voire prise en charge pour un temps. L'entrevue sera donc l'occasion de ventiler sur ce qui lui arrive. Elle mentionne à plusieurs reprises que « *tout le monde est occupé* » et que personne ne fait attention à elle. Elle se sent donc abandonnée de tous. La solitude équivaut à un abandon.

L'entretien sera également l'occasion d'un récit sur la rupture que le sujet semble beaucoup ressasser. Elle déclare ne pas avoir eu de seconde chance lorsqu'elle a su que son mari avait une maîtresse. Elle aurait été prête à pardonner mais le conjoint était déjà « *ailleurs* » : « *Il s'est fait une vie ailleurs.* » Le choix de Thérèse aurait été de maintenir le couple malgré tout. L'éclatement du cadre est pire que tout. C'est d'ailleurs ce qui revient tout au long de l'entretien. La rupture est imposée et elle va à l'encontre de ce que Thérèse avait imaginé pour l'avenir. En fait, elle s'imaginait n'avoir pas de choix. Elle appartient à un milieu et à une génération où chacun se mariait sans trop se questionner. Elle se retrouve aujourd'hui avec plus de choix qu'elle n'en désirerait :

C'est plein de questions là [...] J'ai des projets mais c'est arrêté là, par rapport à ça. Je voulais vendre la maison, pis je veux m'acheter une auto mais je peux pas avoir les deux avec mon salaire. Mais là, vendre la maison pis me retrouver en appartement, bon. J'avais trouvé pas mal dans quel coin aller rester pis, bon, mais là depuis les Fêtes, je me disais si je vends la maison pis que je fais assez un bon profit, j'vais pouvoir m'acheter une auto, l'auto va être payée, pourquoi je m'achèterais pas un condo ? Un condo ou un loyer, ça revient au même, si tu payes. J'avais tout ça, là.

Thérèse aimerait rencontrer des gens pour se sentir « *un peu quelqu'un* ». La séparation suscite en effet un grand sentiment d'incompétence personnelle et une perte de repères identitaires où l'individu se cherche à travers des expériences quotidiennes qui lui sont étrangères, comme le fait d'être seule le soir.

Quand je travaille, c'est moins pire parce que j'ai l'idée occupée. Mais aussitôt que je reviens ici, là... c'est pour ça que j'essaye de... de trouver des activités pour... pour voir du monde pis me sentir euh... quelqu'un un peu là.

Rencontrer des gens, parler et échanger procurerait le sentiment d'exister, le sentiment d'être « *quelqu'un* » à travers le regard de l'autre. Cependant, « *aller vers les autres* » n'est pas dans sa personnalité, dit-elle. À travers la ventilation, Thérèse trouve qu'elle a avancé depuis un an, principalement grâce à son contact avec les autres, à travers les cercles sociaux de sa vie notamment au travail, source de valorisation de soi et du système d'actions mis en place pour favoriser la création d'un réseau de sociabilité. Nous verrons que Thérèse a trouvé des activités qui lui permettent de se sentir entourée et qu'elle prend le risque d'aller seule vers des organismes, ce qui va à l'encontre des valeurs qui dictaient il n'y a pas si longtemps aux femmes de « *ne pas faire les premiers pas* ». La solitude remet en question certaines valeurs du passé. En ce sens, on peut dire que le fait d'être seule force paradoxalement à « *aller vers les autres* » et à adopter des valeurs nouvelles.

1.3. PROBLÉMATIQUE DU CHOIX

Dans la Modernité contemporaine, l'individu est confronté à divers choix. Or qu'est-ce qu'un choix? Un choix n'est-il déterminé que par le sujet? Le choix est-il illusoire? Serait-il déterminé par la culture individualiste? Certains vivant seuls sont fidèles à leur premier souhait, d'autres peuvent avoir choisi de vivre seul à la suite de déceptions. Or, pourquoi choisit-on d'être seul? La solitude est-elle vécue comme forcée? Comment la personne se voit contrainte d'être seule?

La problématique du choix rejoint effectivement la question des déterminations culturelles, inconscientes ou autres. Si l'individu est un être autonome, s'il choisit sa vie parmi les possibilités offertes, il n'échappe pas pour autant à l'esprit du temps, de même qu'il ne peut échapper aussi aisément à son propre passé. La problématique du choix est un savant mélange de déterminations psychiques, historiques et sociales. Ainsi, l'individu aura souvent l'étrange impression de n'être pas tout à fait maître de sa destinée et, pourtant, posera des choix conscients tout au long de sa vie. C'est pourquoi le choix demeure ambigu. Aucun des sujets n'a pu répondre de façon absolument directe à la question du choix. Plusieurs ont exprimé l'ambiguïté de leur position. Par exemple, pour Charles, l'alternative à la solitude serait selon lui de sortir dans les bars, ce qui ne le tente pas. D'ailleurs, Charles tiendra ce propos tout au long de l'entrevue, comme si

le seul autre choix, en définitive, serait de se mêler à des gens inintéressants et de risquer l'ennui. Il préfère donc un quant-à-soi solitaire à cette solution de rapprochement avec les autres.

Jean, quant à lui, se trouve dans une impasse relationnelle à distance, ce qui dans le même temps constitue un choix sans en être un et ne correspond pas à son idéal qui est de vivre en couple.

Yves, comme tous ceux qui se sont séparés plus récemment, signale l'obligation dans laquelle il se trouvait de se séparer tout en se posant en victime de cette séparation. Il semble bien que la séparation aussi demeure un choix ambigu que l'on quitte ou que l'on soit quitté. En outre, face au choix ou non d'être seul, l'individu se sent la plupart du temps victime de sa propre ambiguïté. Il en ressort que les sujets rencontrés se trouvent à ne pas vivre ce qu'ils auraient souhaité puisque ce « choix » ne constitue pas un idéal.

Nous verrons également que cet idéal demeure justement dans l'idéal et qu'il ne s'est pas encore incarné dans ce que chacun nommera « la bonne personne », celle par qui tout peut arriver et, surtout, celle qui congédie la solitude.

Le sujet se dit seul par la force des choses, par dépit, à cause de l'ambiguïté de sa relation amoureuse. Pourtant, il fait le choix conscient d'être seul, cette solitude étant préférable à une relation difficile. Et dans ce cas, le sujet décide de « se choisir avant de choisir l'autre ». Cependant, la solitude est perçue ou certainement espérée comme temporaire.

Jean et l'ambiguïté du choix

Il s'agit d'un homme de 37 ans, consultant dans une compagnie ferroviaire. Il détient un baccalauréat en mathématiques. Il vit seul depuis plusieurs années, il est célibataire et sans enfant. Depuis un an et demi, il vit une relation avec une femme, mère de deux enfants. Le sujet a connu une histoire résidentielle variée. Il a habité plusieurs fois avec des colocataires ; il a vécu un an avec une femme, puis deux ans avec un ami. Il vit seul depuis cinq ans, moment où il a fait l'acquisition de sa maison, ce qui représente certainement un tournant dans sa vie.

Jean est un célibataire de longue date. Le style de vie est celui d'un solitaire, investissant les cercles sociaux de son existence avec le plus de liberté possible. Refusant les contraintes et revendiquant une large autonomie dans toutes les sphères de sa vie, Jean s'emploie pourtant à exercer des activités, une profession et des amitiés socialement méritoires. Or un sentiment se manifeste, mal assumé et se faisant de plus en plus obsédant,

soit celui de ne pas répondre complètement à l'idéal familial. Résultat : Jean est partagé entre son désir de liberté et les prescriptions sociales médiées par les parents. Gageons que la vie libre tient de l'opposition silencieuse.

Le sujet dit avoir éprouvé un peu de déception lorsqu'il a emménagé seul dans sa maison, il y a cinq ans, avec le sentiment de n'avoir pas réalisé pleinement son idéal qui était et demeure encore le fait de vivre avec une femme et d'avoir des enfants. Pourtant, Jean aime se retrouver seul et n'a donc pas de problème majeur à vivre seul. Il lui est déjà arrivé de souffrir de solitude mais il ne se sent plus « *habité* » par la solitude depuis 4-5 ans. « *Je ne souffre pas d'être seul* » sera le leitmotiv de l'entretien. Le sujet tentera donc de nous convaincre de ce fait, mais bientôt il apparaîtra clairement que Jean se trouve en ce moment dans une impasse.

Depuis sa rencontre avec Marie, il y a un an et demi, ses certitudes sont ébranlées. D'abord, il dit avoir du plaisir à se retrouver seul à la maison pour la liberté que cela procure. Pourtant, il y associe directement une activité qu'il aimait beaucoup auparavant et qu'il délaisse depuis quelque temps, n'y trouvant plus de plaisir : la cuisine. Il explique cela par le fait qu'avec le temps, il aurait perdu l'envie de faire cette activité que l'on associe habituellement à la convivialité.

[...] *Peut-être que... peut-être qu'au fil des années, euh, je dirais que je m'aperçois que c'est plus plaisant de partager euh... la bouffe qu'on peut faire.*

Il reviendra à quelques reprises sur ce sujet. Nous lui demandons ce que cuisiner signifie pour lui :

Euh, ben, c'est un plaisir. J'ai certainement autant de plaisir à le préparer qu'à le manger. Je sais pas, je trouve que l'ambiance dans la cuisine, de me retrouver dans la cuisine avec toutes les différentes possibilités qu'il y a, à créer des affaires nouvelles, que ce soit dans un livre de recettes ou d'inventer des recettes euh... y a... je me suis jamais arrêté à me demander pourquoi j'aimais tant ça, est-ce que c'est l'aspect créatif?... ça me dit rien là, je veux dire, oui, y a un aspect créatif mais, euh, c'est essayer des nouvelles affaires ; sortir des choses avec lesquelles on est habitué.

Il ajoute qu'il a plus de plaisir à partager maintenant. Il acquiesce lorsque nous suggérons que la cuisine est rattachée à l'autre. Cependant, lorsque nous interprétons que cela est peut-être en lien avec l'arrivée de Marie dans sa vie, il nie catégoriquement et nous savons alors que nous venons de toucher l'objet des préoccupations de notre sujet. Nous verrons que cet entretien est la longue réflexion d'un sujet entièrement absorbé par les nouveaux questionnements qu'apporte avec elle cette nouvelle

relation avec une femme, déstabilisant l'édifice de solitude confortable que Jean s'était bâti, à coup de rénovations. Car la maison est ici un thème fort qu'il vaut la peine d'explorer comme une forteresse.

Or le fait de vivre seul lui permet, d'une part, d'organiser son quotidien librement, « *à son rythme* » et sans contrainte, et, d'autre part, de se retrouver en faisant des activités solitaires telles que rénover sa maison.

Le sujet considère que vivre seul est un état de fait ne s'inscrivant pas dans une quelconque démarche de recherche sur soi. Il définit l'existence comme une série de cycles où les moments sont soit plus difficiles, plus satisfaisants. L'individu selon Jean passerait par des cycles qui ne s'inscriraient pas dans une démarche consciente mais s'inséreraient plutôt dans un ordre des choses sur lequel il n'aurait pas de contrôle. En même temps, le sujet insiste à plusieurs reprises pour affirmer qu'il supporte bien la solitude.

Je souffre pas d'être seul. Je tire un certain plaisir à être seul, c'est définitivement quelque chose de très satisfaisant. Puis, en même temps, mon idéal est toujours en parallèle, c'est-à-dire de me retrouver avec quelqu'un. Je pense que... j'essaie de... c'est parce que j'ai une idée qui me vient en tête, c'est que, au tournant de l'an 2000... je sais pas si on peut dire que les gens ont fait beaucoup de bilans mais c'est sûr que quand j'étais plus jeune, je me disais en l'an 2000 qu'est-ce que... c'est comme un tournant alors moi je sais très bien que quand j'avais 22 ans, je me disais bon en l'an 2000 je vais être dans le milieu de la trentaine puis je vais avoir une femme et des enfants, puis finalement c'était pas là. Euh... mais je l'ai constaté, mais ça m'a pas démoralisé pour autant. Je souffre pas de la solitude.

Le sujet reconnaît une disparité entre ce qu'il considère son idéal et la réalité de son existence actuelle de solitaire. Il ne lui vient pas à l'idée de se demander pourquoi cet idéal ne s'est pas réalisé et pourtant il ajoute régulièrement : « *je souffre pas de la solitude* ». On peut donc interpréter que cette solitude, définie comme étant dans l'ordre des choses, est vraisemblablement l'ordre des choses que s'est lui-même construit le sujet et qu'il maintient. La problématique du choix sur laquelle nous avons demandé à tous de réfléchir amènera le sujet à s'interroger plus avant sur l'ambiguïté d'un certain « *ordre des choses* ». Le choix est ambigu et le sujet le reconnaît. Il dit tenir à vivre seul mais que cela ne correspond pas à son idéal qui aurait été de vivre en couple et famille.

Ah, c'est une bonne question. Euh... [silence] eh boy!... oui, c'est un choix mais c'est pas un idéal. C'est sûr que mon idéal à moi, c'est de vivre en couple, de vivre avec, de partager avec quelqu'un une maison, effectivement. Je tiens pas mordicus à vivre seul, c'est pas... ça fait pas partie de l'idéal que j'ai. En ce moment, oui, c'est un choix, euh... c'est un choix euh... c'est

un choix beaucoup plus assumé que ce l'était auparavant. Aujourd'hui, c'est plus facile de dire... oui, je choisis de vivre seul. Avant, quand je suis venu habiter ici, dans cette maison-là, c'est sûr que je l'avais choisie mais, en même temps, inconsciemment, je pense que y avait aussi une déception, la déception de voir que j'emménageais pas avec quelqu'un. Je veux dire, on était pas deux à emménager. Alors...c'est... c'est ça, c'est dur à dire... [silence] mais c'est que pour moi y a deux aspects: c'est-à-dire, d'un côté, ben, je choisis de vivre seul mais ça fait pas partie de mon idéal.

À la question « pourriez-vous envisager de vivre avec Marie? », Jean répond: « *Possiblement mais moi, pour l'instant, j'ai pas d'intérêt là-dedans...* »

Alors que nous lui demandons pourquoi il n'y voit pas d'intérêt, le sujet déclare:

Ça, c'est une bonne question aussi [sourire] euh... je pense que j'ai encore besoin de mes moments de solitude. Ici, à la maison. Euh de pouvoir... de pouvoir dire que c'est fini. C'est ça. Je pense que quand je disais que j'avais déjà habité avec une fille il y a quelque temps, j'avais déjà un appartement mais elle, elle tenait absolument à ce qu'on se trouve un appartement, alors ça a de l'allure, ça. Pour être sûr qu'on habite ensemble et non pas que j'aille habiter chez elle ou que elle s'en vienne habiter chez nous. Je pense que c'est un petit peu le sentiment que j'ai aussi, c'est que ce serait un peu compliqué parce que pour les enfants, bon, ben c'est leur maison. Y a un côté qui fait que j'ai moins d'intérêt à aller habiter chez elle. Et d'abord et avant tout, je me sens pas prêt à quitter ma maison à moi. J'aurais juste pas l'impression que je pourrais me retrouver moi-même quand je veux.

Le sujet commence par reconnaître, alléguant la « bonne question », qu'il s'agit là du nœud du problème. Car placé devant la possibilité de vivre avec Marie, il fait le choix de rester dans sa propre maison. À nouveau, ici, la maison représente l'appartenance. Aller vivre chez l'autre ou recevoir l'autre chez soi est interprété par Jean comme une intrusion dans l'intimité. Ainsi, il éprouverait un malaise à s'imposer dans l'intimité des autres mais aussi et peut-être plus encore, il tient lui-même à la solitude de sa maison. Pourtant, le choix demeure ambigu puisque le sujet ne s'en trouve pas entièrement satisfait et aimerait réaliser son idéal de fonder une famille.

Jean a fréquenté un groupe de plein air qui avait aussi une agence de rencontres pour ses membres. Dans un premier temps, il avait été curieux et s'était renseigné. L'agence demandait 1000 dollars à ses membres, ce qui avait suffi à le convaincre qu'il ne poursuivrait pas sa recherche par ce biais. Pour Jean, il est clair que ce mode de rencontre ne répond pas à ses attentes. Le fait d'afficher sa recherche ne correspond pas à son idée des rencontres. Les organismes de sociabilité ne comptent donc pas parmi les moyens mis en place pour construire des liens.

Je pense que ça fait aussi partie de mon idéal, là. Y a comme un côté de moi qui réalise comment c'est difficile de rencontrer des gens mais, en même temps, mon idéal me poursuit, à savoir que je peux pas m'imaginer forcer les choses; de forcer les rencontres en disant regarde on est toute une gang de célibataires, puis là je peux peut-être rencontrer quelqu'un. Ce côté forcé là, je suis pas très à l'aise avec. C'est trop annoncé.

Aussi, le sujet évoque à nouveau son idéal, confronté cette fois à la concrétisation d'un système d'action « *trop annoncé* ». Comme le souligne R. Hurtubise (1989), les individus espèrent vivre la spontanéité d'une rencontre, et le hasard, artefact mystérieux, convient mieux à l'idéal recherché. Pourtant Jean a rencontré Marie au travail et la plupart de ses amis et connaissances sont des relations de longue date. Jean ne risque donc pas beaucoup d'aventures en dehors des limites de son cercle de connaissances scrupuleusement choisies.

1.4. SYSTÈME D'ACTIONS

Le sujet vivant seul cherche à rencontrer des gens, que ce soit à travers les activités, le travail, des sorties au hasard des soirées. En fait, son premier geste sera « *d'aller vers les autres* ». Le solitaire cherche à remédier à une certaine solitude, car il est un être social. L'action dans ce domaine est moins utilitaire qu'affectuelle (Maffesoli). L'accent est évidemment mis sur la sociabilité, un jeu (une théâtralité) interactionnel entre l'individu et le social, à travers les formes d'associations que sont, par exemple, le cours d'espagnol ou le bar ou encore l'amitié et la famille. Les activités de rencontre sont bien sûr les premières auxquelles pensent les sujets lorsque la question du système d'actions est posée.

L'authenticité des rapports est objet d'intenses réflexions. On va « dans le social » comme on va au théâtre, pour présenter une « image de soi », celle de « la femme indépendante » qui dissimule le plus possible sa recherche de l'autre. On déplore le manque d'authenticité, mais dans le fait « d'aller dans le social », on veut « présenter une image de soi ». Tout se joue en somme entre le fait de montrer ou de dissimuler sa recherche de l'autre.

Ce qui se rapporte au don, à l'aide apportée aux autres semble se rapprocher davantage de l'authenticité ce qu'Ève nomme « *le côté humain* ». L'expression peut être en fait définie comme une représentation de l'infériorité et, en même temps, désigne l'altérité dans son humanité et la contribution que l'on pourrait individuellement y apporter. Ainsi, l'expression recouvre l'ensemble de l'humanité y compris soi et surtout « ce qu'on a en dedans » d'humanité, de social. L'authenticité se révèle pourtant dans

des contextes où le sujet n'a pas tant à se révéler aux autres. En effet, aider les autres établit un rapport proche, du fait que l'autre est aidé et lointain, du fait que le sujet conserve une distance par rapport à l'autre qui est aidé. Or, là aussi, on peut questionner la réalité de l'authenticité posée pourtant comme nécessité dans les rapports.

La catégorie des styles de vie nous apportera plus loin une application plus expérientielle de ce que signifie l'action à travers les formes sociales que sont le travail, la famille, etc.

Pauline qui est active

Pauline est âgée de 44 ans, divorcée depuis une dizaine d'années, mère de deux jeunes ayant quitté la maison. Pauline est infirmière. Elle revient d'un congé de maladie pour un accident où elle s'est cassé la cheville. Pauline vient de perdre son ex-conjoint décédé, il y a six mois, à qui elle était demeurée attachée. La famille vivait en effet un quotidien à distance, chacun vivant seul de son côté. Pauline vit seule depuis quelques années mais, depuis la mort de son ex-conjoint, elle se sent vraiment seule. Elle oublie ce sentiment lorsqu'elle est active, soit dans son travail ou dans ses nombreuses activités communautaires mais, dernièrement, la mort de son ex-conjoint, un accident où elle s'est fracturé la cheville et l'immobilisation que sa condition a nécessitée ces dernières semaines, l'ont ramenée à un pénible sentiment de solitude: «[...] y a des moments précis comme ça dans la vie que ça te remet en pleine face... que t'es seule». Lors de son congé, Pauline a dû en effet s'organiser la plupart du temps seule pour subvenir à ses besoins alors qu'elle éprouvait de la difficulté à se déplacer. Le sentiment de vide laissé par le départ de Marcel, l'ex-conjoint, suscite de nombreux questionnements sur soi et sur les autres. Il faut donc souligner que la relation de Pauline avec Marcel n'avait jamais cessé: «On était pas ensemble mais on était quasiment ensemble.» Ce fut une relation proche du fait que Marcel demeurait lié à elle en étant le père des enfants. Il était disponible et présent lors des événements familiaux et demeurait son principal allié; un allié lointain du fait que le couple ne vivait plus ensemble depuis plusieurs années. Le quotidien familial s'est maintenu à distance, y compris avec les enfants qui ont quitté la maison assez jeunes. Pauline nous dit: «J'étais seule mais j'étais pas seule.» À la question de ce qu'elle ressent quand elle est seule, elle n'hésite pas à répondre:

Ben un grand, grand, grand vide. Euh, comment ça se fait que je suis seule, euh, pourtant je suis fine, bon, t'sais comment ça se fait que je suis toute seule? Comment ça se fait! C'est comme si faut que je quémande. Faut tout le temps que j'aille chercher, faut tout le temps que je quémande quelque chose. Les gens viennent pas d'emblée. Quand j'ai rien à faire, je me mets à penser à des affaires comme ça.

Malgré la crise du deuil, Pauline a aussi la conviction de se trouver dans une période de transition entre ce qu'elle vivait d'amitié avec Marcel et l'espoir de vivre une autre relation. Elle prend soin d'insister à quelques reprises sur le fait que l'on ne doit pas entrer en relation pour ne plus être seul :

Actuellement, je me sens en transition. Y a quelque temps, quelqu'un m'aurait demandé si j'aimerais ça vivre en couple, j'aurais répondu bof, non, je pense pas. Mais de plus en plus je me dis que oui [...] Pas juste de vivre avec quelqu'un parce que j'ai peur d'être toute seule là. J'ai envie d'aller plus loin dans une relation. J'ai 44 ans, j'ai quand même accumulé beaucoup de bagages. J'ai envie de partager avec quelqu'un, mais pas avec n'importe qui, par exemple : avec quelqu'un qui sera rendu au même diapason que moi, là. Pas être avec quelqu'un parce que je suis seule. J'ai envie d'aller au-delà de ça, moi.

Le sujet se dit prête à vivre autre chose. La question est justement de savoir si ce désir est lié justement à la peur d'être seule, ce grand vide éprouvé, ou si effectivement Pauline se sent prête à passer à autre chose. Mais l'expérience ne se fera pas à n'importe quel prix : il faudra que l'autre soit « au même diapason ». Plus loin, Pauline nous dit pourtant :

J'ai comme une urgence de vivre. On le sait pas, peut-être que l'année prochaine je vais être six pieds sous terre. J'ai comme une urgence. Je peux pas me permettre d'être stationnaire comme ça . Je veux vivre quelque chose d'autre.

Pauline se sent une urgence depuis la mort de Marcel qui la confronte à sa propre mort. Elle dit vouloir « vivre quelque chose d'autre ». Elle déclare qu'il faut « aller dans l'avenir ». Toutefois : « [...] j'ai toujours des ficelles qui me tirent de ça de toujours vouloir en donner plus pour se faire aimer... » Or il est clair que Pauline vit une crise. Cette crise, qui dans certains cas peut paralyser toute action, mobilise ici toute son énergie dans l'agir. Pauline se précipite dans l'urgence de vivre malgré les ficelles qui représentent le passé familial et qui, trop souvent selon elle, guident les actions vers la reproduction des mêmes expériences. On assiste en fait à une lutte entre les réflexions, fruits de l'introspection, et la fuite vers l'avant dans l'action. Ce qui est défini comme une transition est vécu sur un mode de crise.

Pour remédier à la solitude, Pauline va vers les autres. Elle s'implique beaucoup dans les milieux communautaires. Elle cherche à se créer un réseau de connaissances et d'amis, se disant que n'ayant pas de relation intime, elle aura une relation « avec plein de monde », une façon de n'être au fond en relation avec personne en particulier. Nous retrouvons ici une illustration de relations démultipliées sans que la vie privée ne soit investie par l'autre. Pauline entretient en effet des relations avec beaucoup de monde et obtient un certain succès social. Elle s'implique dans des activités communautaires et dans un travail où aider les autres devient central et

porte l'image de « mère Teresa », ce qui, dans le regard des autres, semble ressortir. Cependant, ceux qui sont aidés demeurent des proches-lointains avec lesquels Pauline n'entretient pas de rapports intimes.

Pauline est venue au communautaire d'abord pour répondre à des besoins d'entraide économique et morale. Elle a fondé une cuisine collective avec l'aide du CLSC de son quartier. Elle y a trouvé de la reconnaissance de la part des autres et l'estime de soi :

Tu comprends, là, je me sentais importante pis j'étais entourée, pis en même temps j'avais une sécurité au niveau de la nourriture pour mes enfants.

Elle s'est ensuite investie dans les comités d'écoles, a fait partie de tables d'entraide et s'est donc beaucoup occupée. Connaissant du succès dans ses entreprises et ayant des relations variées avec beaucoup de personnes, elle reconnaît toutefois se sentir toujours seule.

Je vais être dans un groupe, je vais faire la folle, je vais faire rire au bout, y vont me trouver le fun, dynamique, mais après ça je vais rentrer chez nous pis je vais être toute seule. Oui. Y reste que ce que je veux vivre, c'est en dedans, pis c'est pas là pareil.

Ce qui est du domaine des activités est extérieur. On joue des rôles : celle qui aide les autres ; la mère responsable ; celle qui fait rire. Mais l'individu réclame plus. L'individu ne se contente plus de jouer des rôles pour maintenir la cohésion du groupe. L'individu veut être reconnu pour ce qu'il est vraiment « en dedans » et non pas seulement à l'extérieur. La solitude est vécue malgré le groupe. Le groupe confronte même l'individu à sa solitude ne sentant pas qu'il est reconnu pour lui même, pour ce qu'il est authentiquement mais comme un acteur qui joue un rôle.

Depuis quelque temps, Pauline fréquente assidûment un groupe de sociabilité. Elle en devient rapidement l'un des pivots. Elle s'y rend donc chaque dimanche. Elle y voit une possibilité d'apprendre à connaître des gens, d'apprendre à les saisir dans le but de se faire des amis. L'intimité pourrait alors être possible avec certains car, au fil du temps, pense-t-elle, « les masques tombent ». Le système d'actions très élaboré de Pauline lui permet de trouver dans plusieurs activités communautaires une certaine reconnaissance. Cependant, le sentiment de solitude demeure.

2. CONNAISSANCE DE SOI ET DES AUTRES

Évidemment, le soi s'exprime tout au long des entrevues et ne constitue pas un moment précis de l'entretien. Cependant, il s'agit de repérer comment le sujet parle de lui-même et à quel point l'altérité se profile dans cette autoanalyse. Cette partie concerne d'abord ce que le sujet a à dire de lui-même notamment de la connaissance de soi.

La nécessité d'une référence à soi s'impose lorsque le sujet s'interroge sur son style de vie, qu'il soit choisi ou non, satisfaisant ou non. L'individu n'est évidemment pas considéré ici comme étant seulement le résultat d'un système de rapports sociaux fondés sur les positions sociales. Bien sûr, il est plus commode d'étudier les acteurs seulement à partir de leurs rôles dans les réseaux de contraintes et ainsi d'éviter de poser un seul regard sur leur intériorité. On s'intéresse alors exclusivement aux systèmes et aux positions sociales qui, seuls, expliqueraient les actions. Cependant, entre le vécu des acteurs et le langage des chercheurs, la distance ne cesse de se creuser. Il ne s'agit pas de nier l'existence de rôles sociaux institués mais de reconnaître que l'individu contemporain, ici dans la personne du solitaire, a de plus en plus de mal à ne se définir que par sa position sociale, qu'il possède ce que nous nommons un quant-à-soi qui le distancie du social et l'oblige à apprendre à se connaître pour mieux se situer par rapport à ce social.

Ce quant-à-soi est du registre de l'étranger (Simmel) déjà décrit précédemment. Ainsi chacun possède une part d'étrangeté, zone d'ombre lui appartenant en propre et qui pourtant se trouve exprimée à travers les différentes occasions de parler de soi. Le soi est construit dans l'altérité. Désormais inscrite dans le vocabulaire courant, la connaissance de soi procède à la construction de l'identité en puisant dans l'intériorité du sujet. La réflexivité sur soi est devenue une aspiration légitime. Mais la connaissance de soi est bien entendu modulée par rapport aux autres. Le regard des autres est un paramètre essentiel de la construction de l'identité. De même, l'estime de soi sera considérée par le sens commun comme étant à la base de l'amour porté à l'autre. Or la connaissance de soi se trouve à la conjonction de l'individuel et du social. L'individu n'est donc évidemment pas considéré ici comme le seul produit de la sphère socio-structurale. En effet, l'individu n'est pas qu'acteur social relevant de la position qu'il occupe dans les structures. Il possède un quant-à-soi distancié par rapport au social.

Il est bien entendu impossible de parler de soi sans que ne surgisse la part de l'autre. Il s'agit de reconnaître à travers les discours des sujets, de quelle façon on parle des autres. Quelle est en fait la connaissance du solitaire de ces autres en tant qu'entités abstraites? En d'autres termes, quel jugement l'individu pose-t-il sur l'autrui généralisé et, d'autre part, de quelle façon ce jugement influence-t-il la construction des rapports aux autres? C'est-à-dire comment le sujet est-il avec les autres?

Enfin, le sujet est suspendu au regard des autres car ceux-ci dispensent ce que T. Todorov nomme la reconnaissance. En effet, s'il juge la société, le sujet doit s'attendre en retour à être jugé puisqu'il en fait partie. Le

regard des autres concerne donc ce que l'individu présente de lui-même. Ainsi, y a-t-il un soi pour les autres différent du soi pour soi? La théâtralité du social serait-elle inévitable, et les jeux et les masques, les moyens les plus sûrs d'être en société?

2.1. PERCEPTION DE SOI

Vivre seul semble impliquer un travail sur soi qui requiert parfois des années. Selon les sujets rencontrés, cela permet d'« apprendre à se connaître ». Ainsi, le vocabulaire psychologique fait son entrée dans les conversations de tous les jours et c'est désormais à partir de concepts, hier encore flous et méconnus, que l'individu contemporain cherchera à se définir. Aussi, les individus font des constructions que l'on peut comparer à des scénarios sur eux-mêmes, entretenant l'illusion d'être uniques. Le travail de construction identitaire puise paradoxalement dans les dispositifs symboliques – la mode, la religion, l'alcool, les activités, etc. – afin de se singulariser et ainsi de délimiter les repères du moi. L'individu cherchera à se définir dans le but de construire son identité en tant que différente de celle de l'autre. On évoque alors fréquemment l'introversion par rapport à l'extraversion. Un travail de comparaison est alors amorcé comme pour établir une typologie. Le sujet cherche à se distinguer des autres, faisant ressortir des traits de son caractère afin d'établir son individualité propre.

Dans le même mouvement, le sujet s'identifie aux autres. Prenons l'exemple de la psychologie populaire dont font largement usage les sujets. La lecture d'ouvrages de psychologie populaire, si répandue, est interprétée ici comme une recherche de sens, à travers un certain contact proche et lointain à la fois, avec d'autres vivant les mêmes situations. Ces livres agissent comme révélateurs dans la mesure où, à la lecture d'histoires de cas, le sujet trouve une explication à ce qu'il vit. En ce sens, la lecture des livres de psychologie populaire est une tentative du sujet pour faire partie d'un ensemble de gens éprouvant telle difficulté et qui, d'une certaine façon, lui ressemblent ou du moins auxquels il peut s'identifier. Le sujet a ainsi l'impression de n'être pas seul à vivre des difficultés, un rapport proche et lointain à la fois, s'établissant avec l'auteur-thérapeute et les cas que l'on peut considérer comme des pairs virtuels. Le sujet se trouve à s'inscrire, à « prendre sa place » parmi les autres, tout en demeurant conscient de sa propre relativité. Le livre de psychologie, tout en jouant un rôle significatif dans la construction d'un sens, agit comme un miroir. Le sujet parvient à universaliser son cas qui n'est plus isolé, mais un cas parmi les autres. L'individu trouve ainsi symboliquement sa place parmi ceux qui lui ressemblent par la similitude des situations vécues et des sentiments éprouvés. La

perception de soi se fonde sur la différenciation et l'identification en un même mouvement. Cette tension entre le fait d'être pareil et différent semble d'ailleurs au centre des problèmes identitaires.

Louise et la spiritualité

Il s'agit d'une femme âgée de 39 ans, célibataire, sans enfant. Elle est travailleuse sociale dans un CLSC. Son vécu résidentiel est varié. Louise a connu plusieurs épisodes de vie conjugale, avec différents partenaires, entrecoupées de périodes de solitude. La dernière relation remonte à près d'un an.

Louise perçoit sa situation comme une période de célibat. Ce « moment de transition » est défini comme un passage où l'individu retrouve sa solitude pour « prendre soin de soi ». Louise se dit célibataire et non séparée car, selon elle, se dire séparée équivaut à se définir en fonction de l'autre, ce qu'elle refuse énergiquement. La spiritualité, les nombreuses activités de formation démontrent à quel point le sujet travaille à « prendre de l'expansion », c'est-à-dire à émerger d'une relation où elle s'était perdue dans l'autre. Tout compte fait, Louise se positionne continuellement par rapport à l'autre.

Louise ne se sent pas seule, ne se définit pas comme seule. Ce sera la principale proposition de cet entretien. Tout se passe comme si Louise avait toute latitude d'appeler des amis au besoin, de se réfugier dans la solitude « pour méditer » ou encore de partir en voyage pour l'intensité que le voyage procure et qu'elle compare à l'expérience amoureuse. La solitude n'est donc pas décrite comme un problème et c'est ce que tentera de démontrer notre sujet, en présentant justement cette solitude comme un refuge où s'épanouit la spiritualité. Le sujet décrit sa spiritualité, qu'elle dit bouddhiste comme un lien entre elle-même et l'univers : « *c'est comme, qui je suis moi par rapport à l'univers* ». C'est ce lien avec soi-même qui permet justement le contact avec l'univers en ce qu'il fait prendre conscience de la relativité de l'individu. Mais lorsqu'il est question de contact plus empirique avec cet univers en tant qu'altérité le sujet explique :

Alors d'être toujours avec quelqu'un, moi, je serais pas bien là-dedans, j'aurais l'impression de me perdre parce qu'effectivement quand je suis avec quelqu'un d'autre, j'ai tendance à aller dans l'autre.

Louise voudrait que son quotidien soit intense. La routine représente l'ennui. Il est intéressant de noter qu'elle met en lien des concepts de distance comme le retrait en soi-même qu'elle nomme *méditation*, l'intensité et la créativité et, de l'autre côté, la routinisation telle que la définit Giddens, comme fondement du social. L'intensité représenterait la distance tandis

que le quotidien équivaut à se perdre dans l'autre, le social. Plus loin, elle dit clairement tenir à se démarquer par rapport à la normalité, à commencer par la façon de vivre le quotidien dans ses gestes les plus simples, comme la préparation des repas : « *je regarde ce que j'ai, puis je crée avec ce que j'ai* ». En fait, Louise nous signale qu'elle a tendance à se perdre dans la routine, comme dans la masse. Sortir de la routine par le voyage, un amour intense, la création artistique, ce seront là autant de moyens de se démarquer en tant qu'individu. On comprendra que le bonheur serait complet si le besoin de l'autre ne s'insinuait pas à l'occasion. Ainsi, d'autres besoins se font sentir, comme celui d'un rapprochement :

Mais ce que je trouve plus difficile, c'est quand je me sens seule puis avec ça y a des besoins plus affectifs ; un besoin de rapprochement physique avec un autre. Là, ça c'est plus difficile parce que j'ai personne à appeler dans ces moments-là... Ça, c'est plus difficile à vivre. Sauf qu'en même temps, je me rends compte que ça dure pas très longtemps. Ça passe. J'ai appris à le ressentir, à le reconnaître puis à souhaiter que, éventuellement, ça change. Mais actuellement, c'est ça.

La solitude est donc perçue positivement dans un premier temps, puisqu'elle permet que s'exprime l'individualité dans sa « spiritualité » ; elle empêche que le soi « se perde dans l'autre » et donne toute liberté à « l'intensité » contre le « quotidien ». Pourtant, la solitude est perçue négativement lorsque le besoin de « rapprochement » se fait sentir. En ce cas, le sujet « n'a personne à appeler ». Louise « a appris » à vivre avec ce manque, ce qui peut vouloir dire qu'elle a effectivement appris à vivre avec sa solitude. L'autre est présent dans la distance (l'univers) tandis qu'il est absent dans le rapprochement. On peut donc dire que la solitude équivaut à une présence/absence de l'autre.

La spiritualité pour moi, c'est très important, donc, c'est nécessaire pour moi, les moments de solitude où je peux me retrouver avec moi, à l'intérieur de moi, méditer, comme aller dans les monastères aussi. Ça me fait du bien ces moments-là, ça me nourrit [...] C'est comme qui je suis, moi, par rapport à tout l'univers. Donc, je pense que le travail que j'ai fait sur moi, de longue haleine, depuis tant d'années, m'a amenée justement à ce contact-là avec l'univers pour réaliser que, finalement, je ne suis pas une finalité, l'important ce n'est pas juste moi, mais c'est moi avec les autres.

L'intériorité est une ouverture sur l'autre. Mais le contact spirituel avec l'altérité convient mieux du fait de sa distance. Ici, c'est l'univers qui tient lieu de proche-lointain, proche du fait de son existence (abstraite) en soi, loin justement du fait de son inaccessibilité concrète. De la sorte, le sujet peut bien se tenir proche en pensée, comme l'individu hors-du-monde définit par L. Dumont, ou le moine dans son monastère, il se situe néanmoins loin des autres de peur de s'y perdre. Louise tiendra d'ailleurs

souvent des propos liés à sa place comme individu dans le monde. Le travail sur soi à travers la spiritualité et, comme nous le verrons, à travers les activités et même le travail clinique qui s'y prête forcément, est orienté vers la place à tenir parmi les autres. Nous verrons qu'il s'agit d'une place en retrait, le sujet se considérant comme « retirée », d'une posture distante (à l'image du clinicien) et d'une impossibilité de tenir longtemps dans un quotidien considéré comme ennuyeux et routinier.

On peut aisément faire l'interprétation que, de peur de se perdre dans l'autre, l'individu va « travailler sur soi » et ainsi prendre de plus en plus d'expansion, expression que Louise utilise d'ailleurs. Cette peur de se perdre dans la masse, dans l'autre, et ce besoin concomitant de « prendre de l'expansion » se traduit dans les choix individuels qui permettent de se distinguer de la masse.

[...] plutôt que de me brancher devant la télé, ça peut être aussi, je mets de la musique et je bouge avec la musique et non « je danse », ce qui est commun], ça peut être de dire « je médite » [et non « je prie »], ça peut être de dire, je prends une toile et je peins quelque chose sur la toile. C'est là-dedans aussi prendre sa place : c'est très créatif.

Louise se voit comme « relative » en théorie, c'est-à-dire à travers l'abstraction de la spiritualité. Dans le rapport à l'autre inscrit dans la « routine », la relativité équivaut à « se perdre dans l'autre ». La spiritualité sert donc de rempart contre l'autre, concret.

Charles: création artistique et alcool

La perception de la solitude, c'est intéressant parce qu'on peut prendre ça sous un angle freudien : si on vit de pulsions, Eros et Tanatos, une pulsion sexuelle et une pulsion de mort... bien ça se joue beaucoup sur ces deux pôles-là parce que le fait que j'aie pas de blonde, je ne sorte pas, je ne baise pas, il reste quoi ? Il reste quoi ? Il reste, selon Freud, la sublimation. Alors la sublimation par quoi ? Par deux affaires majeures, en fait, qui sont l'art ; j'aime dessiner et la musique. Je prends des cours de piano et je vais m'évader là-dedans. L'autre, c'est l'alcool ; effectivement le fait de ne plus pouvoir te confronter à la solitude, il y a rien de tel qu'une bouteille de rhum parce que tu pars en fusée et puis qu'un moment donné même, t'établis le dialogue dans ta tête et t'es rendu deux puis trois, et finalement le téléphone te dérange parce qu'il te sort de ta bulle. L'alcool est donc très intimement lié à la solitude parce qu'il est une excellente façon de fuir ça.

Charles se réfère à la psychanalyse pour tenter une explication de la sublimation de la solitude par la création artistique et l'alcool. La création est, pour Charles, une façon de remplir le vide de la solitude. Il joue du piano, écrit et dessine. Dans le passé, il a réalisé différents projets pour la

télévision. Il a également été clown et a fait du théâtre ; bref, Charles se retrouve lui-même à travers la création. Il ajoute en retour qu'il est nécessaire d'être seul pour créer, prenant comme exemple de grands artistes :

Prends des gens, je vais donner un exemple, il y a des exemples connus, là. Du monde qui est très, très, très seul, puis qui ont meublé, mettons, Van Gogh, c'était pas un gars tellement sociable, puis finalement il peignait beaucoup, beaucoup, mais finalement c'était une fuite vers l'avant par la peinture. T'as des gens, mettons, Marcel Proust, je pense pas qu'il avait un cercle d'amis très, très étendu, mais bordel il a écrit des milliers de pages, tu sais.

L'alcool, comme la création, est lié à la solitude de manière circulaire. Le sujet évoque alors la fable du Petit Prince sur la planète du buveur qui dit : « je bois parce que j'ai honte et j'ai honte parce que je bois ». Il substitue la honte à la solitude, ce qui donne « *je bois parce que je suis seul et je suis seul parce que je bois* ». En même temps, l'alcool est lié à la solitude justement parce qu'il est une excellente façon de la fuir. L'alcool rend l'homme « cosmique », dit Charles qui paraphrase Marguerite Duras. « *Rien ne l'atteint, c'est-à-dire t'es dans ta bulle, puis ta bulle touche à tout. Tu sais un moment donné l'univers t'appartient... tu prends de l'expansion.* » L'alcool aura en effet une double fonction : celle d'aider à fuir la solitude mais aussi celle de protéger dans une bulle contre l'autre. L'image de la bulle, d'ailleurs couramment utilisée, est fort révélatrice. La bulle « *prend de l'expansion* » jusqu'à se substituer à l'univers qui devient moi et moi seul.

Cependant, tout comme la création, l'alcoolisme n'est pas engagé à cent pour cent puisque la solitude ne l'est pas non plus. Les divers supports sociaux, dont le travail demeure de loin le plus recadrant, limitent ici les effets de la solitude et, par conséquent, la fonction « sublimante » de l'alcool.

Mais je pourrais faire l'effort au lieu d'aller chercher une bouteille ou de la bière, d'aller au bar d'à côté, prendre même pas une bière, prendre un café, tu sais, mais je trouve ça moins... c'est peut-être destructeur de prendre un coup de temps en temps mais c'est pas plus constructif d'aller prendre un café dans un bar en souhaitant peut-être, en priant Dieu que peut-être tu vas rencontrer quelqu'un, comprends-tu, parce que tu te dis je viens de perdre trois heures, tu rentres, ça sent la boucane, pis t'as rencontré des cons finalement.

D'une part, le travail sur soi consiste à faire un effort pour aller vers les autres. Il est ici lié au système d'actions. En outre, pour le sujet, il existe si peu de gens intéressants qu'il est préférable de faire ses activités à soi, ce qui donne au moins l'impression d'une certaine liberté ou, en tout cas, évite d'avoir à supporter la bêtise de l'autre. Le sujet travaille donc peu sur

soi en ce sens. D'autre part, un certain travail sur soi est donc effectué pour « gérer » la solitude jusqu'à ce qu'elle devienne une « *douce habitude presque une amie* », nous dit Charles, fredonnant la chanson de Moustaki¹ :

C'est drôle à dire mais d'être seul, c'est une forme d'entraînement, presque une discipline. Tu sais, il y a un aspect stoïque là-dedans. T'as une douleur là, il faut que t'apprennes à la gérer.

Le travail sur soi poursuit l'objectif de gérer la solitude en adoptant une attitude stoïque. Dans ce cas, le travail est effectué à l'intérieur de soi et non dans l'action, et ce, dans le but d'apprendre à vivre seul et non dans celui de faire des rencontres.

2.2. TRAVAIL SUR SOI

Corollaire de la connaissance de soi, le travail sur soi renvoie à l'intériorité mais aussi aux autres. En effet, le travail sur soi est une action par laquelle l'individu « fait des ajustements ». Le sujet prend une distance par rapport à lui-même afin de « se regarder aller ». Travailler sur soi amène à améliorer ses rapports avec les autres. Inversement, le rapport avec les autres donne des indications sur soi. Ce regard sur soi décentre justement de soi car le sujet se voit comme un autre.

Le travail sur soi peut être aussi une façon de « prendre soin de soi ». L'estime de soi semble bien être au centre de ce processus et elle est généralement considérée comme à la base de l'amour de l'autre. L'estime de soi est définie comme un préalable à la découverte de l'autre. En s'estimant, « on ose aller vers les gens et on ose dire les choses ». Ces choses qui ne devaient pas être dites, qui ne se disaient pas peuvent avec le travail sur soi être mises en mots. Singulièrement, le travail sur soi, supposé définir les contours de l'individualité, se présente comme une ouverture aux autres. L'individu veut prendre sa place mais aussi l'individu veut être avec les autres. L'individu veut prendre de l'expansion pour être vu.

Le travail sur soi s'inscrit aussi beaucoup dans les groupes. L'essor du « parler de soi » indique bien le désir du sujet de se libérer de ce sentiment constant d'être « à côté » pour enfin être admis « dedans », dans sa spécificité pourtant. Le travail sur soi en groupe a donc pour but de « se faire confirmer des choses », d'apprendre que tel sentiment est normal, par exemple, et ainsi d'être reconnu comme sujet.

1. G. Moustaki, chanson *La solitude*, 1972.

Inversement, le travail sur soi dans les groupes peut avoir pour objectif de faire admettre sa différence sans négliger son inclusion parmi les autres. Les principes de différenciation/identification se trouvent donc à la base d'un travail sur soi. Le sujet se perçoit alors comme semblable tout en étant différent. Or, le travail sur soi équivaut à prendre sa place parmi les autres.

Enfin, le travail sur soi peut être associé à l'établissement d'un système d'actions pour changer. De la sorte, l'individu, conscient de ne pouvoir changer le passé, met en place des actions en vue de travailler son destin afin de se libérer du poids du passé et de devenir sujet de son histoire (de Gaulejac).

Sonia et la psychothérapie

Sonia a 48 ans, elle est secrétaire et séparée depuis dix-sept ans. Sonia a été mariée pendant onze ans, et de ce mariage est née une fille qui a quitté la maison depuis un an. Sonia vit donc seule depuis un an. Elle vit dans le même immeuble que sa mère et que quelques frères et sœurs. Elle a toujours vécu très près de sa famille d'origine et depuis son départ de l'appartement familial, elle a toujours demeuré dans l'appartement qu'elle occupe maintenant dans l'immeuble de ses parents. Ce que Sonia nous dit est riche de son travail sur soi, c'est pourquoi nous aurons recours à ce qu'elle nous enseigne. Bien qu'entourée de sa famille, Sonia se perçoit comme étant seule et en marge du social. Les jeux sociaux lui sont étrangers. La vie sociale est un autre monde, situé à l'extérieur. Sonia travaille ponctuellement et a donc peu l'occasion d'interagir avec d'autres personnes que les membres de sa famille. Elle a eu recours aux organismes de sociabilité afin de se créer un réseau. Elle aimerait rencontrer quelqu'un.

Sonia habite donc seule depuis un an et déclare bien vivre sa solitude. Elle a mis un terme à une relation plutôt distanciée qui a duré six ans avec un homme qu'elle ne fréquentait que les fins de semaine. Sonia « apprend » à vivre seule depuis le départ de sa fille il y a un an. Elle dit « *apprendre à prendre soin de soi* » seulement depuis le départ de sa fille. Le fait de ne plus avoir de contrainte au niveau du temps représente pour Sonia un avantage. Les activités de vie quotidiennes ne sont plus balisées dans le temps.

T'as juste toi à t'occuper là. T'as pu à te préoccuper de rien d'autre là. Je peux manger à l'heure que je veux, dormir à l'heure que je veux, t'sais t'as pu aucune contrainte là. Ça j'ai trouvé ça super.

Par contre, Sonia poursuit en se demandant « *comment on fait pour penser à soi* » et avoue que la dernière année s'est passée à se poser cette question. Le sujet ressent donc plus de solitude depuis le départ de sa fille. Si elle procure certaines satisfactions, la liberté que la solitude apporte est

ressentie comme un espace qu'il faut «meubler», ce qui fait penser à un vide qui force le sujet à «se poser des questions». Ces questions concernent ses rapports aux autres. Malgré l'ajustement effectué tout au long de l'année après le départ de sa fille, Sonia reconnaît avoir plus de difficulté avec les autres qu'avec la solitude qui, au fond, est moins confrontante.

La solitude est d'abord perçue positivement, voire réconfortante. Pourtant, elle se fait sentir depuis le départ de sa fille. La solitude devient alors confrontante car Sonia «cherche quelqu'un» et devra «s'impliquer socialement». Cette solitude est confortable tout en ne l'étant pas puisque Sonia cherche à y mettre fin. Sonia dit: «*Quand je suis juste bien, quand je suis pas dans le manque affectif ou autre là, ça va bien, je suis sur mon terrain comme on peut dire.*»

On peut noter une ambiguïté dans la définition de la solitude qu'il vaut la peine de tenter de dissiper. La solitude est ici présentée dans sa double définition: il y a la solitude objective, le fait de vivre seule et non isolée devenu dans l'ordre des choses, et la solitude subjective, le fait de se sentir seule dans le manque de l'autre. Or le besoin d'être avec les autres complique les choses, si l'on peut dire. Ce qui semble le plus faire souffrir Sonia, c'est de reconnaître son besoin des autres. La solitude, qui est en quelque sorte dans l'ordre des choses, finit par être vécue comme une crise lorsque l'état de manque se fait sentir. Dans ce cas, la solitude est par définition un manque de l'autre.

Sonia décrit ses relations amoureuses comme ayant toujours été hésitantes. Elle commence par attribuer aux hommes eux-mêmes leur distance et leur crainte de s'engager:

J'ai passé ma vie avec des hommes avec qui je vivais des bonnes choses et qui semblaient en vivre aussi, pis qui ont toujours eu peur de dire, oui, je vais plus loin. Pourquoi? Probablement parce que je m'en contentais, là.

Elle ajoute pourtant que cette situation répétitive a pu répondre à un certain choix, plus ou moins conscient, qu'elle avait fait pour se protéger contre des rapprochements indésirables, ayant vécu de l'inceste avec un oncle pensionnaire chez ses parents. Sonia s'empresse d'affirmer que pour protéger sa fille d'une telle possibilité, elle s'est empêché de s'établir avec quelqu'un. Or elle reconnaît que la distance est un choix. Par ailleurs, elle se rend compte aujourd'hui que ce choix n'est pas que rationnel dans le but de protéger sa fille car elle se voit, malgré le départ de l'enfant devenue adulte, dans l'impossibilité de s'investir plus profondément dans une relation et qu'elle continue d'expérimenter des rapports distants.

Quand les gars étaient comme pas libres, j'arrivais à être bien, pis dès que je savais que la personne était libre, moi, je le devenais moins libre [rire]. »

Une fois de plus est observée l'ambiguïté du choix d'être seul. Le sujet possède un rationnel qui vient expliquer ce choix. Pourtant, le désir d'être avec un autre est bien présent, voire obsédant. Mais il ne se réalisera pas « à n'importe quel prix », surtout pas au prix de soi-même qu'il faut continuer de protéger contre l'autre, car : « *Aujourd'hui ça a changé. Je suis assez grande pour prendre soin de moi.* » Il est intéressant de relever que le sujet veille sur elle-même en prenant ses distances, tout en reconnaissant que c'est dans le rapprochement avec l'autre qu'elle arrivera à se soigner.

Le sujet est porté à l'introspection. Elle se dit « casanière », plutôt solitaire que sociable, et se reconnaît même « un fond dépressif ». Au fil des années, elle aurait appris à se connaître pour découvrir ses intérêts. Elle aurait aussi travaillé à chercher les choses qui lui font plaisir dans la vie de tous les jours. Sa relation avec son chien, entre autres, lui apporterait une vision plus simple de l'existence. Selon ce qu'elle exprime, la difficulté ne se trouve pas tant dans le fait d'être seule que dans le rapport aux autres. À travers sa question « comment on se sent quand on est bien ? », Sonia se demande en fait comment être avec les autres comme s'il existait une nette distinction entre le soi pour soi et le soi pour les autres. Le problème de l'authenticité surgit, confrontant le sujet à lui-même ainsi qu'aux autres, car la connaissance de soi est une connaissance ne pouvant se départir du regard de l'autre. Le sujet se demande en fait comment « être choisie » tout en demeurant authentique.

Comment présenter une « *image de moi* » qui soit authentique ? Sonia est préoccupée par l'attitude à adopter avec les autres. Selon elle, tout part de la manière dont elle se sent. Elle reconnaît éviter les situations de groupe. Selon Sonia, la vie en société est un jeu de masques où chacun veut paraître à son meilleur afin d'être choisi. Le regard des autres est contraignant car il force l'individu à s'ajuster pour répondre à une norme sociale. Le jeu des masques s'oppose à l'intériorité individuelle, ce que d'autres ont nommé « ce qu'il y a en dedans » défini comme étant la « vraie authenticité ». Comme le soutient Goffman, la vie sociale est fondée sur le simulacre. Les relations, perçues comme non authentiques ne sont pas satisfaisantes puisque extérieures à soi. Sonia ressent fortement la distance qui sépare ce qui est attendu d'une femme (être indépendante, bien vêtue, en concordance avec la mode) et ce qui est « en dedans » et qu'elle ressent comme étant vraiment elle-même. Elle oppose ce qu'elle conçoit comme vrai (la vie intérieure, intime, individuelle) à ce qu'elle considère comme faux et extérieur à elle-même (la vie sociale, théâtrale, extérieure, fausse). Le sujet utilise d'ailleurs l'expression « aller dans le social » comme s'il s'agissait bel et bien d'un autre univers.

[...] *c'est facile de se dire: regarde, tu travailles sur toi-même pis tu continues à te connaître. Mais d'accepter de te dire: ben oui, c'est vrai que je cherche [quelqu'un].*

Le sujet réalise en fait que le départ de sa fille laisse place aux possibilités de « *prendre soin de soi* », mais qu'un travail thérapeutique sur soi ne suffit pas: elle cherche aussi quelqu'un. Prendre soin de soi est devenu nécessaire. Il s'agit même d'un devoir, semble-t-il, et sans doute l'expression devenue courante « *travailler sur soi* » n'est-elle pas étrangère à ce nouvel impératif. Mais le fait de s'occuper de soi ne comble pas tous les besoins et ne remplit surtout pas l'existence. Au contraire, Sonia a « le goût d'être avec quelqu'un ». La présence d'un autre est nécessaire pour prendre soin de soi. Elle a beaucoup travaillé en thérapie et poursuit encore aujourd'hui une thérapie. Le travail thérapeutique a aidé le sujet à clarifier les questions qu'elle se pose pourtant encore aujourd'hui sur ses rapports aux autres dans les différents cercles sociaux où elle évolue. L'utilisation du terme « *régler des choses* » peut être interprétée comme le besoin du sujet de poser des règles à sa vie, règles qui seraient en concordance avec les normes et valeurs sociales. Mais tout cela « *prend du temps* ». Le travail sur soi est une façon de « *prendre soin de soi* », mais n'est-il pas aussi lui-même une relation sociale où le regard et la reconnaissance de l'autre-thérapeute se trouvent au centre du processus? En ce cas, l'authenticité individuelle peut se révéler sans crainte de destruction, la distance professionnelle agissant comme paravent contre toute éventualité de rapprochement. Un rapport proche-lointain s'installe au fil des années, où l'on prend le temps de clarifier des questions pourtant sans cesse posées. Ainsi, la thérapie satisfait certainement le « *goût d'être avec quelqu'un* » de même que le besoin qu'un autre prenne soin de soi.

Pauline: « Apprendre à parler »

Pauline exprime son profond désarroi devant ce qu'elle interprète comme une non-réciprocité, une absence d'échange. Pauline a selon elle tout fait pour obtenir la reconnaissance des autres et elle a le sentiment de ne jamais l'avoir obtenue: « *La solitude, c'est ça. Y a un vide là. Peut-être qu'il sera jamais comblé.* » Elle a tenté une thérapie et a compris « *des choses qu'on peut pas changer dans le passé* ». C'est alors qu'elle parle de « *ficelles du passé* » qui orientent les actions aujourd'hui et qui l'amènent à rejouer les mêmes scénarios « *de toujours vouloir en donner plus pour se faire aimer...* » Le sujet s'insurge. Pourquoi devrait-elle tant donner pour ne rien recevoir en retour? Pourquoi l'amour des autres ne serait-il pas gratuit? « *Y reste que ce que je veux vivre, c'est en dedans pis c'est pas là pareil.* » L'intériorité concerne entre autres, comme on le sait, la part d'étrangeté de l'individu face aux autres, nommée quant-à-soi. Cette part d'ombre est enfouie au cœur de l'individualisation

de la vie quotidienne comme une revendication silencieuse de la différence. Un autre aspect de l'intériorité peut aussi impliquer un sentiment de solitude du sujet dans un groupe. Ainsi, l'activité de Pauline ne réussit pas à taire un intense sentiment de solitude : « *je me suis toujours sentie seule dans un groupe* ». Elle dit éprouver intimement le fait de n'être pas seulement « *drôle* », « *fine* », etc. mais aussi quelqu'un d'autre. Pauline veut un échange.

Je veux une personne qui est capable de s'exprimer. Parce que c'est vraiment un échange que je veux, de la communication. Ce qui a vraiment en dedans, même si ça se dit pas, crache-le. Pis moi je vais faire pareil. C'est pas tout le monde qui est prêt à ça : se livrer. Oui, y a ça que je veux.

Dans cet échange idéalisé avec la « *bonne personne* », Pauline veut tout dire, « *même si ça se dit pas* ». Alors que le sujet désire révéler ce qu'elle conçoit comme étant son véritable soi, dans un mouvement d'individuation, le sujet « *se livre* » à l'autre. L'amour idéalisé avec la « *bonne personne* » serait-il de ne plus avoir de quant-à-soi ? Serait-ce la fusion ? En fait « *ce qu'il y a en dedans* » semble une garantie d'authenticité. Ce qui rapproche est « *ce qu'on a en dedans* » même si ce qui s'y trouve n'est pas acceptable socialement. Dire ce qu'il y a en dedans conduit à « *se livrer* » à l'autre et peut-être ainsi à faire accepter à travers cet autre individuel, ce qui ne se dit pas à une altérité plus générale. Vincent de Gaulejac² dit des récits de vie qu'ils débouchent sur une compréhension plus vaste et qu'il n'y a pas d'histoire personnelle qui ne s'incarne pas dans l'altérité. Se raconter à l'autre est donc la façon la plus sûre d'être soi.

S'aimer soi-même serait pour Pauline l'un des moyens choisis pour être aimée. L'amour de soi « *transparaît* » au sens où il apparaît à l'autre, passant de l'intériorité enfin libérée de l'insécurité au dehors.

Là, j'ai l'impression d'être stationnaire parce que j'ai envie d'autre chose. Oui y a des choses que je veux faire, pis je vais prendre les moyens. Les moyens, ça va être de travailler sur moi-même, de m'aimer plus. Pis je me dis ça, ça va transparaître en quequ'part.

Pauline veut être aimée sans avoir à « *se vendre* », entendant par là qu'elle veut accéder au statut de sujet et non demeurer un accessoire qui aide les autres sans retour. Cependant, comme le reste de la réflexion disons plus théorique de Pauline sur sa situation, le travail intériorisé est un moyen peu privilégié, comme s'il était difficile au sujet de poursuivre sa pensée jusqu'au bout.

2. V. de Gaulejac (1999). *L'histoire en héritage : roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.

Avec le temps, je me suis rendu compte que je fuyais la solitude. Que ce soit un travail bénévole ou une activité, peu importe, faut toujours que je me tienne occupée. Je pète le feu pis les gens me demandent : comment tu fais pour tout faire ça ? Je suis comme ça, je m'occupe. Parce que dès que je me ramasse avec rien à faire, c'est comme si c'était la panique pis là je déprime... faut que je sois occupée. Que ce soit occupée à faire à manger, ça dérange pas ça ; je suis occupée. Occupée à n'importe quoi !

L'expérience thérapeutique débouche sur une certaine compréhension des « choses qu'on ne peut pas changer dans le passé ». Le sujet se fait un devoir d'« aller dans l'avenir » sans s'attarder sur ce qui ne peut être changé. Les solutions mises en œuvre la plupart du temps consisteront à échafauder des systèmes d'actions puis à agir dans le but, diraient les psychologues, d'atténuer les tensions intérieures. De la sorte, Pauline demeurerait, selon la psychologie classique, encore et toujours tributaire du regard des autres et continuerait de se demander : « pourquoi j'suis obligée de faire tant de choses pour juste être appréciée ». Pauline prendrait alors à nouveau conscience des ficelles du passé, cherchant une fois de plus à aller de l'avant tout en conservant le sentiment d'« être stationnaire ». Pourtant, c'est aussi dans la reconnaissance des autres que Pauline apprend à s'estimer mieux. Le communautaire, s'il ne comble pas tous les besoins d'intimité, permet au sujet d'être créative.

Tu vois des gens régulièrement, tu les vois dans les loisirs, tu les vois le dimanche, dans différentes situations pis ça parle beaucoup ça. Tu vois un peu le genre que c'est, t'apprends à parler pis, veux, veux pas, on devient plus intimes, les gens se lâchent plus « lousses », ils laissent tomber leur masque.

C'est ainsi qu'à certains moments Pauline se dit : « J'en ai fait des affaires, j'ai été capable de passer à travers ça, j'suis fière de moi, j'ai réussi ça. » C'est donc à travers les rapports communautaires que Pauline « apprend à parler » et à s'estimer.

2.3. QUANT-À-SOI ET REGARD DES AUTRES

Le quant-à-soi, posé comme générateur de formes sociales, est effectivement repérable chez tous les sujets comme la part étrangère au social. Cette asocialité du quant-à-soi se trouve paradoxalement au fondement d'une construction particulière de l'altérité. Cette distance au social est d'abord caractérisée par le vigoureux refus de « se perdre dans la masse » tout comme « dans la ville », « la grosse boîte », « la routine », « dans l'autre ». Le sujet se dit « étranger » à ce tout qui veut l'englober. C'est pourquoi il se tient en marge. Cette posture, adoptée dans la réflexion et qui ne se traduit donc pas nécessairement dans les actions, sera critique face au conformisme. Les idées préconçues seront repoussées.

Ainsi, on pourrait dire que le quant-à-soi correspond à la faculté cognitive des individus de se distancier du social. Cette posture, en marge du social, permet une attitude critique. Bien que les sujets aient l'impression de ne jamais correspondre à une catégorie définie, nous verrons, sous la rubrique de la connaissance des autres, qu'en revanche, l'altérité est appréhendée à travers les catégories mêmes auxquelles ils pensent échapper.

Le sujet veut « *trouver son style* », refusant d'adopter le style en vogue. Chacun ressent fortement la distance qui sépare ce qu'on attend de l'individu contemporain – être indépendant, bien vêtu, en concordance avec la mode – et ce qui est « en dedans » et que l'individu ressent comme étant vraiment lui-même. Les sujets opposent ce qu'ils conçoivent comme vrai (la vie intérieure, intime, individuelle) et ce qu'ils considèrent comme faux et extérieur à eux-mêmes (la vie sociale, théâtrale, extérieure). Les sujets ont le sentiment de devoir « porter un masque » à l'occasion de sorties afin d'adopter un style où ils ne se retrouvent pas, où ils se perdent en fait, mais qui correspond à ce que la société attend d'eux. Ils se sentent en fait étrangers au « look », au style. Les sujets luttent pour conserver la part vraie d'eux-mêmes, dans un monde dominé par l'image. Or « trouver son style à soi » est chargé de paradoxes puisque le style est une forme sociale. Il n'est jamais totalement redevable à l'individu puisqu'il se trouve dans la vie sociale, monde d'apparences et de formes. Sonia par exemple, dans sa quête d'un style bien à elle, est confrontée aux impératifs contradictoires que sous-tend l'idée d'indépendance. Sonia affirme se sentir obligée de mettre son masque à l'occasion de sorties afin d'adopter un style qui n'est pas le sien mais qui correspond à ce à quoi la société attend d'elle. Le look, le style, sont des réalités qui lui sont étrangères. Tout se passe comme si Sonia luttait pour conserver son authenticité dans un monde qui lui est étranger car dominé par les masques. Ainsi « trouver son style » est chargé de paradoxes puisque le style correspond toujours à des exigences groupales, il n'est jamais totalement redevable à l'individu. Le style se trouve « dans le social », monde d'apparences et de formes. Sonia soutient donc qu'il faut en fait trouver son propre style. Elle soutient également que, pour se conformer à une certaine norme de beauté physique et être à la mode, cela prend de l'argent. Simmel attribue en effet un rôle central à l'argent dans la détermination de l'indépendance. L'argent en fait joue un rôle paradoxal puisqu'il octroie la liberté et l'indépendance à l'individu tout en lui donnant la possibilité de se soumettre aux contraintes imposées par cette norme de beauté physique. L'idée d'indépendance se trouve également au sein d'impératifs contradictoires : d'abord, l'individu a l'obligation de se singulariser dans le fait d'être authentique mais, dans cette obligation même, pointe la non-indépendance puisque l'individu doit se soumettre au diktat conformiste : « sois indépendant ». Pourtant, le besoin d'être avec

les autres, le désir de rencontrer des hommes compliquent les choses, pour ainsi dire. En fait, ce qui semble le plus pénible pour Sonia est de reconnaître son besoin des autres. Se trouver « *sur son terrain* » équivaut au quant-à-soi de Sonia. Le sujet a le sentiment de posséder un quant-à-soi, terrain de solitude confortable où personne ne manque à personne, terrain d'authenticité peut-être où Sonia, bien que se sentant en marge du social, ne souffre pas, tant qu'elle n'a pas à sortir pour « chercher quelqu'un ».

La revendication de l'authenticité, de ce qui doit se vivre intérieurement par rapport à l'inauthenticité, parcourt les entretiens comme si l'une des explications fondamentales des « difficultés » dans les rapports tournait justement autour de cette question d'une opposition entre un quant-à-soi « *un peu en marge* » et le regard des autres qui juge et, de ce fait, recadre.

Par ailleurs, l'inauthenticité serait la meilleure façon de préserver son quant-à-soi puisque l'individu joue un rôle. Le quant-à-soi est par essence dissimulation. C'est ce que je pense dans mon « *for intérieur* » et que je ne montre pas. Cependant, et c'est là tout le paradoxe, voulant se démarquer, le sujet met « *un masque* » et ce masque derrière lequel il se cache offre au regard des autres un personnage qui entre dans telle ou telle catégorie. Il en résulte un incessant tiraillement entre ce qu'il pense être authentique et ce qu'il présente comme image.

Nous savons déjà que les sujets possèdent un quant-à-soi critique envers l'imposition d'un « look », d'un « style », d'une « image ». Les sujets, à travers les propositions du type « *je ne suis pas branché* », « *je suis un peu en marge* », affirment leur individualité. Par ailleurs, on déplore la marginalisation que ce refus de la convention entraîne. Le regard des autres sur sa vie est recherché tout comme il est fui.

Les sujets retranchés dans leur quant-à-soi n'en sont pas moins reliés aux autres. D'un même mouvement, l'individu veut « *élaborer son côté personnel* » et déclare : « *Ils ne me comprennent pas.* » D'une part, le sujet dit : « *il faut trouver son style à soi* » mais, d'un même geste, il présente une image. Les sujets se tiennent en marge mais ils sont perçus comme « bizarres » et réagissent à ce regard. Par exemple, Michel déplore le regard des autres sur sa solitude, regard qui le marginalise. Les sujets regrettent que le monde soit érigé en spectacle et pourtant ils utilisent la métaphore du théâtre ou du spectacle pour décrire la vie et se mettent eux-mêmes en scène, comme le fait Pauline : « *Ça me fait penser à un artiste qui fait un gros show, y a été adulé par tout le monde, pis là après son show, il rentre chez eux.* »

Ève et son « petit côté marginal »

Ève est une femme de 46 ans, célibataire vivant seule dans un petit appartement du Plateau depuis plusieurs années. Elle n'a pas terminé ses études collégiales en arts. Elle travaille pour une petite agence qui réalise des décors pour des banquets et des congrès. Elle n'a pas d'enfants. Son histoire résidentielle est variée. Le sujet a habité sept ans avec un premier conjoint, après quoi de longues périodes de solitude ont été entrecoupées de brèves histoires amoureuses, dont l'une où le sujet s'est installée dans un autre pays. Ces relations ont duré entre un an et trois ans et demi. Dans tous ces cas, elle a partagé un appartement. La dernière relation remonte à quatre ou cinq ans.

Ève se définit comme une célibataire. Elle a fréquenté des milieux de bars et de musiciens pendant plusieurs années. Elle a quelque temps refusé un style de vie conventionnel, semblable à celui de sa famille qui semble avoir été isolée notamment au cours des années passées dans le Grand Nord. Afin de se faire des amis, Ève a dû aller ailleurs et c'est dans l'ailleurs qu'elle vit ses expériences les plus intenses. Le quotidien semble peu attirer le sujet qui se sent plus inspirée par l'intensité. Cependant, l'intensité elle-même pourrait être cause de solitude car les relations sont brèves et souvent peu approfondies.

Ève décrit son milieu de travail comme étant plus « marginal », où les gens sont plus rarement inscrits dans des projets de famille. Ceux qui l'entourent sont souvent seuls comme elle. Ève ne s'est jamais posé la question de savoir ce qui l'attirait tant dans cette marginalité, ce petit côté artiste qui lui appartient et qu'elle recherchait en se rendant dans les bars de musiciens. Ève a plutôt l'impression de n'être pas tout à fait maîtresse de sa vie. Pourtant l'attirance pour la marginalité est sans doute une tentative d'individuation dans un carcan familial conventionnel qui fut jadis étouffant pour l'unique fille de la famille, benjamine ayant trois frères aînés, enfant surprotégée par une mère décrite comme « renfermée ». Les musiciens représentent le personnage mythique qui sauve la jeune fille de sa vie solitaire. Cependant, les liens entretenus avec eux sont des liens proches-lointains où l'amour est trop souvent précaire, voire univoque. Ève poursuit ainsi et paradoxalement sa vie de solitaire. Elle désire maintenant se rapprocher des valeurs et normes dominantes en s'éloignant de la marginalité que lui procure la fréquentation des musiciens. Dans ce cas, elle exerce un certain quant-à-soi par rapport à ce milieu et s'intéresse davantage à des gens « *qui ont une autre vie* », d'une certaine façon marginale par rapport aux cercles qu'elle fréquente, c'est-à-dire des gens qui ont des enfants, une maison, etc. On peut donc penser qu'Ève revient aux valeurs

plus conventionnelles qu'elle avait d'abord fuies pour s'en libérer. Ces valeurs tant décriées agissent aujourd'hui comme une bouée salvatrice, un rempart contre la solitude vécue dans la marginalité.

Le désir d'individuation au milieu d'une famille fusionnelle a immanquablement conduit à la solitude car Ève a craint la dissolution dans le grand tout familial. Le sujet veut « *élaborer son côté personnel* ». Le drame est qu'elle se sent incomprise de son entourage : « *toi, t'essaies d'élaborer ton côté à toi pis y te comprennent pas* ». Or d'un même mouvement, Ève se marginalise afin d'affirmer son individualité tandis qu'elle cherche à faire reconnaître cette individualité par les autres. Elle ressent aujourd'hui l'échec de son expérience et produit pourtant exactement le même mouvement, voulant cette fois se détacher des milieux marginaux afin de « *s'identifier* » aux gens plus conventionnels. On le voit, le quant-à-soi ne se départit pas aisément du regard de l'autre.

Ève est incertaine de l'attitude à adopter pour être reconnue et comprise. Dans ce cas, ce n'est pas tant le fait d'être « *une fille seule* » sous le jugement des autres qui soumet Ève au dur jugement d'autrui car elle se reconnaît un quant-à-soi devant la société bien-pensante. Le problème n'est pas si simple. Il s'agit ici plutôt de la distance ressentie entre ce qu'elle paraît : « *une fille forte* » et « *ce qu'il y a en dedans* ». La question est de savoir qui du personnage intérieur ou du personnage social est le vrai, l'authentique. Que veut dire Ève quand elle affirme : « *je suis comme je suis* » ? Car nous l'avons vu précédemment, le quant-à-soi est pour Ève une façon de se dégager d'un carcan où elle a l'impression de perdre son individualité, telle l'expérience vécue dans la famille d'origine et maintenant celle vécue dans les groupes marginaux. Or se libérer des conventions d'un cercle social, faire son chemin hors des institutions traditionnelles ou même des repères stylisés d'un milieu underground, implique bien sûr que transparaissent au moins sous le regard des autres, une certaine force, une certaine indépendance ou en tout cas la conviction du geste. Mais voilà, Ève est loin d'être convaincue. Elle aurait plutôt chaque fois le sentiment d'avoir commis l'erreur de s'être éloignée de ce qu'elle est vraiment « *en dedans* ». La difficulté réside dans le fait que le sujet a du mal à distinguer ce qui lui appartient en propre et ce qui provient du social, les deux éléments étant indissociables. Ainsi peut-on dire qu'Ève est à la fois forte et faible, indépendante et soumise au regard des autres.

Laura, étrangère dans sa communauté

Il s'agit d'une femme âgée de 43 ans, d'origine italienne. Elle est traductrice. Laura a divorcé il y a quatre ans et vit seule pour la première fois de sa vie depuis. Elle a été mariée pendant seize ans et n'a pas d'enfant. Laura a

évolué plusieurs années dans un style de vie conventionnel. Elle se définit à présent comme une célibataire. Elle cherche à se construire un réseau avec des gens ayant adopté le même style de vie. Les relations recherchées sont donc maintenant plus axées sur les affinités électives que sur les appartenances sociales. Les activités prennent donc une grande importance car elles agissent comme support dans le processus de recherche.

Le sujet a insisté sur son origine ethnique en tant que constituant essentiel de sa façon de penser sa solitude et la place de l'autre dans sa vie. Laura estime que son style de vie est en contradiction avec les valeurs de sa communauté qui prône le mariage et la famille comme institutions. L'ébranlement de ces institutions est considéré comme une faille difficilement pardonnable, en particulier à une femme. Ainsi, le sujet a développé une philosophie de « quant-à-soi » critique envers les valeurs de sa communauté et se situe, de ce fait, en marge de cette communauté dont elle s'éloigne de plus en plus, cherchant dans d'autres réseaux, des amis qui auront le même style de vie qu'elle. Simmel affirme que nous sommes tous en quelque sorte des exclus. Le solitaire peut en effet être apparenté à l'étranger de Simmel ou encore au marginal de Park (École de Chicago), en ce qu'il entretient un rapport ambivalent avec la société.

L'individu contemporain possède invariablement un quant-à-soi. Ce quant-à soi est ironiquement au fondement du social et il permet, particulièrement ici, de soutenir le regard de l'autre. Le quant-à-soi est relié en un lien oppositionnel au regard des autres.

Moi, je cherche le plaisir, je veux être heureuse. Je peux aller au cinéma toute seule. Je vais le demander à mes copines mais si elles ne peuvent pas, j'y vais quand même. Il y a une époque, si j'appelais quelqu'un puis personne voulait venir ben j'y allais pas. J'étais si craintive que ça, alors qu'aujourd'hui non. Alors, pour moi, c'est déjà une grosse part du chemin qui a été faite. Même aller danser, je suis capable d'aller danser toute seule dans les soirées pour célibataires, là, pas dans un bar, ça, j'ai pas fait ça encore. Une fois dans une discothèque je me suis retrouvée seule parce que j'étais sortie avec trois copines qui ont voulu s'en aller, un moment donné, et moi j'ai dit : non, je reste.

Le quant-à-soi prend forme à mesure que le sujet apprend à se connaître. En fait, Laura s'engage dans ce qu'elle appelle « *mon processus de recherche* » pour connaître « *ce que je veux vraiment* ». On observe encore une fois ici un désir d'émancipation par rapport à une morale dans laquelle Laura a baigné et qu'elle cherche à vaincre à travers sa solitude. Le plaisir se trouve non seulement dans l'excitation de rencontres possibles dans cette nouvelle liberté, mais aussi dans le fait d'ironiser sur les copines qui, voulant s'en aller, se heurtent au quant-à-soi revendicateur de Laura qui affirme : « *non, je reste* ». Par ailleurs, le cinéma n'offre pas de grands risques.

Les femmes seules s'y rendraient trois fois plus que les femmes mariées, selon Jean-Claude Kaufmann³. « Dans la salle, lumières éteintes, l'on se sent partie prenante de la communion culturelle, entourée, une parmi d'autres, sans différence. » La danse dans des milieux protégés, où l'on exige d'être célibataires, est tout de même déjà un progrès dans l'autonomie du loisir.

Cependant, Laura aimerait aller dans les bars et tâche de se convaincre de cette possibilité en minimisant les dangers supposés des rencontres qu'elle pourrait y faire :

Est-ce que c'est uniquement des gens qui vont là pour baiser avec quelqu'un un soir puis c'est fini ? Je pense pas. Ça dépend des individus. Je veux pas généraliser, je veux prendre les gens un par un. Je veux profiter du moment avec quelqu'un. C'est sûr que il faut s'en méfier, on le connaît pas mais, moi, je veux donner une chance à tout le monde. C'est pas parce qu'on est dans un bar que la personne est pas sérieuse.

Le quant-à-soi se manifeste donc ici par une autonomie croissante du loisir donnant libre cours à des rencontres. On pourrait presque dire que, se présentant comme transgression, le danger lui-même séduit le sujet. On peut douter aussi que le sujet cherche vraiment une personne « sérieuse ». Les liens sont fugaces, basés sur un plaisir immédiat. Autrefois, les activités étaient centrées sur la communauté : Laura a fait du bénévolat dans un organisme de charité à caractère religieux ; elle avait un réseau de connaissances dans sa communauté. Elle a dernièrement « bifurqué : fatiguée de faire les mêmes choses ». Laura ne veut plus des activités quotidiennes ; elle veut les renouveler. Aussi, ce sera principalement dans le champ des activités qu'elle exprimera le plus son quant-à-soi.

Les valeurs conventionnelles auxquelles Laura avait adhéré jusqu'à son divorce sont ouvertement rejetées. Le sujet semble goûter une liberté qui faisait défaut auparavant. La liberté est d'abord vécue par dépit mais ensuite par curiosité devant les possibilités offertes par le hasard. Seule la liberté est vérité. Les conventions ne sont que mensonges. Mais afin d'illustrer des « moments de vérité », elle fait le récit d'une rencontre qui aurait choqué ses amies et ce sera non sans ironie qu'elle racontera cette brève liaison. Il s'agit d'une rencontre faite par hasard sur une rame de métro avec un Italien de passage.

[...] j'ai pris le métro, j'étais assise sur le quai et là y a un type qui s'approche, qui s'assoit à côté de moi puis il me demande : « Est-ce que c'est la bonne direction pour telle station ? » Alors je dis : « Oui tout à fait » et je dis : « Il me semble que vous n'êtes pas d'ici, vous avez un accent. » Alors il me répond : « Vous avez raison je suis de Rome. » Alors j'ai dit : « Ah vous

3. J.-C. Kaufmann (1999). *La femme seule et le prince charmant*, Paris Nathan.

êtes Italien et moi je suis d'origine italienne. » Alors on a jasé un peu, le métro est arrivé, on est monté ensemble, on a continué de jaser pendant un bout de temps, puis là il me demande si je veux aller prendre un café avec lui. Je suis allée. Alors c'est ça dans le fond; je suis allée prendre un café à deux heures, on s'est revu en soirée pour prendre un café aussi, le lendemain j'allais à la danse des célibataires, je lui ai demandé s'il voulait venir avec moi puis il est venu. On était rendu au jour de Pâques puis je l'ai invité dans ma famille. Imaginez ! Lui, il était ici pour une semaine parce qu'il avait connu une fille sur Internet qui devait déménager à Rome au mois de juin, il est venu la rencontrer puis après trois sorties ç'a pas marché. Y a beaucoup de gens seuls partout [rire] puis ils se rencontrent sur Internet ou sur une rame de métro imaginez ! [rire]. Ç'a été cocasse qu'il tombe sur une Italienne [rire]. Y a des moments de vérité comme ça. Ouï, parce que souvent y a beaucoup de jeux entre les gens. Y a beaucoup de mensonges. Parce qu'on essaie d'impressionner.

Elle estime qu'il s'agissait là d'un moment de vérité car dit-elle : « [...] y a souvent beaucoup de jeux entre les gens, y a beaucoup de mensonges parce qu'on essaie d'impressionner... » Or, si la rencontre elle-même est liée au hasard de la liberté, la décision de se fréquenter n'est pas attribuable au hasard, ni même seulement à la volonté, mais procède d'une logique inconsciente, beaucoup plus rattachée aux impératifs sociaux qu'on ne le pense à première vue. Le fait d'appartenir à la même communauté a un effet de rapprochement (c'est le moment de vérité) mais l'intensité est par définition toujours brève et la distance ne tardera pas à s'installer dans cette liaison éclair, tout simplement parce que l'homme est un visiteur en provenance d'Italie, ce qui est bien peu engageant. Le proche-lointain tient ici le rôle de révélateur de vérité car c'est dans l'intensité de la rencontre que s'exprime pour Laura cette vérité. Liberté, intensité, vérité (ou authenticité) semblent bien être devenues les nouveaux paramètres de l'existence du sujet. Les conventions du mariage et de la famille, la quotidienneté de leurs rapports ainsi que, selon Laura, les mensonges sur lesquels elles s'appuient sont rejetés. Le sujet invitera pourtant cet ami passager dans sa famille. On peut interpréter cette invitation comme un message à la famille : je ne renie pas ma communauté mais j'aspire à des valeurs modernes.

C'est ainsi que Laura veut être avec les autres. Les autres, lointains, représentent la Modernité à laquelle Laura aspire. Elle dit : « *J'aime être avec les autres.* » Ces autres sont perçus comme pouvant apporter « *des points de vue différents* », ce qu'elle recherche justement. « *Connaître des gens, échanger des idées* » est devenu un style de vie en soi. Les rencontres, souvent brèves agissent comme proche-lointain. Le proche-lointain a déjà été défini comme un individu proche et lointain à la fois ; souvent proche du fait de l'intensité de la rencontre, lointain du fait que l'individu ne fait pas partie du quotidien

du sujet. Être seule permet d'entrer en contact avec beaucoup de monde et ces relations, aussi brèves soient-elles, participent de l'acquisition de nouvelles connaissances sur soi et les autres : « *Je ne savais pas que j'avais une facilité à entrer en relation.* » Nous verrons plus loin que l'intimité partagée est plus ardue et que, jusqu'ici, un proche ne peut qu'être lointain.

Les autres continuent d'envoyer à Laura une image positive d'elle-même. Ainsi, Laura n'a pas encore perdu toute la brillance de l'enfant modèle. Elle s'applique avec attention à se reconstruire une nouvelle vie. Elle utilise les principes enseignés dans ses ateliers, telle une bonne élève. Elle apprend des autres qu'elle a de la facilité à communiquer et s'en réjouit. Cependant, elle investit plus les qualités intérieures des gens qu'elle rencontre, alors qu'avant son divorce, la vie sociale était beaucoup plus fondée sur les apparences. Laura recherche de l'authenticité dans ses rapports.

Lorsque tout s'écroule, ce que Laura appelle « *les mensonges et les jeux* » s'écroule avec le reste. Le regard des autres ne devrait désormais plus être posé sur les signes de réussite mais sur « *ce qu'il y a en dedans* ». De même, Laura repousse du revers de la main les valeurs attribuées au look :

Y en a pour qui c'est important mais y en a pour qui ça ne l'est pas. Ça dépend plus de la classe sociale à laquelle on appartient. Comme le type que je vois ces temps-ci, lui, c'est pas un mannequin. Je veux dire, il s'habille bien mais c'est pas le gros luxe.

Ainsi, il est jusqu'à un certain point utile de savoir où évolue tel individu, quelle est sa provenance sociale comme explication de telle mentalité ou de telle pratique. Si la communauté d'origine est l'un des principaux acteurs dans la construction de l'identité du sujet, c'est de ce regard dont Laura se méfie à présent. Les acteurs évoluant dans sa communauté prennent les traits de ce que Martucelli nomme le « personnage social » représentant, justement, celui qui se soucie peu ou pas du tout de l'individu, posant des déductions en fonction de sa position objective. L'étude de sa propre solitude ne peut se débarrasser aussi facilement de l'intériorité. Laura dit chercher à présent « *la gentillesse, le respect et la bonté* ». La connaissance de l'autre est désormais une connaissance de l'intériorité.

Louise : « Je suis un peu en marge »

D'une part, l'individu a l'impression d'être seule à se mettre en retrait, à côté d'une « *normalité* » qu'elle prend soin de mettre entre guillemets, sachant en fait qu'elle n'existe peut-être ni pour elle ni pour les autres.

Je sais que j'ai assez tendance à me mettre en retrait, à poser des questions, à être toujours un petit peu à côté de la « normalité » entre guillemets. J'ai toujours un petit peu de misère avec ça, la « normalité ». J'ai besoin de me démarquer un petit peu.

Pourtant, être en marge équivaut peut-être finalement à correspondre à une certaine normalité. Louise semble partagée entre la relativité de la normalité et une conception que les autres en général, c'est-à-dire pris en bloc, se tiennent du côté de la normalité et pas elle. Ainsi, malgré une connaissance professionnelle des autres, Louise se voit tout de même comme différente des autres. Elle pose des questions, c'est-à-dire remet en question l'ordre établi, est critique devant certaines impositions. Ce quant-à-soi se reflète en privé et se manifeste au niveau du travail qui, nous le verrons plus loin, possède sa sphère privée, mise en actes par une pratique silencieuse par rapport à la sphère publique et administrative. En fait, tout tourne autour d'une remise en question de la normalité, remise en question qui n'est pourtant pas exempte de doutes. La réflexivité propre à ce quant-à-soi formé à bonne école, le travail social, se moule à l'ambivalence même de cette discipline de formation. Cette ambivalence est marquée par la revendication d'une identité professionnelle qui serait indépendante de l'administration mais se trouve dans cette revendication même, sous l'emprise des autres (de l'administration) dans le besoin d'être reconnue. Enfin, le sujet sait trop bien ce que représente la vraie marginalité, car elle identifie cette marginalité à une souffrance chez ses clients. Louise se dit en marge, mais atténuée : « *C'est comme... J'ai mes idées à moi. Bon, mais pas tant que ça. C'est sûr que je rejoins la majorité des gens mais, dans d'autres choses, je suis peut-être un petit peu en marge.* »

Le quant-à-soi, loin d'être une souffrance (quoique...) se trouve à être un instrument de libération contre les impositions. Les idées à soi sont bien enfouies sous les dehors d'un moi standard. Être soi-même, retirer son masque, se mettre à nu équivaut à de l'authenticité, cependant, tout est fait en fonction des autres et, si le fait d'être authentique équivaut à ne pas être normal, mieux vaut protéger la différence derrière le masque de la normalité. Louise se dit en fait plutôt cachée. Elle observe que, dans son travail, l'intimité de la relation clinique favorise une certaine authenticité chez les autres car, n'ayant rien à protéger dans cette relation artificielle, ils enlèvent leur masque et parlent d'eux :

C'est comme si... avec moi y a pas de jeu, y a pas de... bon, ça peut arriver là, mais en général les gens ont rien à me prouver, y a pas de relation à préserver, ils peuvent se permettre d'être authentiques. Y a beaucoup de peur. Je pense que la peur est un facteur qui fait qu'on se protège, on se met derrière

une façade. Bon, dans l'intimité du rapport avec le thérapeute, mais à part ça, c'est pas évident. Dès la première rencontre, les gens vont se sentir à l'aise, ils vont révéler des secrets.

À propos des rencontres cliniques, Louise se montre encore étonnée de la facilité avec laquelle les individus se livrent à elle dans le contexte de la clinique et elle fait la comparaison avec les hommes de sa vie. Elle remarque à quel point ceux-ci sont sur leurs gardes dans le couple alors qu'ils en ont tant à dire lorsqu'il sont en consultation. Il faut noter que le sujet fait ici une distinction entre les contextes :

En tout cas, moi, je fais le parallèle avec mes relations de couple où je me suis retrouvée avec des gars, je sais pas pourquoi, je sais pas si c'est notre dynamique à nous ou si c'est le reflet de la majorité des couples, là, mais, euh, comment le gars a de la misère avec moi à se mettre à nu. Autant, je réalise que c'est facile avec des clients, dans le bureau, même les hommes, autant je réalise comment c'est difficile dans l'intimité du couple de le faire. Ça, je n'en reviens pas. Je le réalise en en parlant, là, j'avais jamais pensé à ça comme ça, mais je trouve ça particulier.

On comprendra que, dans les deux cas, le sujet ne se trouve que très difficilement dans une relation intime réciproque. Dans le premier cas, clinique, Louise conserve son rôle de thérapeute et ne dévoile donc pas sa propre intimité. Dans le deuxième cas, amoureux, elle reproche à l'autre de ne pas se laisser voir tandis qu'elle se considère authentique dans ses rapports, ce qui constitue une relation asymétrique où cette fois, d'après ses dires, c'est elle qui se livre et l'autre qui demeure en retrait. Dans les deux cas donc, on peut interpréter qu'il s'agit de rapports proches-lointains. Louise semble ne pas pouvoir imaginer qu'une relation soit le fait de deux personnes ayant une place. Dans le rapport clinique, elle est inexistante en tant que soi défini et, dans le rapport amoureux, se livrant à l'autre, elle se perd dans l'autre. Un choix est à faire entre conserver le masque de la professionnelle auprès de qui l'on peut s'épancher, ou enlever ce masque et risquer de se perdre dans l'autre. Dans les deux cas, le soi semble en effet n'avoir pas de place.

2.4. PERCEPTION DES AUTRES

Il s'agit ici de se demander comment le sujet voit l'autre. Cette dimension concerne le discours sur l'autre dans lequel le sujet ne s'inclut d'ailleurs que très rarement, puisque l'observation des autres nécessite une distance où le sujet trouvera à se réfugier dans le quant-à-soi. L'autre n'est pas d'abord perçu comme individu mais comme frère, collègue, patron, etc. L'autre est donc d'abord compris en tant que faisant partie de certaines catégories. Il peut aussi être perçu comme inintéressant car faisant partie

de la masse. Dans ce cas, l'autre est sans contenu, sans substance, sans projet politique, l'autre est extérieur, comme les autres. Les catégories mêmes que je rejette pour me définir sont utilisées pour décrire les autres. La solitude est attribuable aux autres inintéressants desquels je me démarque, voulant préserver mon individualité. Car les autres veulent me forcer à entrer dans leurs projets sans respecter mon individualité. Et pourtant l'individualisme que le sujet déplore sera celui des autres car, en voulant se rapprocher de ces autres, il se trouve fréquemment devant « une porte fermée » ; il s'agit de la porte fermée des autres qui sont « occupés » par les enfants, par leur conjoint, leur agenda, etc. L'autre peut être aussi décrit comme je me perçois moi-même, comme le fait Yves : *« J'ai un préjugé : tout le monde a un petit côté artiste. »*

L'autre est aussi un acteur qui joue des rôles. Les sujets souligneront l'inauthenticité des rapports entre les gens. Il s'agira bien entendu de l'inauthenticité des autres. Il y aurait deux façons d'être avec les autres : aux dires des sujets, certains ne se conçoivent pas sans l'autre, d'autres au contraire ne se conçoivent pas avec l'autre. Il y aurait autant de liens qu'il y a de personnes.

Par ailleurs, on peut aimer les autres, aider les autres et, en cela, tenter un rapprochement. Pour aimer les autres, il faut donc s'en approcher. L'amour est d'ailleurs défini comme une connaissance de l'autre, une connaissance de l'intériorité. Dans le rapprochement, l'autre n'est plus vide de substance. Il a une intériorité que le sujet cherche à connaître. Pour aimer, il faut connaître l'autre, pense-t-on, et pour connaître l'autre, il faut aller au-delà des apparences.

Les rencontres dans les bars, les conversations anonymes sur Internet, le bénévolat, toutes activités de rencontre sont de cet ordre. Par ailleurs, des proches dans le quotidien peuvent être lointains ; un ami qui demeure de l'autre côté de l'océan m'est plus proche que les amis que je vois tous les jours ; cet amour qui ne peut s'établir concrètement est plus fort que si le quotidien était partagé ; ce père ou cette mère qui demeurent dans mon quartier, je ne les fréquente plus.

Yves et « les idées préconçues »

Il s'agit d'un homme âgé de 38 ans, réviseur-correcteur pigiste dans l'édition. Il détient un baccalauréat en communication. Il est célibataire sans enfant. Au moment de l'entrevue, il vit une rupture qui remonte à six mois, son père est mort vers la même époque et il a quitté son emploi pour retourner aux études qu'il a abandonnées dernièrement. Il travaille maintenant à son

compte, pour la même entreprise, comme réviseur-correcteur. Le sujet a connu quatre cohabitations de couple, entrecoupées de solitude ; deux ont duré cinq ans, puis deux autres ont duré deux ans.

Yves se distancie par rapport aux idées préconçues sur les hommes qui ne parlent que de sport et parlent peu de leurs sentiments. Yves refuse d'appartenir à une catégorie générale. Selon lui, il ne faudrait pas en faire une distinction de genre mais bien des attributs individuels. Par le fait même, il sous-entend faire partie d'une catégorie d'hommes qui parlent de leurs sentiments et sont à l'opposé du « *style gars d'auto* ». Le quant-à-soi d'Yves fait qu'il refuse d'appartenir à une catégorie générale. Pourtant, il se définit par rapport à cette catégorie, arguant qu'il n'est pas de ce style mais d'un tout autre style, celui des hommes qui parlent de leurs sentiments, de préférence aux filles. Ici, la perception de soi est entrecoupée de perceptions sur les autres en général et l'individu tente de définir sa place parmi ces autres, qu'il perçoit d'ailleurs avec ces mêmes idées préconçues. Le sujet se situe entre les idées préconçues qu'il n'a pas entièrement abandonnées et l'idée qu'il ne peut accepter étant homme, d'être catégorisé comme ne parlant pas de ses sentiments. Plus loin, il poursuit en disant que, pour parler de ses sentiments, il s'est toujours senti plus d'affinités avec les femmes, comme si lui-même reconnaissait que les hommes ne sont pas ceux à qui l'on s'adresse pour parler de ses sentiments.

Le sujet fait une tentative d'explication des relations hommes-femmes en cherchant à minimiser les différences de genre au profit des différences individuelles. Les idées préconçues demeurent et se percevant pourtant lui-même comme différent d'une catégorie préconçue, il cherche d'autres explications au fait de parler ou de ne pas parler de ses sentiments. De ce point de vue, la connaissance de soi constitue une façon de se différencier d'une catégorie générale à laquelle il appartient comme homme, dans l'espoir d'appartenir à la catégorie des individus qui parlent de leurs sentiments. Il s'agit bien là d'une tentative de définir une catégorie d'hommes qui parlent de leurs sentiments.

Yves offre l'occasion de réfléchir à la question de la perception des autres d'une façon fort riche car il aime parler des autres. Bien qu'il prétende détester les idées préconçues, peu de sujets ont élaboré autant sur ce type d'idées, moules préformés où chacun se glisse pour y jouer son rôle.

Par ailleurs, les autres sont moins importants aujourd'hui. Il donne l'exemple d'étudiants qu'il a côtoyés lors de son retour aux études en science politique. Ces étudiants sont décrits comme « sérieux » alors qu'il a un « préjugé » : « *tout le monde a un côté artiste* », ce qui est en fait la définition qu'il donne de lui-même. Cette façon de réfléchir aux autres est considérée par Todorov comme une dimension praxéologique où l'autre est

défini selon ce que je perçois de moi-même. En revanche, le sujet se demande s'il lui faut être comme les autres étudiants pour faire partie de la catégorie des étudiants en science politique, ce qui lui pose évidemment problème puisque le fait d'être « sérieux » ne le définit pas. La déception de ne pouvoir entrer dans cette catégorie dont il ne possède pas l'attribut « sérieux » et le fait que ces étudiants n'entrent pas dans sa propre perception des autres (« le côté artiste ») l'amènent à quitter rapidement ses études.

Sonia et la notion « d'acteur »

Il y a plein d'acteurs autour pis on essaie tous d'être à notre meilleur. C'est ça qui est drôle: tu fréquentes plein de milieux, de gens seuls pis, là, ben t'es pas censé chercher. T'sais parce que t'es censé être bien dans ta peau. Pis il faut que tu joues l'indépendant, il y a comme une distance. Pis, moi, j'entends les gars parler comme les filles, parce qu'il y en a dans les deux camps, c'est sûr; les gens disent: moi, je cherche pas, j'suis indépendant parce que faut pas que je perde ma liberté; faut que la femme soit comme ci, faut que le gars soit comme ça. Quand quelqu'un te plaît pis t'as le goût d'être avec quelqu'un, il me semble que y a un partage tout court qui va de soi, pis tu coupes pas tout ça au couteau comme ça, là.

Sonia dit qu'elle cherche à rencontrer quelqu'un mais tout de même « pas à n'importe quel prix ». Nous savons maintenant qu'elle fréquente des milieux de rencontres. Elle en revient souvent préoccupée par ce qu'elle y entend : des hommes et des femmes qui font une description de ce que devrait être la femme ou l'homme idéal. La vie sociale ressemble à un théâtre où des « acteurs essaient d'être à leur meilleur ». Pour Sonia, l'une des caractéristiques les plus significatives de ces rencontres serait d'avoir l'air de ne pas chercher, ce qui est paradoxal dans des lieux de rencontres où précisément l'on cherche quelqu'un. « [...] *tu fréquentes plein de milieux, de gens seuls pis, là, ben t'es pas censé chercher. T'sais, parce que t'es censé être bien dans ta peau.* »

Sonia note une distance entre les gens qui jouent des rôles et doivent avant tout paraître indépendants, qualité recherchée entre toutes. La liberté est, selon Sonia, synonyme de bonheur pour les gens. « *Les gens disent: moi je cherche pas, j'suis indépendant parce que faut pas que je perde ma liberté.* »

Par ailleurs, la liberté recherchée se trouve contrariée par l'analyse, dont les gens abusent selon Sonia. Tout serait soupesé, calculé, évalué lors des rencontres, ce qui a pour effet de freiner la spontanéité. Pour Sonia, l'envie de « partager » devrait aller de soi sans excès d'analyse. « La relation tient pas parce que tout le monde s'analyse, les gens parlent sans dire les vraies choses. » L'analyse, comme l'indépendance, la distance, la liberté, les masques, se trouvent à l'opposé de l'authenticité, ce que Sonia nomme

«les vraies choses» qui semblent se trouver du côté du quotidien. Sonia paraît donc très préoccupée par les relations amoureuses. Elle dit elle-même se préparer à «*chercher quelqu'un*» et cette recherche est cause d'anxiété car pour combler ses besoins affectifs, il lui faudra aller «*dans un autre monde*» où «*tout le monde est à la recherche mais personne l'affiche*».

Par ailleurs, le regard des autres prend de plus en plus d'importance à mesure que le sujet cherche quelqu'un. Le social est ouvertement associé à une scène où les jeux de masques ont cours «*pour paraître à son meilleur*», le meilleur étant l'individu qui répond aux critères sociaux régissant beauté, qualités morales et, par-dessus tout, l'indépendance à tout point de vue, laissant entendre à l'autre que son regard n'est pour rien dans ce que l'on est. Or, à son grand désarroi, le sujet n'échappe pas à ce théâtre où lui-même est acteur, pour se faire voir et être choisi.

Euh... c'est beaucoup quand t'aurais le goût de partager quelque chose avec quelqu'un. Tu rencontres pis tu rentres facilement dans des jeux, des masques... tu veux paraître à ton meilleur, tu voudrais impressionner, tu voudrais être... choisie.

Charles: «Mon voisin m'intéresse pas»

Charles se situe aussi en marge parce que les autres ne l'intéressent pas, victimes aliénées qui «jouent au billard» et suivent les modes. Il dit ignorer les «trips collectifs». Le sujet explique sa solitude comme une conséquence du fait qu'il y a peu de gens intéressants. Il préfère donc faire ses activités seul sans se sentir envahi par l'autre. L'autre est plus souvent qu'autrement défini comme inintéressant, envahissant, superficiel. Pour intéresser Charles, il faut donc être intéressant, ce qui consiste à être différent de la masse. Il faut également ne pas être envahissant, ce qui signifie avoir une indépendance, une autonomie et ne pas dépendre des autres. Il faut enfin ne pas être superficiel, c'est-à-dire avoir une opinion bien à soi qui soit le fruit d'une réflexion personnelle et en profondeur. Toutes qualités que ne possède pas la masse.

Pour être bien avec les autres, il faut, selon Charles, avoir des projets. Ces projets peuvent varier selon les goûts et les formations, bien sûr, mais la création en commun demeure l'un des moyens les plus sûrs d'être avec les autres:

Ça prend des projets [...] Faire des choses et se retrouver à travers une création quelle qu'elle soit. Ça peut être dans le sport, pas juste la création artistique, ça peut être de la business, ça peut être un projet écologique, tu sais, combien de gens, de couple vivent cent ans ensemble. Pourquoi? Parce

que les deux sont maniaques des tortues, mettons, dans le sud du Pacifique, puis il veulent protéger les tortues, puis y vont tout faire pour protéger les tortues [rire]. Tu sais, ils ont des projets.

Le problème de la solitude contemporaine serait aussi, en grande partie, attribuable au fait que nos sociétés n'ont plus de projet politique :

Je sais pas peut-être que je suis dans un champ de patates complètement, mais il me semble qu'au Québec on n'a pas de projet. On l'a pas fait l'indépendance et on n'a pas de véritable identité et on s'ennuie. On s'ennuie beaucoup. Ah! oui. On n'a pas de fierté vraiment acquise, on n'a pas de projet de société, on ne se bat pas pour quelque chose et même je dirais que il y a beaucoup de Québécois, c'est bizarre à dire mais mon voisin d'en face, lui finalement son projet, c'est « plus j'vais faire de p'tits, plus mon B.S. va être gros ». Puis il a cinq enfants, il est sur le B.S. pis y fait rien. Ben y s'occupe de ses enfants, là, c'est sûr, mais il gère son B.S. alors donc il y a un manque de fierté. Et à cause de cet ennui-là, les gens lisent le Journal de Montréal et ça crée un imaginaire collectif qui est meublé par des fantasmes, des scandales, des meurtres, des choses finalement qui n'arrivent à peu près jamais mais quand elles arrivent on ne fait que parler de ça. Les gens se créent un espèce de théâtre intérieur par le biais de ce journal-là et, finalement, la réalité devient le journal. Ils ont un imaginaire morbide.

Charles développe une pensée résolument critique qui déplore le manque de vision sociopolitique et le cantonnement dans l'aliénation. L'imaginaire social serait meublé de phantasmes morbides. La théâtralité des faits divers vient combler l'ennui.

Il déplore tout de même la marginalisation que le refus d'appartenir à la masse impose dans les rencontres. Le fait de ne pas correspondre aux standards oriente les regards ailleurs que sur soi. Ainsi, il y a un prix à payer pour refuser de faire partie de la masse. Le regard des autres demeure indifférent à soi puisqu'il faut aujourd'hui « flasher » pour attirer ces regards. Or, et c'est là tout le paradoxe, ne pas faire partie de la masse est singulièrement devenu le standard d'aujourd'hui puisqu'il faut à tout prix se faire remarquer donc être différent, ressortir justement de la masse. Voulant se retirer de ce qu'il considère la mode, il s'insère dans le mouvement généralisé de l'individu qui ressort. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que le sujet a fait l'essai de rencontres par le biais d'un des moyens les plus théâtraux qui existent : la réponse à l'annonce du « Spécial Célibataires » d'un magazine bien en vue au Québec, qui brille par la superficialité de son propos et se situe ouvertement et radicalement pour le « look » par ailleurs tant décrié par le sujet. Le regard des autres est agaçant surtout lorsqu'il n'est pas posé sur soi car ainsi je ne suis reconnu de personne. Ce regard importe au contraire grandement s'il daigne me reconnaître comme individu.

3. STYLE DE VIE

Cette troisième catégorie de connaissance explorée amène les sujets à se situer dans les formes sociales préétablies comme étant significatives pour les solitaires contemporains, en tant que style de vie. Par quel processus cognitif le sujet est-il en rapport avec ces formes sociales ? Selon Bourdieu, l'opinion que peut avoir l'individu du social dépend de sa position dans ce social. De même, l'habitus est objectivement classifiable à partir des conditions d'existence. Les styles de vie relèvent de la division des classes sociales et sont les produits d'habitus en tant que systèmes de signes socialement identifiables (par exemple : tel organisme de sociabilité regroupe des personnes seules et défavorisées). L'affinité de style, corollaire d'une conscience de classe, crée le style de vie.

Le style de vie sera ici défini autrement. En effet, le style de vie met en scène le paradoxe même de l'individu moderne qui cherche à se distinguer dans un mouvement de distance par rapport aux autres tout en s'introduisant dans des formes sociales favorisant telle manière de vivre. La position sociale ne définit pas nécessairement les conduites à elle seule. Les sujets ne se définissent pas seulement selon leur profession mais aussi d'après leur connaissance d'eux-mêmes et des autres et d'après le rapport entretenu avec les différentes formes sociales avec lesquelles ils interagissent quotidiennement.

Selon la définition de Simmel, le style de vie est une forme d'existence qui permet de « conjoindre en un même agir unitaire, la tendance à l'égalisation (identification) sociale et la tendance à la distinction (différenciation) individuelle ». Il ne s'agit pas ici d'une distinction de classe mais bien d'une distinction entre l'individu et le social que l'individu quelle que soit sa position, cherche à assurer. Pour Patrick Watier, repérer le style de vie, c'est repérer les moyens par lesquels les individus donnent du sens à ce qu'ils font mais c'est aussi relier une action à son sens plutôt qu'un comportement qui serait seulement déterminé par des conditions objectives.

Il s'agit donc de saisir les éléments à travers lesquels les solitaires bricolent leur vie. L'exemple du sujet nommé Jean, qui fait des rénovations à sa maison comme loisir privilégié, est éloquent : la maison est clairement identifiée comme étant l'espace à soi que s'est ménagé le sujet. Cet espace à soi est l'objet de toutes les attentions. Une autre illustration se trouve chez Thérèse, une femme, qui à travers la crise vécue par un divorce, cherche à reconstruire sa vie : vendre sa maison de banlieue ; acheter un condo plus près des services ; apprendre à conduire et acheter une auto ; rencontrer des gens. Le passage de femme mariée à femme seule révolutionne le style

de vie. Son rapport aux formes sociales s'en trouve complètement changé. Cette catégorie descriptive renvoie donc nécessairement au système d'actions mis en place par l'individu, ces actions véhiculant un sens.

Le style de vie est lié à l'entrecroisement des formes sociales. Le concept de forme sociale de Simmel se réfère aux réciprocitys d'action. Là où il y a réciprocity d'action, il y a des formes sociales. Les formes sociales ne sont pas ici étudiées pour elles-mêmes; il ne s'agit pas tant de faire l'analyse des réseaux ou la sociologie du travail ou de la famille que l'analyse du rapport qu'entretient l'individu avec des formes particulières de socialisation. Il s'agit de s'interroger sur ce qui se passe entre l'individu et les formes. Pour Simmel, l'interaction avec les formes est caractérisée par une tension duale qui recrée la société. En fait, les formes sont les intermédiaires entre l'individu et la société. D. Martucelli donne une interprétation fort intéressante des formes simmeliennes qui ont avant tout un rôle de médiation: « [...] elles permettent de rendre compte, au sein de la distance inaugurale des hommes à la société, à la fois de la permanence de la vie sociale et de son mouvement perpétuel, de sa recreation constante⁴ ».

Nous avons retenu des formes sociales établies a priori comme étant significatives dans la vie des solitaires contemporains. Dans certains cas, il s'agit de formes sociales autonomes, c'est-à-dire possédant un aspect structurel assurant une certaine durabilité, quoique fluctuante dans la foulée des désinstitutionnalisations: le travail, la famille d'origine et les enfants. Dans d'autres, il s'agit de formes de socialisation plus éphémères: les activités, les relations amoureuses, les amitiés et les connaissances.

Cette catégorie concerne donc le « vécu » des sujets rencontrés. De prime abord, on peut imaginer que plus l'individu interagit avec des formes sociales, plus il entretient de rapports avec la société et moins il possède de quant-à-soi. En revanche, moins il interagit avec ces formes, plus il donne de l'espace au quant-à-soi. Le solitaire chercherait dans son style de vie à se ménager une bonne part de quant-à-soi. Mais nous avons vu dans la perception de la solitude à quel point celle-ci pouvait être vécue de façon ambiguë, comme présence/absence de l'autre. Yves parle de ses grands moments de créativité mais reconnaît que les objets de sa création ne sont pas montrés aux autres. La retraite nécessaire pour créer fait aussi en sorte que le regard des autres et la reconnaissance qui en découle sont absents (concrètement) alors même que la création s'adresse aux autres.

4. D. Martucelli (1999). *Sociologies de la Modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », p. 382.

Or le style de vie du solitaire ne doit pas être défini comme un retranchement dans le quant-à-soi, mais bien comme une tentative semée de doutes, oscillant entre proximité et distance, identification et différenciation, extériorité et intériorité, en vue de construire sa vie en créant de nouvelles formes de sociabilité. La créativité, qu'elle soit artistique, sportive, psychosociale ou autre, tel un fil rouge, dessine les contours mouvants des styles de vie.

Enfin, bien que résultant de l'interaction, les formes s'autonomisent en fait pour se doter de règles, de normes et de valeurs, de structures. C'est à ce niveau que l'individu peut éprouver la limitation de ses actions et, conséquemment, une certaine aliénation. De fait, le monde du travail offre plusieurs exemples de désaffiliation : Yves démissionne d'une grande entreprise d'édition, plus orientée sur les spéculations des actionnaires que sur le travail créatif, et devient travailleur autonome pour cette même entreprise. Le sujet demeure lié à l'entreprise mais interagit différemment avec celle-ci, ayant pris plus de distance. Michel soutient que les rencontres dans les grandes entreprises se font dans des contextes formels et qu'il manque de fluidité dans les relations. Louise déplore le manque de possibilités créatives dans son travail clinique comme travailleuse sociale et aimerait un jour faire du bureau privé. Elle utilise ce que, dans sa profession, on nomme « des pratiques silencieuses ».

3.1. LE TRAVAIL

On peut dire que le sujet entretient un lien ambivalent avec le travail comme forme particulière de socialisation. Plusieurs auteurs s'entendent pour dire que le monde du travail répond à deux ordres d'interactions. Avec un vocabulaire différent pour les nommer sont repérés les aspects structuraux et les aspects symboliques des échanges. Enriquez parle d'un imaginaire moteur, s'opposant tout en se reliant à l'imaginaire de l'autorité. Les Américains ont par contre mis nez à nez la tâche et l'interaction interpersonnelle, comme s'il s'agissait de deux pôles résolument opposés et inconciliables. Les sujets rencontrés eux-mêmes affirmaient que le travail devait répondre à deux besoins : 1) celui de travailler (le faire) ; 2) celui d'être avec les autres (les relations interpersonnelles).

Le faire

Pour C. Dejours, le travail fournit la reconnaissance. Cette reconnaissance, que l'on pourrait qualifier de reconnaissance de confirmation (Todorov), est de deux ordres : il y a le jugement d'utilité du travail et le jugement de beauté, lui-même de deux ordres : la conformité et l'originalité. Le premier

confirme que le travail accompli a été effectué dans les règles de l'art; on voit que le travailleur se situe ici dans un type de reconnaissance également souligné par Todorov, qui est la reconnaissance de conformité. Cette reconnaissance, selon Dejours, permet de « conjurer la solitude ». Le sujet a été admis dans le cercle grâce au fait que son travail est utile et conforme aux demandes du milieu. L'originalité, soit le second jugement de beauté, s'assimile à l'imaginaire moteur de Enriquez. Les problèmes reliés au travail toucheraient à l'originalité, c'est-à-dire « le plus », qui s'inscrit dans l'ordre du quant-à-soi. L'originalité suppose que le sujet joue avec les codes dans le but affirmé d'être créatif. Le problème réside dans le fait que l'originalité peut s'opposer à la conformité et même, jusqu'à un certain point, à l'utilité. Selon Dejours, ce sentiment grandissant d'écart entre ce que je dois faire et être et ce que je suis et veux faire est à l'origine des pathologies du travail.

Un autre problème, évidemment lié aux notions de conformité et d'utilité, a pour source les changements organisationnels dans la foulée des fusions d'entreprises. C'est ici que s'exprime la peur de se voir anéanti comme individu, perdu dans « la grosse boîte » comme « perdu dans la masse ».

Est exprimé en même temps le sentiment que le rapport au groupe est affaibli par les superstructures. Yves raconte qu'avant les fusions dans son entreprise le patron était considéré comme tyrannique mais une certaine personnalisation des rapports entre patron et employés faisait que ceux-ci étaient plus motivés à produire, ce qui n'exclut pas la compétitivité entre collègues. D'ailleurs, plusieurs des sujets rencontrés avouent souffrir de ces changements sur le plan des relations interpersonnelles et sur celui de la créativité. Le souhait de nombre d'entre eux est de travailler dans de petites équipes où des valeurs communes seraient partagées à l'intérieur d'un encadrement collégial où le sujet aurait la possibilité d'exprimer sa créativité. Le sujet symbolique veut s'introduire dans des lieux normalement réservés à des rôles conformes et utiles aux exigences du travail. Il veut non seulement être utile et conforme aux valeurs de son groupe, mais aussi créatif et reconnu pour son originalité. Cette tension entre conformité et originalité traduit quotidiennement, au travail, la recherche d'équilibre entre l'individualisation et la socialisation du solitaire. On perçoit ici les rapports à première vue contradictoires entre le quant-à-soi et le regard des autres. Le sujet recherche en effet ce regard. Ainsi, en disant: « *j'ai besoin qu'on me donne un coup de pied* », Ève indique son besoin d'encadrement afin de se conformer à ce qu'on attend d'elle. Elle peut ainsi se rassurer en pensant qu'on lui reconnaît une compétence et une loyauté. Mais elle veut aussi autre chose car la conformité et l'utilité demandées lui donnent l'impression de se néglier elle-même. Comme l'explique Ève, le sujet a

besoin de se distancier pour être reconnu comme sujet original et, dans le même temps, il a besoin de se conformer pour être reconnu comme ayant une place parmi les autres.

Les relations interpersonnelles

Lorsque la reconnaissance de confirmation (Todorov) est présente au niveau du faire, le travail constitue un support extérieur qui maintient le sujet dans le social et lui permet de jouer un rôle dans le monde des rapports formels. Mais à travers des rapports interpersonnels où l'aspect subjectif s'introduit inmanquablement, celui-ci peut constituer « *un enfer extraordinaire* », comme le relève Charles. Nous ne sommes pas loin de la célèbre citation sartrienne. Le travail met donc aussi en jeu des rapports formels et des rapports informels. L'individu qui craint de se perdre dans la « grosse boîte » craint en fait de ne pas être reconnu pour son originalité mais surtout de ne plus être reconnu comme sujet, ce qui touche le premier niveau de reconnaissance défini par Todorov, soit la reconnaissance d'existence comme telle. En effet, la « *grosse boîte* » peut paraître à certains comme une forme de contrôle et à d'autres, au contraire, comme une absence de contrôle. Dans ce dernier cas, il n'y a pas de reconnaissance, tout bonnement parce que le sujet ne sait plus à qui se rapporter pour en obtenir. On oppose la « *grosse boîte* » à la « *petite équipe* » dans les explications liées à ce type de reconnaissance. Comment donc ne pas se perdre dans la « *grosse boîte* » ? On sait que pour Michel de Certeau⁵, l'acte de parler, soit les échanges entre collègues, les récits, les rumeurs et les commérages, permet de ruser avec les structures et ainsi de conjurer la solitude.

Les sujets accordent une égale importance au faire et à la dimension interpersonnelle. Dans les deux cas, on fait appel à la créativité. Michel de Certeau parle d'un accommodement qui créerait un équilibre entre les convenances (l'habillement, le langage, etc.) et la part de jeu de l'individu en interaction. Cependant, on assiste à une réelle désaffiliation du travail dans la « grosse boîte ». L'accommodement dont parle Michel de Certeau est celui de l'être aliéné par les structures. À vrai dire, il ne s'agit plus d'accommodement puisque l'équilibre recherché entre individualisation et socialisation se traduit par un changement dans le lien avec l'employeur, comme dans le cas du sujet devenu travailleur autonome. Le sujet se distancie alors non du faire ni même des autres, mais de la « *grosse boîte* ». N'en faisant plus partie, le sujet recrée son lien au travail. Conséquemment, il est dispensé des relations interpersonnelles devenues difficiles avec la disparition de l'esprit d'équipe.

5. M. de Certeau (1986). *L'invention du quotidien*, Tome 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard.

On pourrait penser qu'il s'agit là d'une exacerbation de l'individualisme, soit le fait qu'une personne vivant seule travaille également seule chez elle. Mais quitter une pratique institutionnelle pour une pratique privée est aussi une façon de réintroduire au regard des autres la pratique en laquelle le sujet croit, et ainsi d'obtenir une reconnaissance qui faisait défaut dans la « grosse boîte ». Il ne s'agit certainement pas d'un accommodement, mais bien d'une nouvelle façon d'établir le rapport entre l'individu et le social.

Dans d'autres cas, la distance n'est pas celle du sujet mais plutôt celle de l'employeur qui engage « sur appel ». Le sujet a alors encore moins de possibilités d'établir de rapports avec les autres et dispose de peu d'espace pour y faire jouer l'originalité.

Le travail répond à deux besoins, selon les solitaires : 1) celui de faire ; 2) celui d'être avec d'autres. Lieu d'ambivalence dont la sociologie du travail discute abondamment, le travail n'en demeure pas moins un lieu de reconnaissance potentiellement apte à conjurer la solitude. L'absence de travail équivaut à de la solitude.

Yves travaille à son compte depuis quelques mois. Il a passé les six dernières années dans une maison d'édition bien connue qui a dernièrement été achetée par une chaîne de télévision. Il était réviseur-correcteur à temps plein. Il avait des liens qu'il juge positifs avec ses collègues, même s'ils ont disparu aussitôt qu'il s'est mis à travailler à son compte. La raison de sa décision est d'abord motivée par l'atmosphère du milieu de travail qui s'est détériorée depuis l'agrandissement de la compagnie et la fusion de plusieurs services. En fait, le nouvel encadrement organisationnel de la compagnie faisait en sorte que les individus n'avaient plus l'impression d'être reconnus pour leur travail. La motivation était moins présente. En outre, la menace de coupure de postes faisait en sorte que chacun se méfiait de son voisin. « *L'esprit d'équipe* » avait disparu. L'atmosphère s'étant dégradée, le sujet a pris la décision de quitter son emploi, demeurant lié à « *la boîte* » comme travailleur autonome. La deuxième raison de son choix de quitter concernait le désir de travailler à des produits plus créatifs. Yves refuse enfin de donner tout son temps et son énergie à son travail qui n'est certainement pas la seule source de réalisation personnelle. Il veut éviter à tout prix d'être trop accaparé par le travail. En ce sens, le travail prend une importance relative.

En tout cas, je pense que je refuserai toujours des emplois trop accaparants qui demandent des cinquante heures par semaine. Le travail a de l'importance, oui, j'aime bien faire ça, c'est de la langue française puis la langue est belle, mais c'est sûr que je préférerais faire de la musique à plein temps.

Je l'ai fait dans la vingtaine, pendant sept, huit ans, j'ai fait de la tournée... maintenant, je ferais de la musique de film... mais ça, je sais que ça tient beaucoup plus du rêve.

Comme nous l'avons mentionné, Yves a envisagé un retour aux études et s'est inscrit au deuxième cycle en sciences politiques. Il a presque aussitôt été déçu, ne se sentant pas à sa place dans ce milieu qu'il qualifie de conventionnel et dans lequel il ne se retrouve pas, s'estimant lui-même plus « artistique ». Le sujet se sent donc quelque peu en marge de ce milieu qui le rebute et il le quitte rapidement.

Louise détient une maîtrise en service social, en plus d'avoir suivi diverses formations en psychothérapie. Elle pratique depuis douze ans en CLSC. Le travail est très investi : *« Je serais pas bien dans un travail où je sentirais pas que j'accomplis quelque chose puis avec mon travail, ça me donne ce sentiment-là. »*

Pourtant, Louise, en considérant son travail, fait la distinction entre sa forme clinique et sa forme administrative. C'est sous sa première forme qu'elle a l'impression d'une réalisation de soi tandis que, dans le travail administratif, Louise a l'impression de ne pas se retrouver. Les impositions et les contradictions du système, au lieu d'outiller les intervenants, viennent « miner leurs relations ».

Je dirais que ce qui affecte les relations entre les gens, c'est les nombreux changements ; on n'a pas le temps de s'adapter à un changement qu'on nous en amène un autre, alors ça, c'est très très exigeant. Je me rends compte que dans notre milieu, ce qui est plus exigeant c'est pas notre travail, c'est les conditions dans lesquelles on fait notre travail. C'est tout ce que l'administration nous demande, c'est toutes les contradictions dans lesquelles on a à vivre, c'est le climat, c'est les surcharges de travail parfois, les frustrations des collègues avec qui t'as à faire, en tout cas, c'est tellement complexe là que tout ça vient nous miner.

C'est pour cela que se sentant parfois « en marge » de la pensée générale, Louise aimerait éventuellement partir pour fonder, avec un plus petit groupe, une équipe d'intervenants afin de se sentir plus « créative ». Par ailleurs, Louise veut vivre autre chose que le travail.

Mais, en même temps, le travail pour moi, c'est pas tout dans la vie alors c'est pour ça que j'ai décidé de travailler juste quatre jours. C'est bien bien clair que il est pas question que je fasse jamais du cinq jours dans ma vie parce que j'ai trop le goût de faire plein d'autres choses. J'ai trop envie de me réaliser autrement que par le travail puis pour moi la créativité bien c'est important, donc c'est ça que j'ai envie de faire à travers mes moments libres.

Les activités sont souvent en lien avec le travail, mais c'est évidemment du travail clinique dont il est question. « Se ressourcer » à l'extérieur du travail vient alimenter le travail clinique.

Quant à Charles, il souligne la dureté des rapports, ce qui semble engendrer beaucoup de tensions chez lui. Les problèmes relationnels avec les collègues sont qualifiés « *d'enfer extraordinaire* ». Il dit par contre beaucoup aimer son travail lorsqu'il est reconnu comme « *un bon prof* ». Le sujet est partagé, soumis à l'opinion des autres sur son travail. Il lui importe grandement d'être reconnu. Charles a par le passé été clown et il a joué devant un public. On remarquera à quel point ici encore le regard des autres importe. Il compare d'ailleurs l'enseignement à un spectacle :

C'est une prestation théâtrale quand même il y a du théâtre là-dedans. C'est toi qui as le micro, c'est toi qui fais le show, puis ça dure deux heures et demi de spectacle, puis faut que t'essaies que ce soit bon.

Charles insiste donc sur l'effet produit sur les autres mais : « *En même temps, il n'y a aucun contact personnel.* » Le travail permet d'avoir des relations qui, par nature, sont proches et lointaines à la fois avec les étudiants :

Moi, je les aime, je suis entouré de mes étudiants. Tantôt je parlais avec une de mes étudiantes parce qu'on va faire du montage la semaine prochaine, puis elle disait : « Toi, t'es vraiment un prof qui m'a marquée parce que non seulement t'enseigne la matière mais aussi t'enseigne la vie, tu sais. » Alors c'est un rapport humain l'enseignement. Des fois, c'est dur mais des fois, c'est très, très valorisant.

L'enseignement est aussi comparé à un rapport humain qui peut être dur mais valorisant à certaines occasions. On peut interpréter que le travail, valorisant, procure à Charles la distance nécessaire à sa survie. Partager un bureau avec un collègue abhorré, par contre, est angoissant du fait de la proximité. On peut d'ailleurs se demander si la haine de l'autre ne provient pas justement de la trop grande proximité, du fait de partager un bureau par exemple. Mais, selon Charles, il n'existe aucun milieu de travail qui procure une entière satisfaction au sujet des relations humaines, puisque celles-ci sont difficiles par nature. Enfin, pour le sujet, le travail sauve de la solitude :

C'est intéressant par rapport au travail puis la solitude, là. C'est peut-être la solitude, le mal du siècle, mais un des gros, gros malaises du siècle, c'est le chômage. Moi, avant de travailler, non seulement j'étais seul mais j'ai même été dans un état dépressif très avancé. J'étais tellement en dépression que je me rendais même plus compte que j'étais déprimé. D'ailleurs, t'as pas d'argent, tu manges mal, tu sors pas, tout ça pour dire : seul et en chômage, ah ! ben là, ça, c'est vraiment l'enfer. Autrement dit, le travail est la panacée, le remède universel à la solitude.

Le travail de caméraman en dit déjà long sur le rapport qu'entretient Michel avec le social. Il se pose en observateur qui en est, sans en être. Il aura toujours ce regard d'étranger, d'observateur de la société urbaine par

rapport à laquelle il se dit lui-même critique. Le sujet aime son travail qui lui permet d'avoir une réflexion sociale sur ce qui se passe en ville. Il avoue en effet ne pas avoir « *une idée très positive de nos valeurs comme société* ». La ville surtout est l'objet de ses critiques, lui qui regrette sa vie en région et qui a dû s'installer en ville pour le travail, « *aux premières loges* » de l'observation. Le travail semble combler un certain besoin de socialiser, non seulement à travers les rapports formels (filmer, interviewer) mais surtout grâce au rapport plus informel avec les pairs, ce qui semble lui manquer en dehors du travail.

Je dirais, ces temps-ci, que à cause de la philosophie de l'entreprise, du rapport à l'argent que les entreprises peuvent avoir, c'est peut-être ce volet-là que je trouve plus difficile. Alors ce qui me tient, c'est le rapport que j'ai avec les gens.

On sent de la déception quant à l'encadrement organisationnel du travail qui semble orienté vers le profit de l'entreprise au mépris des contenus. La « *grosse boîte* », tout comme la « *grande ville* », suscite l'angoisse de s'y perdre.

Une tradition s'est estompée. Autrefois, les collègues allaient prendre un verre ensemble le vendredi soir. Or les récentes transformations organisationnelles (fusions, rationalisations, spéculations des actionnaires) causent maintenant des problèmes dans les relations de travail. Le sujet qui pense « *ce qui me tient, c'est le rapport avec les gens* » trouve de moins en moins de soutien là où les relations formelles ont pris le pas sur l'esprit d'équipe et les liens amicaux.

Le travail, s'il en satisfait certains aspects, ne constitue pas une réponse à tous les besoins de réalisation personnelle. Le travail, tout comme la ville, suscite l'angoisse d'appartenir à une masse indifférenciée où l'individualité se perd. L'individu moderne ne peut plus se satisfaire de la productivité, il veut être créatif, il veut se réaliser personnellement à travers une activité qui le révélera à lui-même mais aussi et surtout aux autres en tant qu'être unique et différencié. C'est pourquoi le sujet éprouve le besoin de se retirer du travail afin de se retrouver lui-même et de retrouver ce qu'il a le sentiment d'avoir perdu. Il ressent une sorte de solitude au travail, car la solitude peut être aussi définie comme une non-reconnaissance, comme une négation de son individualité propre.

Michel s'engage dans plusieurs activités qu'il considère maintenant plus importantes que le travail en raison des relations tendues dans l'entreprise qui, depuis quelque temps, ont miné sa motivation au travail.

Pour Laura, le travail est « *un peu une raison d'être* » ; le travail est même ce qui est le plus important (du moins moralement), viennent ensuite les activités. Pourtant, elle s'étend fort peu sur le contenu de son travail. Il est donc plausible de penser que le travail constitue un support extérieur qui tient Laura dans le social et lui permet de jouer un rôle dans le monde des rapports formels. Elle dit très peu sur les rapports entretenus au travail, indiquant qu'elle garde « l'œil ouvert » tout en s'empressant d'ajouter : « *je regarde seulement* ». Le travail en fait est très peu présent dans les préoccupations du sujet. Laura a d'ailleurs dû s'absenter de longs mois lors de sa dépression. Le travail correspond vraisemblablement plus au « personnage social » (Martucelli) et a peu à voir avec le processus de recherche de Laura.

Malgré les difficultés relationnelles, le travail reste un rempart contre la solitude et la dépression. Le travail fournit l'argent et les relations sociales nécessaires à la survie de l'individu. Il ne constitue plus pourtant la seule réponse à la réalisation de soi.

3.2. LES ACTIVITÉS

La dimension des activités se divise en quatre sous-dimensions. Il s'agit des activités quotidiennes ; de l'intensité contre le quotidien ; des activités de rencontre ; des activités de création. Ces sous-dimensions sont évidemment interreliées et ne sont divisées que pour la description. Il s'agit de se demander en quoi les activités quotidiennes, l'intensité, les rencontres de sociabilité et la création sont des formes de socialisation. Hors des institutions comme le travail ou la famille, ces activités composent en fait la trame de fond de l'existence du solitaire.

Nous avons déjà vu dans la perception et même dans la définition de la solitude, à l'intérieur de la première catégorie explorée, à quel point celle-ci pouvait donner lieu à diverses interprétations. Par exemple, une rencontre fortuite au cours d'une promenade quotidienne inscrite en quelque sorte dans l'ordre des choses peut signifier beaucoup pour le sujet. Des déjeuners du dimanche dans un organisme de sociabilité peuvent constituer, pour certains, leur seul moment de convivialité. Il s'agit donc bien d'une connaissance plus pratique que discursive, de « vécu » pour ainsi dire, lorsque l'on se penche sur ces activités. Parallèlement aux interactions cristallisées, comme les rapports formels au travail, il y a les interactions plus fluides mais qui n'en constituent pas moins des éléments de construction sociale.

Les activités quotidiennes

D'une manière générale, les activités quotidiennes font référence à la routinisation de la vie de tous les jours. Il s'agit donc des activités comme la préparation des repas, les soirées chez soi, les émissions de télévision, etc. Ces activités sont inscrites dans l'organisation d'un temps hors travail. L'organisation même de ce temps fait partie des activités quotidiennes, comme l'indique Jean :

[...] organiser ma semaine; organiser des rencontres avec des amis. Pas les vivre mais les organiser. Un petit peu parler au téléphone, un petit peu organiser mes affaires. Euh, c'est ça mon quotidien. C'est m'organiser un petit peu.

Ces activités sont également réalisées seules, la plupart du temps. En quoi maintenant ces activités solitaires ont-elles à voir avec le social ? Dans la vie quotidienne, les activités les plus routinières sont ici considérées comme actions dramatiques. Le retranchement dans les coulisses du quant-à-soi ne doit pas faire oublier que le regard des autres est en veille perpétuelle, ne serait-ce que dans la perception du sujet. Pour Goffman, on peut diviser l'espace des interactions en deux sphères : l'une, antérieure, qui est précisément la scène ; l'autre, postérieure, qui est la coulisse. La ligne de démarcation entre ces deux sphères demeure floue, bien sûr. Ici, les activités quotidiennes peuvent être représentées par la coulisse. Mais même seul, l'acteur répète son rôle. Le ménage et la préparation des repas sont donc en quelque sorte le théâtre d'un seul acteur qui, par sa mise en scène, rejoue ce qu'il sait être par exemple une maison soignée ou un repas bien préparé. Anne dit se créer un décor simple qui égaie l'atmosphère. Dans son quotidien, ces petits décors agrémentent sa vie, par exemple le plaisir qu'elle prend à se servir l'eau dans une coupe à vin lors de ses repas. De ce fait, l'acteur seul est rarement complètement isolé. Le décor rappelle qu'il existe des règles de bienséance ; ses partenaires peuvent être présents dans son souvenir ou espérés dans l'avenir. Le solitaire, même retranché dans son espace domestique, est en lien avec le social. On sait comme la télévision, pour ne prendre que cette entrée massive et spectaculaire du social chez soi, est en quelque sorte un partenaire. Dans ce cas, et sans entrer dans la sociologie des médias, on peut facilement comprendre qu'il y a bien interaction entre le sujet et la télévision. Si le sujet regarde le monde en regardant la télévision, le regard des autres se pose aussi sur lui à travers son propre regard. Le solitaire chez lui est spectateur des autres et de lui-même.

Les activités quotidiennes sont généralement associées d'abord au confortable ennui qui constitue en quelque sorte le fond de la scène où l'individu, tout en y étant, se trouve un peu dans l'ombre. Pour certains,

la routinisation de la vie quotidienne fait naître un tel ennui qu'ils cherchent dans les autres formes sociales à éviter ou même à fuir cette routine. L'intensité, les activités de rencontre et les activités de création viennent contrebalancer cet ennui. C'est pourquoi toutes ces activités sont interreliées. Par exemple, Louise dit détester la « routine » parce qu'elle représente « l'ennui » et cherche à « créer » pour que ce soit « différent », affirmant : *« j'ai tendance à me perdre là-dedans »* (la routine). Les activités quotidiennes comme le fait de se lever pour travailler, faire le ménage, etc., sont perçues comme obligations sociales, contraintes venant de l'extérieur.

Routine confortable qui organise la vie ou contrainte insupportable des mêmes gestes anti-crétifs, les activités quotidiennes ne peuvent être considérées comme le lieu du quant-à-soi. Dans leur routinisation même, elles constituent une autre scène sociale, quoique plus intime, où sont sous-tendus le quant-à-soi retiré dans l'espace domestique et le regard des autres qui recadre cet espace et gère le temps.

L'intensité contre le quotidien

L'intensité est le résultat d'une interaction s'inscrivant hors de l'ordinaire, hors de la routine. On peut la trouver dans la création comme dans les activités de rencontre, dans le travail ou en amour. Elle demeure, par définition, un marqueur significatif de l'existence du solitaire. L'intensité apparaît en fait comme un événement. Il y a différents registres d'intensité. Ainsi, une fête de famille ritualisée dans le temps n'est sans doute pas attendue comme un événement, quoiqu'elle puisse constituer un marqueur important dans le temps, tout comme les fêtes en général. L'intensité est en fait recherchée lorsque, comme le relève Alberoni en parlant de l'amour naissant, il y a saturation de l'ennui (du quotidien). L'intensité est donc le résultat d'un processus. Louise associe la routine à l'ennui lorsqu'elle dit : *« j'ai tendance à me perdre là-dedans »*. Même dans sa plus extrême solitude, la routine équivaut à *« se perdre dans la masse »*, à ne plus se différencier. L'intensité est au contraire un mouvement de distance et de différenciation. Louise parle de « créer de la différence » ; ce faisant, elle opère un mouvement de distance par rapport à la masse agglutinée dans la colle du quotidien. D'ailleurs, l'un des moments d'intensité recherchés sera le voyage, façon par excellence de se retirer du quotidien :

C'est ça que représente le voyage aussi, parce que là, on fait une rupture avec tout ce qu'on connaît et tout devient possible, et tout est à créer à la minute près. C'est tout le temps dans le différent, dans tout, dans tout, dans tout ; le transport, les rencontres, la bouffe, tout est différent alors ça me fait me sentir plus vivante.

L'intensité suppose l'existence du mécanisme transgressif des codes, propre au quant-à-soi, à travers la créativité. Par ailleurs, l'intensité est une rencontre associée la plupart du temps à une certaine authenticité ou à ce que certains nomment « des moments de vérité ». Des rencontres dans les bars, dans une moindre mesure, peuvent ponctuer le quotidien.

Un trajet routinier dans le métro peut un jour se transformer en un événement à travers une rencontre, comme le raconte Laura. Ces « moments de vérité » s'inscrivent hors de la routine, bien sûr, et viennent bouleverser les croyances. Il s'agit de rencontres (amoureuses ou autres) qui transgressent l'ordre des choses. L'intensité est par nature subversive. Les rencontres intenses, toutes associées au hasard, comme apparentées au destin, possèdent les caractéristiques du proche-lointain : proche dans le fait de révéler une « vérité », lointain du fait que la rencontre ne fait pas partie du quotidien.

Les passions amoureuses possèdent évidemment l'essence de l'intensité. L'amour naissant décrit par Alberoni est comparable à l'amoureux proche-lointain. La passion est cristallisée par la présence-absence de l'autre et donc par une certaine solitude. Le sujet peut tout quitter pour la passion. Ève a quitté pays et amis pour cette qualité d'intensité. En ce sens, l'intensité est bien transgression des codes. Mais il est intéressant de noter que, dans sa vérité même, l'intensité constitue un moment théâtral par excellence, pour ne pas dire un coup de théâtre. Le quotidien, avec ses jeux et ses faux-semblants, sera attribué à l'inauthenticité de la réalité insignifiante. L'intensité sera quant à elle associée à un moment de vérité tout en se présentant dans les faits comme un coup de théâtre. Le quotidien et l'intensité mettent en scène la tension paradoxale qui sous-tend tous les rapports, le jeu de bascule des contraires, selon les principes du quant-à-soi qui transgresse l'ordinaire et du regard des autres qui recadre.

Les activités de rencontre

Cette sous-dimension concerne l'ensemble des activités sociales que l'on pourrait qualifier de ludiques et qui sont, par définition, grégaires. Elles occupent un plus ou moins large espace dans le système d'actions du solitaire. Les rencontres sociales peuvent avoir lieu dans des organismes dont l'objectif est justement de favoriser des rencontres entre personnes seules, comme l'Intervalle. De tels organismes tiennent lieu de place publique pour certains ou de familles élargies pour d'autres. Leur fréquentation pose la question de la présentation de soi et met en jeu la contradiction entre le fait d'afficher sa solitude ou celle de la dissimuler. Afficher sa

solitude équivaut à présenter un soi dépendant des autres, un soi qui cherche l'autre. Ces lieux de rencontres sont donc l'objet d'une certaine réticence, notamment chez les sujets provenant de milieux plus favorisés.

Le milieu social est une dimension des grands ensembles car il situe l'individu dans l'univers des structures et définit sa position sociale. Ainsi, il est utile jusqu'à un certain point de connaître où évolue tel individu, quelle est sa provenance sociale comme explication de telle mentalité ou de telle pratique. De façon générale, on peut affirmer que les universitaires rencontrés ne s'inscrivent que très peu dans des organismes de sociabilité et construisent surtout leurs réseaux à partir de connaissances faites au travail ou dans des activités de formation, ce que certaines enquêtes ont amplement démontré. Alain Girard⁶ s'est intéressé aux lieux de rencontre. La fréquentation des mêmes lieux de rencontres est soumise à la règle de l'homogamie qui unit les gens de même milieu. L'auteur atteste que les gens de milieux populaires fréquentent plus volontiers les lieux de rencontres publics, tandis que les personnes provenant de classes plus favorisées se retrouvent dans les universités, au travail, dans les associations, etc., où le but avoué est d'apprendre ou de parfaire ses connaissances. Or le fait que les organismes de sociabilité soient trop annoncés déplaît plus aux sujets scolarisés, tandis que la clarté du message attire plus les personnes d'origine sociale modeste. Les personnes moins scolarisées et provenant de milieux moins favorisés ont plus tendance à recourir à des organismes communautaires afin de se construire un réseau. Les personnes provenant de milieux populaires semblent en effet avoir moins d'hésitation à exprimer leur besoin des autres en fréquentant des milieux ouvertement voués aux rencontres. Partant de là, est-il possible de dépasser l'explication positionnelle dans la recherche de compréhension du lien existant entre le solitaire et cette forme de socialisation particulière qu'est l'activité de rencontres? Peut-on tirer des lois sinon des règles générales qui président aux rencontres de sociabilité? Il est entendu que tel sujet fréquentant tel organisme risque de faire la rencontre d'une personne appartenant au même milieu. Est-ce pour cela que les règles mettant en scène le soi et l'autre devraient comporter une différence de nature? D. Martucelli présente l'idée du « personnage social » représentant justement une sociologie qui se soucie peu ou pas du tout de l'individu, posant des déductions en fonction de la position objective de l'acteur dans le système. L'étude de la solitude ne peut se débarrasser aussi facilement de l'intériorité des sujets, qu'elle soit nommée « ce qu'on a en dedans ou « mon intériorité », deux termes dont le sens est le même mais provient de deux individus au cheminement académique différent.

6. A. Girard (1974). *Le choix du conjoint*, Paris, Presses universitaires de France.

Les activités de rencontre mettent en jeu la sociabilité, sociabilité qui permet de joindre l'individuel et le social. Maffesoli pose l'apparition des tribus dans l'expérience contemporaine. Ces tribus ou groupes électifs se trouvent en effet en expansion. Les activités de rencontre démultipliées permettent d'être en rapport avec beaucoup de monde. Elles constituent un support dans le travail sur soi et permettent la reconnaissance. Ces activités ont un rôle intégrateur, bien sûr, car elles réintroduisent le sujet en marge dans la société. Ce qui les caractérise est qu'elles sont de l'ordre du proche en même temps que du lointain. Une activité littéraire comme celle que décrit Michel, qui consiste à faire circuler une histoire que chaque maillon du groupe a pour tâche de poursuivre chacun chez soi, constitue un exemple intéressant d'une activité de rencontre. La rencontre virtuelle à travers le texte se trouve dans le registre du proche-lointain : proche en pensée, lointain dans le quotidien. Par ailleurs, le bénévolat qui s'inscrit très justement dans les activités de rencontre a également qualité de relation proche-lointaine puisque j'aide les autres, des autres qui me sont pour la plupart étrangers mais qui me sont proches à travers l'aide que je leur apporte. Des activités sportives, des cours d'ornithologie, des conférences ou des conversations au gré des soirées dans les bars sont toutes qualifiées ici de rencontres. Ce qui rapproche est le partage avec le groupe des mêmes références symboliques, ce qui distancie est le fait que le sujet a une « intimité » en dehors du groupe. Le sujet cherche, manifestement ou non, à allier dans une rencontre qui serait amoureuse, amicale ou autre, le partage de références symboliques et l'intimité. Cependant, ces rencontres semblent ne se produire que rarement. Que la recherche soit manifeste ou non, elle aboutit à la conclusion suivante : les activités de rencontre débouchent rarement sur des liens touchant l'intimité, c'est-à-dire des liens « proches ». Les activités de rencontre permettent la préservation du quant-à-soi puisque le sujet joue un rôle sous le regard des autres mais, comme il cherche une reconnaissance pour ce qu'il est « en dedans », il se heurte souvent à l'inauthenticité des rapports.

Pauline s'implique dans le milieu communautaire et trouve une reconnaissance dans l'image qu'elle donne aux autres, celle qui aide, une « mère Teresa ». Elle compare ces activités au théâtre, se faisant l'effet d'une artiste qui, après son spectacle, rentre chez elle et se retrouve seule. L'extériorité correspond à l'image que je projette quand je joue des rôles, l'intériorité correspond à ce que je pense être authentiquement. Les activités de rencontre font ressortir le difficile équilibre entre ce que je suis intérieurement et ce que les autres voient. Ce type d'activités met donc en jeu la tension entre proximité et distance et entre intériorité et extériorité.

Chez Sonia, les activités sont centrées sur le système d'actions mis en place pour « aller dans le social ». Il est intéressant de remarquer à nouveau ici le dilemme dans lequel le sujet se trouve, partagée entre l'urgence de faire des rencontres et d'être remarquée et choisie, en même temps que le souci de trouver son style à soi. Sonia s'est sentie et se sent encore en marge du social. Elle se sent en fait incapable de répondre aux impératifs de féminité et de performance. Elle cherche un style, son style, dit-elle, qui révélerait ce qu'elle est vraiment.

Oui. J'avais beaucoup de difficulté dans le faire. J'étais beaucoup dans ma tête, dans mes rêves. J'ai des choses à vérifier dans le social. Je me suis sentie ben gros à côté dans le passé. Maintenant, je voudrais essayer d'être plus « dedans » pis me sentir bien « dedans » [...] Mais peut-être que si je sortais beaucoup, beaucoup, si je faisais plein, plein de choses, j'aurais pas besoin de m'inscrire dans des milieux comme ça.

Par ailleurs, elle a fait du bénévolat pendant quelques années auprès des jeunes mésadaptés. Elle avait besoin de s'impliquer socialement pour aider des gens et se sentait à l'aise avec les jeunes. Elle a même hébergé certains d'entre eux, ce qui permet de noter la difficulté à évaluer les distances et les frontières.

En fait, Sonia reconnaît qu'elle a eu recours à ces organismes puisqu'elle n'avait pas de réseau autre que sa famille. Nous avons interprété que, dans ce cas, le fait de n'avoir pas de travail plus régulier s'explique justement par la peur d'entrer dans un social menaçant où le faire est au centre des exigences. Le faire étant constitué d'originalité et de conformité, et le monde interpersonnel du travail exigeant un style affirmé, ce qu'elle ne possède pas, c'est donc dans des activités encadrant la vie sociable que Sonia s'est inscrite. Ces organismes agissent comme médiateurs et guident l'individu à travers les règles de communication. Ces organismes de loisirs ou de bénévolat ont avant tout un objectif de sociabilité. C'est à travers eux que certains individus, particulièrement seuls et en marge ou qui se sentent comme tels, peuvent construire des liens.

Chez Laura, les activités répondent en fait à deux besoins : celui d'établir un rapport à l'autre et celui de réaliser un travail intérieur. Les activités font le pont entre ces deux pôles. Elles se trouvent en fait à cimenter le rapport individu-société puisqu'elles permettent à Laura de trouver une reconnaissance. Celle-ci reçoit en effet l'approbation des autres sur sa conduite, ce qu'elle n'a plus ou interprète comme n'ayant plus dans sa communauté d'origine. Les activités sont également choisies en lien avec la formation du quant-à-soi qui, justement, à travers ces activités se fait ludique, voire ironique. Les activités permettent donc à la fois d'obtenir la reconnaissance du nouveau groupe social, par exemple « Vivre en Solo »,

qui lui renvoie effectivement l'image d'être un bon membre de ce groupe, et de se moquer de l'ancien groupe d'appartenance par lequel elle s'est sentie trahie et marginalisée. C'est pourquoi, malgré ce qu'elle prétend un peu scrupuleusement, les activités prennent le pas sur le travail dans la reconstruction.

Les activités de création

Les solitaires accordent une grande importance à la créativité ; celle-ci peut prendre différentes formes, dont la création artistique, la cuisine, la rénovation. Elle se révèle également dans le travail à travers la recherche de l'originalité et dans les activités de rencontre, souvent même dans l'intensité. L'inventivité quotidienne en est aussi une manifestation, que ce soit dans les façons de parler ou de s'habiller qu'adopte le sujet pour ressortir du cadre et exprimer son quant-à-soi. Se situant au carrefour du quotidien et de l'intensité, la créativité est une forme sociale qui « invente le quotidien » (de Certeau). L'autopoïèse, comme faculté de se créer, caractérise non seulement l'art, mais aussi l'ensemble des pratiques quotidiennes. Par exemple, les pratiques silencieuses dans le travail, la rénovation, la cuisine où le sujet se trouve à inventer, à sortir de l'ordinaire, constituent des activités d'autopoïèse. La créativité a donc à voir avec la faculté qu'a l'individu de jouer avec les codes ; elle se trouve dans le registre du quant-à-soi.

Pourtant, la faculté de créer est indissociable de la société. D'abord, parce que le sujet puise à même le social les matériaux qui lui serviront pour s'inventer un personnage, écrire une histoire, composer une musique, rénover sa maison. La créativité est une appropriation des significations culturelles. Ensuite, parce que la créativité s'adresse aux autres. Le sujet le plus réticent à l'égard des autres manifeste déjà dans son quant-à-soi une façon particulière de se montrer. On sait comme les signes de rébellion peuvent être hauts en couleur.

Todorov⁷ pose que l'homme est social et qu'une aspiration essentielle de ses relations avec autrui est le besoin de reconnaissance. Or s'il n'y a pas de socialisation totale de l'homme, la tragédie de la culture (Simmel) se trouve dans le fait que l'homme est en même temps tourmenté par son désir d'être créatif et celui d'être reconnu. Dans l'acte même de créer, le sujet affirme sa singularité eu égard aux autres. La créativité se nourrit de la tension qui caractérise les rapports entre le quant-à-soi et le regard des autres. L'exemple de la cuisine est intéressant de ce point de vue car j'invente un plat en puisant dans des recettes mais j'utilise ma propre créativité dans un mouvement de quant-à-soi par rapport à cette recette dont les

7. T. Todorov (1995). *La vie commune, essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil.

codes sont présentés comme invariants. J'invente dès que je décide de changer les codes. L'inventivité dans la cuisine est sans nul doute reliée à l'autre. Le sujet seul mange debout, il se fait « un sandwich plutôt qu'un coq au vin ». Lorsqu'il s'ennuie, il se crée un décor comme pour recevoir un convive. La cuisine créative tient de l'événement, c'est-à-dire quand il y a quelqu'un d'autre ; la cuisine quotidienne est lorsque je suis seul. On peut donc dire que la créativité exprimée par le quant-à-soi se trouve dédiée aux autres.

Un autre exemple réside dans l'écriture. Les écrits personnels les plus retirés dans le quant-à-soi (un poème, un journal, une réflexion sur sa vie) ne sont pas de prime abord destinés aux autres. Pourtant, ils le sont. En fait, l'écriture personnelle est un moyen de trouver une place parmi les autres. Nous avons vu, dans la perception de soi, à quel point l'introspection puise d'abord dans les dispositifs symboliques environnants pour s'en approprier et proposer à l'autre un soi construit. L'écriture personnelle est un moyen de se créer par rapport à la société. Les thèmes d'écriture ont d'ailleurs essentiellement en commun de parler de soi et des autres. La création est destinée à créer des formes.

Michel cherche d'abord à s'exprimer à travers des activités et se dit que si cela permet d'élargir son réseau social, ce sera un autre aspect positif de l'activité. Il ne semble pas avoir beaucoup d'attentes de ce côté et paraît même résigné au fait que les activités ne lui ont pas permis d'élargir son réseau. La ville constitue encore une fois un milieu de vie qui ne favorise pas les liens par rapport à la région.

Par contre, je me rends compte souvent, c'est bizarre, en tout cas, c'est ce que je me rends compte depuis quelques années, en tout cas, bizarrement, ça m'a pas permis d'une façon ben significative d'élargir mon réseau beaucoup. Puis j'en viens à dire que soit que les gens sont ben occupés ou bien sont un peu pognés dans leurs affaires puis ils manquent de temps mais je me rends compte que... euh... j'ai rencontré quelques personnes par le biais de ces activités-là, avec qui j'ai encore des contacts, euh, certains sont devenus des amis proches, d'autres, juste des gens avec qui je vais pratiquer certaines activités, mais je me rends compte que, en tout cas, dans mon expérience à moi, que c'était plus Montréal.

Il a fréquenté des organismes formels qui lui ont permis de suivre des cours de réanimation cardiorespiratoire ou de faire des stages de canotage, de faire partie d'un club de volley-ball, d'ornithologie, etc. De son expérience de ces organismes, il retient qu'il est difficile d'y créer des liens et qu'il y a peu de fluidité entre les rapports qu'exige la pratique d'une activité précise et les rapports non formels, de sorte que peu de liens s'établissent en dehors des rencontres formelles.

Enfin, le sujet pratique en solitaire certaines activités qui sont plus de l'ordre de la création. Il fait de la photo et il écrit. Ses écrits tournent autour de ses états d'âme. Il sent le besoin de se retrouver lui-même dans ces deux activités qui le resserrent.

Il lui arrive à l'occasion de participer à un atelier d'écriture où il rédige principalement des nouvelles. Il a récemment participé à une chaîne d'écriture nommée « *les cahiers voyageurs* » : une personne amorce une histoire, envoie son texte à une autre qui la poursuit. On peut reconnaître là des relations plutôt distantes avec les autres dans une activité d'écriture où il dit lui-même livrer ses états d'âme, ce qui a donc à faire avec l'intimité.

Encore une fois est-il jugé préférable de ne pas se livrer avec des personnes trop proches mais plutôt avec des personnes anonymes, des proches-lointains, proches du fait qu'il leur livre ses pensées intimes à travers l'écriture, lointains du fait de leur distance concrète et ainsi de leur quasi-virtualité.

Yves s'adonne à des activités personnelles de création en musique. Cette dimension de sa vie dépasse le travail en importance puisqu'elle est à la base d'une réalisation de soi. Celle-ci n'est cependant pas pleine et entière dans la mesure où il n'en tire pas la reconnaissance qu'il voudrait. Pour cela, il lui faudrait délaissé son travail et faire de la musique à temps plein, comme lorsqu'il était plus jeune, mais qui tiendrait aujourd'hui plus du rêve que de la réalité. Le sujet est toutefois déçu de cet aspect de sa vie et semble chercher une voie dans laquelle il pourrait s'accomplir et se trouver une place. La récente déception quant au milieu de travail et celle qui a suivi lors de son retour aux études, deux milieux où le sujet ne se sentait pas à sa place, l'ont amené à se retirer dans des activités solitaires qui ne le satisfont pas entièrement en raison du manque de reconnaissance. Il se trouve donc dans une situation d'ambivalence où il juge préférable de se retirer puisque ses rapports aux autres sont peu satisfaisants. Pourtant, la solitude est peu satisfaisante, justement du fait que le sujet n'est pas reconnu.

3.3. LA FAMILLE D'ORIGINE

Il y aurait beaucoup à dire sur cette première forme de socialisation qu'est la famille et l'on pourrait être tenté de chercher à travers elle ce qui a entraîné la solitude de nos sujets. En effet, dans beaucoup d'entretiens, le sujet se positionne comme étant le « mouton noir » de la famille, c'est-à-dire comme ayant possédé un quant-à-soi par rapport à cette famille. La famille demeure le lieu où se sont passés les drames de l'enfance. Elle demeure significative du fait qu'elle se trouve plus que jamais à l'origine des explications de douleurs actuelles.

Ainsi, tel sujet a rompu avec ses parents, mais, après plusieurs années, il est tout de même revenu vivre dans le même quartier qu'eux, au risque de les rencontrer et de devoir leur faire face ; tel autre tient principalement sa mère responsable de ses difficultés présentes ; un autre sent peser le regard de ses parents sur son célibat ; une autre semble n'avoir connu l'idylle qu'avec une famille fusionnelle où néanmoins elle a subi l'inceste. Que faire avec toutes ces données disparates sur la famille ? Quel lien unit ces récits ? Comment considérer cette forme sociale dans la vie du solitaire ? Au départ, la dimension de la famille d'origine avait été relevée afin de vérifier si les liens familiaux subsistaient chez le solitaire. La réponse est lourdement affirmative. Que ce soit pour ou contre, en continuité ou en rupture, on se positionne toujours par rapport à sa famille. Partant de là, comment peut-on attribuer cette loyauté aux solitaires ?

Des recherches démontrent que la transmission intergénérationnelle des valeurs et des mythes familiaux est constitutive de l'individu. Les thérapeutes familiaux ont largement fait état, par l'étude du secret par exemple, de cette transmission intergénérationnelle. Il est bien documenté que l'enfant est chargé d'une dette envers ses parents et qu'il doit accomplir à son tour, envers ses descendants, la transmission du bagage symbolique propre à cette famille et, par là, bien sûr, transmet les valeurs de la société. Il s'agit d'une mission où vraisemblablement le solitaire a échoué. Simmel soutient que la vie a besoin de formes pour s'exprimer ; la famille est jusqu'ici la première forme pour le faire. Mais cette forme, au plus haut point affective, semble en même temps étouffer la vie, dans son aspect créatif, aussi désignée par Simmel par le « plus-de-vie » dont le quant-à-soi est issu. Il y aurait contradiction inéluctable entre vie et forme. Suivant cette logique, le solitaire se trouverait à la conjonction de cette opposition et se trouve en conflit de loyauté entre l'accomplissement du vouloir-vivre, créateur de nouvelles formes, et la dette envers ses ascendants qui devrait se concrétiser par la fondation d'une famille. Une chose s'est produite dans cette histoire particulière du solitaire pour que s'introduise comme « *un boulet* », ce conflit de loyauté. Ainsi, le sujet a l'intense sentiment « *d'être tiré par les ficelles du passé* » et de l'autre côté, il veut « *aller de l'avant* ». Il n'appartient pas à cette recherche d'expliquer comment, dans telle dynamique familiale, ce conflit de loyauté s'est exprimé. Il s'agit de faire ressortir cette loyauté même, qui induit le conflit, comme une illustration sociologique de l'ambivalence relationnelle. Or le solitaire est non seulement à la conjonction du plus-de-vie et de la forme familiale comme telle, mais, plus empiriquement, il se situe entre une forme familiale instituée et la possibilité de nouvelles formes de sociabilité inscrites dans le vouloir-vivre contemporain. Le « mouton noir », comme le marginal, l'étranger ou le solitaire, crée de nouvelles formes qui contribuent à transformer la société. L'une de ces

formes, nous la nommons le quotidien à distance. À l'instar du « *Libres ensemble* » de François de Singly⁸, étude qui traite de la cohabitation d'individus individualisés et qui pose que l'individualisation, loin de rompre le lien social, au contraire crée du lien, nous pouvons penser que le quotidien peut aussi bien se vivre à distance. Le quotidien à distance est défini par des liens affectifs unissant un groupement d'individus. Il peut s'agir d'un couple amoureux non cohabitant, il peut aussi s'agir d'une famille. Jean offre une illustration intéressante de ce type de quotidien familial. Vivant seul, Jean fréquente une femme, mère de deux enfants. Il estime effectivement vivre un certain quotidien avec cette famille. Partagé entre les prescriptions sociales transmises par ses parents de fonder une famille selon l'idéal-type des années 1960 et son quant-à-soi, le sujet vit un quotidien à distance avec une femme mère de deux enfants. Les vacances sont planifiées en commun ; Jean supervise les devoirs et considère son engagement comme plus présent que jamais. Par ailleurs, le quotidien à distance ne représente pas un idéal pour Jean. Le sujet continue de vivre un conflit entre l'idéal-type espéré des parents qui veulent devenir grands-parents et le quant-à-soi. Le problème du choix reste toujours ambigu. Le sujet se trouve partagé entre son quant-à-soi et le regard des parents sur sa vie. Il en ressort une forme sociale, le quotidien à distance qui, bien qu'empreinte elle aussi de tensions (entre proximité et distance), n'en constitue pas moins une forme sociale proche-lointaine cherchant à allier le quant-à-soi et le regard des autres, ici celui des parents.

Louise est très discrète sur ses liens familiaux. Elle est l'aînée d'une famille de trois enfants. Ses parents sont divorcés. Louise laisse entendre qu'elle a peu de contacts avec son père qui habite une autre région et a beaucoup de contacts avec sa mère avec qui elle partage les activités et les préoccupations, en dépit de la différence de génération. Elle fréquente peu son frère, marié et père de deux enfants avec qui elle dit avoir peu de chose en commun. Elle voit plus souvent sa sœur qui vit aussi en couple et qui a des enfants, ce qui l'a rapprochée de sa famille. Il s'agit de l'occasion pour elle de voir des enfants, n'en ayant pas elle-même et trouvant en eux le contact affectif qui lui manque dans sa vie. Les enfants des autres sont, dans ce contexte, réparateurs de solitude affective. Les contacts se font par exemple par le moyen du gardiennage ou de sorties occasionnelles. Les fêtes de famille demeurent des moments importants dans la vie du sujet.

8. F. de Singly (2000). *Libres ensemble*, Paris, Nathan.

Yves vient d'une famille de cinq enfants, originaire de l'Outaouais. Quatre des cinq enfants vivent dans la région de Montréal. Il qualifie ses frères et sœurs ainsi que lui-même de « moutons noirs » à l'exception de celle qui est demeurée en Outaouais qui est le « mouton blanc ».

Ben, le mouton noir de la famille, c'est celui qui fait pas comme les autres ou bien qui suit pas le chemin traditionnel là, de se marier, faire des petits puis avoir un travail, puis s'acheter une maison; ben, on est quatre de même, à pas avoir suivi ce chemin-là.

Pour Yves toute la famille a hérité d'un tempérament artistique. Le père aurait transmis aux enfants l'aptitude à « voir les choses avec un œil critique, de façon originale ». On se fréquente donc pour les fêtes, pour le soutien à la mère, etc. La famille d'origine demeure le seul réseau qui n'ait pas connu de dissolution. On parle au contraire d'un rapprochement des membres de la famille depuis la mort du père. Famille originale donc, mais qui ne sort pas des sentiers battus quant aux liens, aux rencontres traditionnelles et enfin quant à son rôle de soutien. En ce sens, l'esprit patriarcal a guidé les liens de cette famille très conventionnelle de ce point de vue, d'autant plus que la mère a peu d'autonomie et demeure dépendante de ses enfants pour la gestion de ses affaires.

Sonia dit que sa famille est son « *cercle social* » le plus proche. Il s'agit d'une famille de huit enfants « *très unie* ». Deux se sont éloignés pour « *des recherches d'identité* » dans des sectes, ce qui en dit long sur les possibilités de s'individuer dans cette famille. On devine en effet qu'il existe peu de frontières entre les gens, ce qui donne lieu à des rapports quelque peu fusionnels. D'ailleurs, Sonia relate un fait de son enfance dont elle doit s'accommoder aujourd'hui dans ses rapports avec les hommes. La famille gardait un oncle pensionnaire qui l'aurait agressée sexuellement. Par ailleurs, elle recherche des hommes qui ressembleraient à ses frères et à son père comme si elle continuait d'être quelque peu engloutie par la famille, ce qui entraîne des difficultés à aller vers l'extérieur.

Or on peut se demander si la solitude est moins présente avec la famille autour. Autre paradoxe, la solitude est vécue avec d'autant plus de force que la famille protège de l'extérieur. La famille fusionnelle dérive vers l'inceste, autrefois agi et maintenant fantasmé par le sujet elle-même envers ses frères. Sonia s'interdit d'aller vers l'extérieur, même si elle prend conscience que la règle veut que « pour combler ses besoins affectifs, il faut aller à l'extérieur ». Mais voilà Sonia ne sait pas aller à l'extérieur. L'extérieur menace tandis que la famille fusionnelle protège au prix de l'individuation de ses membres.

En fait, Sonia demeure dans un immeuble à logements appartenant à ses parents, où demeurent aussi quelques-uns de ses frères et sœurs. Les neveux et nièces sont également très présents. Le sujet tente de sortir du cercle familial pour combler des besoins affectifs et trouver une identité qui fait défaut pour l'instant, empêtrée dans l'agglutinement indifférencié de cette famille, vestige d'autrefois. À l'instar des frères partis chercher une identité dans une secte, les membres semblent avoir peu d'espace pour s'individuer et entretenir des liens qui ne soient pas de la famille. En même temps, Sonia idéalise sa famille qui semble exempte de conflits ou « *on se préoccupe chacun de l'autre* ».

Michel est le benjamin d'une famille de trois enfants ; il a un frère et une sœur. Ses parents sont toujours vivants et demeurent dans le même quartier que lui, mais il ne les fréquente plus depuis plusieurs années. À nouveau, il est possible de reconnaître ici un lien proche- lointain avec ses parents qui, dans les faits, ont été des proches demeurant à proximité et sont devenus lointains parce qu'il ne les fréquente plus. Il ne fréquente plus sa sœur non plus.

Il est proche de son frère dont la conjointe est décédée il y a un mois et demi. Ce couple était le seul lien familial qui lui restait, lien très significatif. Le discours est cette fois-ci entrecoupé de longs silences. Visiblement, Michel éprouve beaucoup de difficultés à parler de sa famille d'origine. Il considère avoir connu une enfance difficile sur le plan affectif.

Euh... comment je pourrais dire... je considère que... euh... comment je pourrais dire ça. [silence] Pour ce qui est des besoins primaires : avoir un toit, avoir de la bouffe, du linge, tout ça, euh, j'ai manqué de rien. C'est plus au niveau affectif que ça pas été très... réussi. J'ai eu jeune à apprendre à me débrouiller tout seul.

Le sujet n'en dit pas plus. Cependant, il avait fait mention d'un groupe de partage où il s'était rendu régulièrement pour tenter de régler certains conflits intérieurs au sujet de sa famille, ce qui démontre l'importance accordée justement à sa famille et aux difficiles ruptures vécues. On peut penser que la séparation tentée n'a jamais été tout à fait assumée. Le fait par exemple de demeurer dans le même quartier que ses parents sans les fréquenter donne une bonne indication de l'échec de la séparation. Le sujet a quitté jeune sa famille pour aller étudier en région et s'y installer quelques années. C'est alors, nous dit-il, qu'il a dû vraiment « *apprivoiser la solitude* ». De même peut-on supposer que la première séparation d'avec sa famille n'a pas été simple. Le décès récent de sa belle-sœur aiguise ce sentiment de solitude.

La famille demeure parfois un lieu «virtuel» de relations proches-lointaines, une fois adulte. Elle demeure significative du fait qu'elle se trouve plus que jamais à l'origine des explications de douleurs actuelles. La pudeur et la retenue sur la dynamique familiale d'origine en disent plus long que les mots sur son importance dans la connaissance de soi et la construction de ses rapports. D'ailleurs, le sujet évoquera une autre fois les difficultés familiales de l'enfance comme raison de son refus catégorique d'avoir des enfants. Le sujet choisit les individus de sa famille qu'il désire fréquenter : le frère et sa femme, une tante. Les affinités électives prennent le pas sur les obligations. L'individu a vécu sa famille comme une contrainte. Il désire s'en libérer, ce qu'il fait avec un résultat qui démontre l'ambivalence de ses attaches.

Par ailleurs, la famille d'origine n'est pas toujours considérée comme lieu négatif. La pudeur et la retenue en ce qui concerne l'histoire de sa famille témoignent de la loyauté qui lie le solitaire à sa famille. Malgré les réflexions critiques, plusieurs solitaires fréquentent leur famille et tous recherchent l'approbation de celle-ci. Le besoin de reconnaissance est justement un puissant moteur dans la formation des conflits. Enfin, si la vie a besoin de formes pour s'exprimer, l'individu a besoin de la société pour se développer. La famille comme forme sociale est médiatrice entre l'individu et la société. On en connaît aujourd'hui les transformations sous la gouverne de l'individu.

3.4. LES AMITIÉS ET CONNAISSANCES

La sociologie se penche peu sur les amitiés et connaissances, catégorie de recherche qui pourrait certes être fertile dans l'analyse des rapports sociaux. Alberoni⁹ se demande d'abord si l'amitié existe encore dans notre monde aujourd'hui. Une telle question posée aux solitaires trouve en effet sa justification dans le fait qu'on pourrait craindre qu'elle ait disparu. Alberoni rappelle que Confucius énumérait cinq types fondamentaux de relations interindividuelles qui vont de l'empereur au sujet, du père au fils, de l'homme à la femme, du frère aîné au frère cadet. Seule la cinquième forme de relation est égalitaire, il s'agit de l'amitié. Bien sûr, aujourd'hui, la relation hiérarchique est peu prise en compte dans les représentations tandis que les rapports égaux constituent, dans la mentalité contemporaine, la forme privilégiée de relation. Où donc situer l'amitié et quelle est donc à présent sa spécificité comme forme sociale ? Il est intéressant de noter que dès Aristote, une distinction est faite entre l'amitié intéressée et qui pourrait relever de l'aspect structurel, une amitié entre partenaires par exemple, et l'amitié

9. F. Alberoni (1985). *L'amitié*, Paris, Ramsay.

«véritable» qui fait cette fois appel à la subjectivité et à l'aspect symbolique des rapports. Les sujets font une distinction entre amitié et connaissance. Les connaissances sont ceux avec qui les sujets auront des activités en commun : le travail, certaines activités, etc. L'amitié se trouve dans le domaine du privé et suppose proximité et authenticité. Cependant, pour ce qui nous occupe, il vaut la peine de souligner ce fait intéressant : «l'ami proche» est un proche-lointain, c'est-à-dire proche du fait du partage des confidences ou du sentiment et lointain du fait qu'il n'est que rarement présent dans le quotidien. En fait, «l'ami proche» est d'autant plus proche qu'il est loin et se fait rare. Anne considère une personne qu'elle n'a pas vue depuis deux ans comme un grand ami. Ce grand ami est celui avec qui elle parlera de son intimité. Il sera l'un des seuls à recevoir les confidences d'Anne sur sa relation difficile avec sa fille. Michel a trois grands amis qui demeurent dans l'Outaouais tandis qu'il vit à Montréal. Jean possède deux grands amis qui habitent en Ontario. Yves n'a pas revu son ami depuis cinq ans. Celui-ci demeure à Laval et a une famille, ce qui d'un point de vue symbolique, se trouve à mille lieux de sa propre vie de solitaire.

La «connaissance» est celui que le sujet côtoie quotidiennement au travail, avec qui il peut faire des activités et des sorties mais à qui, justement du fait de sa proximité quotidienne, le sujet ne se confiera pas. L'authenticité est réservée à «l'ami proche» par sa distance justement. Ainsi, les amitiés et connaissances sont des relations construites dans le registre du proche-lointain. Ce qui est proche est lointain et ce qui est lointain est proche.

Michel a trois amis qui tous trois demeurent en région où il retourne assez régulièrement. Il a quelques connaissances avec qui il pratique certaines activités mais ce ne sont pas de grandes amitiés. Pour l'instant, on peut dire que les meilleurs amis sont des proches-lointains, proches sur le plan affectif et lointains en raison de la distance géographique.

Idéalement, j'aimerais ça avoir des amis plus proches dans tous les sens du mot, proches géographiquement puis proches relationnellement [...] J'en ai trois. C'est des personnes qui se connaissent sauf que malheureusement ils demeurent pas dans la région ça fait que je les vois moins souvent. Ils demeurent dans l'Outaouais.

Michel tente d'établir des contacts à travers ses nombreuses activités mais semble éprouver des difficultés à y arriver. Il souhaite rencontrer des gens mais reconnaît qu'il est aujourd'hui difficile d'établir des liens puisque les autres sont occupés. Le fait d'être seul facilite selon lui l'ouverture vers les autres, ce qui n'est pas le cas des gens qui vivent en famille. La liberté d'action que le fait de vivre seul procure permet donc une certaine ouverture à ce qui se passe autour de soi :

[...] ça fait que je pense que... ça a des avantages d'être seul puis même des fois je vais voir une exposition dans un musée, puis je dirais que trois fois sur quatre, je vais établir un contact. Ça peut être un commentaire, puis la plupart du temps on me répond.

Cependant, les rapports sont distants ce qu'il déplore en ne se départissant pas pour autant de son attitude de distance par crainte de se fondre dans la masse de la grande ville qu'il considère encore avec la froideur de l'étranger. Il va régulièrement dans l'Outaouais rejoindre ses trois amis. On peut penser que Michel n'a pas fait sa place en ville et qu'il ne le souhaite peut-être pas.

Anne fait une distinction très nette entre les amitiés et connaissances et, à l'intérieur même des connaissances, sont dessinés des cercles qui vont du plus anonyme, *le social*, au plus connu.

Mes amis, mes vrais amis, là, ils se comptent sur quelques doigts. T'sais, tu peux pas avoir juste des gangs. C'est important d'avoir des amis pour parler de tes joies pis tes peines. J'avais pas tout compter aux autres, là. Avec ta vraie amie ou ton vrai ami, tu peux entrer plus dans la confiance pis c'est important. Les connaissances, y a les groupes où je connais pas les gens, ça j'appelle ça : on fait du social. Ensuite je vais avoir des amis proches à qui je peux raconter un peu tout, pis y va avoir entre les deux, ça veut dire qu'on va aller voir une pièce de théâtre, t'sais, c'est moins intime mais je vais quand même être capable de raconter des choses qui m'arrivent, mettons, dans ma semaine. T'sais, y a comme, euh... pis je me trouve ben normale.

La ligne est tirée entre ce qui a trait à la vie privée et au social, comme si la première était située en dehors du second. Les amis sont rares. Ce sont les personnes ayant accès à la vie privée. Les connaissances en sont plus éloignées. Il faut noter aussi que les amis « *à compter sur les doigts de la main* » sont aussi peu fréquentés et correspondent aux caractéristiques du proche-lointain : proches du fait de l'intimité des confidences partagées, lointains du fait de leur fréquentation qui tient de l'événement :

Y en a un, ça fait deux ans qu'on s'est pas vus mais on s'appelle régulièrement puis on parle de fleurs, de jardins, de décoration.

À notre observation selon laquelle il est loin tout en étant proche, Anne répond :

Oui oui. Ça fait cinq ans qu'on se connaît, je l'ai rencontré dans un cours de croissance personnelle. Moi, j'appelais les gens, puis, lui, c'est le seul qui est resté dans gang. Quand je l'ai revu y a deux ans, ça faisait deux ans que je l'avais pas vu. Il demeure loin mais on a quand même des choses en commun. Lui, il me parle de ses deux enfants, puis, moi, je parle de ma fille, puis, on se comprend là-dedans, t'sais. Ça fait que moi, je me dis que c'est un bon ami.

Ainsi, la distance dans le temps et dans l'espace d'un ami qui habite loin et qui est fréquenté aux deux ans ne favoriserait-il pas justement un sentiment de proximité qui n'existerait pas si cet ami n'était pas si loin ? Sa vie privée marquée par l'absence de sa fille est révélée au proche-lointain car cela n'implique rien. Comme il ne fait pas partie du quotidien, le proche-lointain s'inscrit plutôt dans ce qu'Anne imagine être une grande amitié, de l'ordre de l'intensité où les « choses » sont mises « *en commun* » et où, enfin, la ressemblance est admise puisqu'on a « *des choses en commun* » puis « *on se comprend là-dedans* », tout en étant loin. Les amis fréquentés dans le quotidien se caractérisent par une certaine impossibilité de rapprochement soit en raison de l'âge ou de la différence. Les amis masculins ne risquent pas de devenir plus intimes du fait de leur orientation sexuelle, étant donné leur éloignement ou leur âge.

Lors de son accident de travail, aucun n'est venu l'aider de façon significative. Anne a dû faire appel au CLSC et, comme on le sait, elle n'a pas obtenu les services dont elle avait besoin. Elle a dû seule assumer ses repas et prendre son bain alors qu'elle avait de la peine à se déplacer.

Je dirais que j'ai beaucoup d'amis. J'ai beaucoup d'amis, euh, des connaissances, oui, aussi beaucoup. J'explique ça à cause de mes grandes périodes de célibat justement. Ça a favorisé que je développe des liens proches avec plusieurs personnes et, pour moi, c'était important aussi pour faire des activités, pas toujours être seule. Ayant plus de temps libre, ça fait qu'on a plus de temps à passer avec nos amis parce que, pour moi, une amitié ça se nourrit.

Selon Louise, les amitiés sont plus importantes pour les personnes seules car il s'agit de relations pour lesquelles l'individu doit avoir du temps. Cependant, elle distingue entre amitié et connaissance, arguant que l'amitié est une relation spéciale par rapport aux connaissances qui sont en général plus nombreuses que les amis. Elle se dit sélective.

Je rencontre beaucoup de gens au travers de beaucoup d'activités et c'est assez rare que je vais développer un lien particulier avec quelqu'un. Ça va rester au niveau des connaissances. Je demeure très sélective.

Les amis proches sont plus rares mais très significatifs ; par ailleurs, ces amitiés ne sont pas décrites. Il y a les gens qui ne peuvent vivre seuls et ceux qui ne peuvent vivre avec les autres. Entre les deux, il y a toute la gamme possible. Il y aurait autant de liens que de personnes. Le sujet se situe entre les deux, déclarant n'avoir pas besoin des autres à tout prix et même préférer la solitude à certaines compagnies. À notre question sur ce qui se joue dans les rencontres avec les autres, Louise répond :

Je sais pas comment l'appeler là, mais y a quelque chose qui se passe dont on n'est pas conscient entre les gens, euh, qui fait qu'on se sent bien avec quelqu'un ou on se sent pas bien avec un autre.

Ce qu'elle nomme à l'occasion la « chimie » ou le « quelque chose d'inconscient » est également défini comme une ressemblance dans le fait de « valeurs qui peuvent se ressembler ». Louise se définit comme quelqu'un de très intuitive et émotive. Elle se fiera donc à ses premières impressions pour connaître les autres. À ce sujet, elle déclare qu'en général il n'existe pas beaucoup d'authenticité entre les gens et que l'image prime. C'est pourquoi le regard des autres, qu'elle considère comme trop important dans sa vie, l'empêche de s'habiller comme elle le souhaiterait. Elle se sent souvent « un petit peu à côté de la normalité » car elle émet des réflexions qui sortent de l'ordinaire. Possédant son quant-à-soi, elle tient à le conserver. Elle revient à la clinique qui, selon elle, atteint l'authenticité car les gens qui viennent la consulter n'ont pas de relation à préserver. Cependant, comme nous l'avions déjà noté, les relations cliniques ne font tomber le masque que d'un côté : tandis que le client se livre, le clinicien conserve le masque de la neutralité bienveillante. L'authenticité ne peut-elle se vivre que dans des relations proches-lointaines où justement il n'y a pas de relation à préserver ?

3.5. LES RELATIONS AMOUREUSES

L'amour fonde le couple et la famille. C'est en tout cas ce qui paraît évident en Occident. Selon R. Hurtubise, plus les sociétés s'individualisent, plus l'amour importe dans le choix du conjoint. L'amour en effet n'a pas caractérisé les sociétés et les époques de la même manière. Certains historiens se sont intéressés à l'amour courtois que l'on peut situer comme une forme épurée et idéalisée de l'amour, chantée par les troubadours du Moyen Âge. On y trouve des ressemblances avec l'amour romantique moderne. On peut comparer l'amour courtois à la passion qui en fait ne s'établira jamais. Et c'est précisément l'absence de l'autre, le manque et la distance qui maintiennent le sentiment amoureux.

Les thèmes rattachés à l'amour courtois – l'idéalisation de l'autre, l'exaltation, l'importance de l'amour comme expérience humaine fondamentale – sont présents dans l'amour tel qu'on le vit et tel qu'on le dit dans la Modernité, mais l'amour moderne est au fondement du mariage comme institution. Ainsi, à partir des années 1960, l'amour devient un thème majeur de la culture de masse ; il est le thème central du bonheur moderne. Donc, l'amour moderne fonde le mariage et la future famille n'a de sens que dans la consécration du couple. En ce sens, l'ensemble de la culture de masse va engendrer tout en freinant les excès de l'amour en

faveur de la fondation de la famille. Or si l'amour est plus fort que tout, parallèlement à cela, il faut en restreindre les excès pour respecter l'institution qu'est le mariage et la famille. Dans les sociétés industrielles, on assiste à l'émergence d'une certaine diversité des histoires familiales. Désormais, l'individu commence à faire des choix. Toutefois dans la Modernité, les parcours de vie sont encore semblables : le célibat est rare, il n'y a que quelques divorces fortement stigmatisés, bref, le modèle dominant demeure le mariage stable et la complémentarité des rôles.

La Modernité contemporaine sera caractérisée par la désinstitutionnalisation du mariage mais l'amour demeure la raison principale pour laquelle on forme un couple. L'amour est ici conçu comme une forme sociale. Or quel est le sens social accordé à l'amour ? L'amour occupe une place plus ou moins effacée selon les sociétés et les époques. Ce qui varie, d'un univers social à un autre, c'est l'expression de cet attrait et le rôle qu'il joue dans la constitution des couples. L'amour comme forme préexiste à l'objet. Deux types d'amour semblent avoir la faveur des sujets : l'amour intense et l'amour avec la « bonne personne ». Dans les deux cas, on note qu'il s'agit de relations proches-lointaines.

L'amour intense

Alberoni¹⁰ a parlé de l'amour à l'état naissant. Pour lui, il existe bel et bien une différence entre l'amour à l'état naissant et l'amour institué. L'amour à l'état naissant est presque toujours une révolution. D'abord, il survient chez l'individu qui en est arrivé à un état de saturation de l'ennui dans son quotidien. Car l'état naissant est le contraire du quotidien. Il bouscule ce quotidien, le renverse, entraînant avec lui le renversement des autres qui font partie de ce quotidien. Tomber amoureux, pour Alberoni, c'est l'état naissant d'un mouvement collectif à deux. Alberoni parle bien sûr de l'amour intense. Cet amour est recherché comme intensité contre le quotidien comme l'explique Ève : « *Faut qu'y touche mon cœur, t'sais, tes pieds touchent pas à terre.* » Le solitaire cherche l'autre pour l'aimer. La forme domine donc l'objet aimé. En fait, comme catégorie première (Simmel) de relation, l'amour intense se rapprocherait du « plus-de-vie » de Simmel. Cependant, lorsque l'amour s'établit comme forme reconnue socialement, le sujet se sent retomber dans la routine et se perd dans l'autre. L'autre est alors vécu comme un usurpateur de temps et d'espace. Le quotidien a bientôt raison de l'intensité ; le sujet prend conscience que l'autre ne correspond pas à l'idéal projeté.

10. F. Alberoni (1981). *Le choc amoureux, l'amour à l'état naissant*, Paris, Ramsay.

L'amour intense est un amour proche-lointain : il rapproche dans l'intensité des émotions partagées mais il est distancié du fait qu'il n'est pas établi dans le quotidien. On ne peut plus voir le couple comme une institution permanente, de nos jours. On parle bien plutôt de monogamie sérielle. Le besoin de réalisation personnelle, le refus d'un certain nombre de contraintes, l'idéalisation de l'amour et la recherche d'intensité réduisent les chances de durée des unions. Le solitaire demeure toujours en attente d'une relation idéalisée qui, en s'établissant, est déjà dépassée. L'amour intense engendre une forme qui le tue.

Ève a vécu sept ans avec un premier conjoint lorsqu'elle était dans la vingtaine. Elle qualifie cette relation de normale, mais sans grande intensité. Il s'agissait plutôt d'une grande amitié empreinte de respect mutuel.

Elle pense qu'elle aurait pu avoir des enfants avec ce compagnon mais elle se trouvait alors trop jeune de sorte qu'elle a senti le besoin de vivre des expériences plus intenses. Ces relations ont duré entre un et trois ans et demi. Dans tous ces cas, elle a partagé un appartement.

Nous savons déjà qu'Ève se considère comme une célibataire et non comme une personne séparée. Sa dernière relation remonte à quatre ou cinq ans. Ève précise qu'elle n'est seule que depuis quatre ou cinq ans puisqu'elle a toujours eu quelqu'un dans sa vie. Elle a fait le choix de ne plus fréquenter d'hommes pour le moment car ces relations sont toutes insatisfaisantes principalement parce qu'elle n'arrive pas à être amoureuse. Elle se dit insatisfaite des hommes qu'elle rencontre.

Elle explique cela par le fait qu'elle a connu l'amour « *avec un grand A* ». Elle raconte cet amour avec un homme originaire du Mexique pour qui elle a tout quitté :

Je suis partie au Mexique avec lui. Il était originaire de là-bas, ça, c'est le gars à qui je pouvais tout donner.

Ève a donc tout vendu, tout quitté (emploi, amis) pour suivre cet homme : « *j'ai chambardé ma vie* ». Cette expérience a duré trois ans. Elle déclare avoir été heureuse une seule année dans cette relation. Son compagnon avait un problème de drogue, ce qui est évidemment devenu difficile à vivre au quotidien. Nous avons ici une nouvelle démonstration d'une recherche d'intensité pour fuir un quotidien sans éclat avec un proche-lointain. De surcroît, l'expérience se vit « *ailleurs* », loin. L'homme est décrit lui-même comme lointain, la drogue agissant comme paravent entre elle et lui au point où elle se demande s'il est heureux à cause de la drogue ou à cause d'elle. D'après son récit, on comprend que cet amour était à sens unique ou, du moins, que l'homme n'avait pas la même disponibilité qu'elle-même.

Ève recherche encore de l'intensité en amour mais, à la question « Avec l'expérience difficile que vous avez connue, qu'est-ce qui fait que vous recherchiez quand même une relation intense ? », elle déclare que ce n'est plus cette intensité-là qu'elle désire. Elle souhaite une relation basée sur ce qu'elle nomme « *le côté humain* », c'est-à-dire « *connaître la personne* ». La sexualité devrait, selon Ève, venir plus tard dans la rencontre. Il faut selon elle vraiment apprendre à connaître l'autre et ne pas avoir de rapports sexuels trop rapidement. Il faut « *ressentir* ».

Elle fait alors une distinction entre les femmes et les hommes en précisant :

Nous, les femmes, on est ben différentes de ce côté-là. C'est pas juste une affaire d'attrance ou de le trouver beau, c'est ce que tu ressens...

L'intensité du sentiment est donc primordiale dans les rencontres. Il domine tous les autres critères : le fait d'avoir un bon travail, une maison, etc. On note que le choix d'un partenaire est peu raisonné et demeure dominé par le sentiment intense :

Faut qu'y touche mon cœur, t'sais, tes pieds touchent pas à terre, t'sais.

Or on peut se demander si l'intensité recherchée est aussi différente que le sujet l'affirme. Il reste que l'amour ne peut être imaginé sans intensité. Dans l'histoire des relations amoureuses, aucune n'était mue par un projet. Ainsi, peut-on dire que l'intensité recherchée s'inscrit tout probablement à l'opposé de la définition d'un projet, qu'il soit familial ou autre. Le seul avec qui les choses auraient pu s'établir, le premier, Ève dit ne jamais l'avoir autant aimé que le compagnon du Mexique. L'intensité recherchée ne peut non plus s'exprimer à travers un vécu quotidien puisque « *les pieds ne touchent pas à terre* ». Il faut donc un amour qui se passe idéalement ailleurs, ou encore dans le fantasme. Le sujet termine d'ailleurs sur la question des relations amoureuses en racontant une rencontre de quelques heures avec un client de... Toronto.

La « bonne personne »

On persiste à vouloir former un couple stable et une relation qui dure ; on cherche toutefois la « *bonne personne* ». La « bonne personne » correspond à la recherche d'une « relation pure » au sens de Giddens¹¹. Il s'agit d'une relation égalitaire, basée sur l'autonomie individuelle qui aplanit la peur de « *se perdre dans l'autre* », de même nature que celle de « *se perdre dans la masse* », « *dans la routine* », dans la « *grosse boîte* ». En s'engageant, les deux

11. A. Giddens (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Palo Alto, CA, Stanford University Press.

amoureux savent que la relation peut cesser car elle est avant tout auto-référentielle : les deux partenaires savent que l'amour dépend de la satisfaction de chacun. L'amour dans ce contexte est une forme fluctuante qui ne se structure pas en institution. Cette forme demeure très proche des individus qui l'ont créée. La relation pure est aussi dégagée des contraintes de la famille et du mariage ; elle se situe donc aux antipodes de l'amour romantique de la première Modernité. « La bonne personne » est celle qui n'entraîne pas le sujet dans son projet en niant son individualité. Les deux partenaires préservent ainsi leur territoire personnel. Voyons ce qu'en dit Anne : Anne aimerait rencontrer quelqu'un et peut-être même vivre avec lui. Cette personne devra être « *le bon* », celui qui justement aura accès à la vie privée. Elle hésiterait à se précipiter trop rapidement dans une relation.

[...] mes idées ont changé. Euh, je sais pas comment y va être ce monsieur-là, mais je sais que si je rencontre quelqu'un, je vais avoir besoin de mes amis, ses amis ; mes sorties, ses sorties... euh avoir un espace pour moi et on verra si on est fait vraiment pour vivre dans le même logement ou maison. Mais en tout cas, je me ferais un espace pis je plongerais pas là-dedans tout de suite. J'avais garder mon bout de chemin pour qu'on puisse se connaître, pis ça peut se faire vite là, mais je veux pas plonger trop vite non plus. Je veux vraiment le connaître parce que moi, à l'âge où j'suis rendue, y a son passé, j'ai le mien ; y a ses bibittes, j'ai les miennes, pis quelque part, euh c'est avec le temps, une journée à la fois. Je pense qu'y faut se respecter avec son bout de chemin, pis je verrai. Je sais pas, c'est vraiment l'inconnu, hein.

À la question « Aimeriez-vous revivre avec quelqu'un ? », Anne répond par l'affirmative, mais « *pas de la même façon* ». En effet, la solitude apprivoisée conduit à autre chose. Il s'agit maintenant de conserver son « *espace* » et de construire une relation de couple sur cette base. Ainsi, la solitude devient une condition d'engagement. Le sujet ne veut pas perdre son espace et en même temps l'autre lui manque, un autre qu'il faut connaître avant de s'engager. Cette connaissance est une connaissance de l'intérieur et l'établissement du rapport est le fruit d'une réflexion : « *on verra si on est fait vraiment pour vivre dans la même maison* ». Enfin, les conditions nécessaires au fait de se livrer sont sévères : « *Si un jour je rencontre quelqu'un puis le monsieur veut savoir ma vie privée ben va falloir que ce soit le mien, t'sais, le bon.* » On voit à nouveau se profiler le personnage mythique de la « *bonne personne* », ici, celle qui peut tout entendre.

L'individu revendique « *un espace pour moi* ». Refrénant son élan, elle ne plongerait pas « *là-dedans* » sans auparavant chercher à « *connaître l'autre* ». Connaître l'autre signifie connaître ce que la personne est authentiquement. Il s'agit donc d'une connaissance de l'intériorité, de là l'impression

d'étrangeté, la part « *d'inconnu* ». Dans la Modernité, le couple se caractérisait fortement par les rôles de chacun (celui de pourvoyeur, celui de femme au foyer). La Modernité contemporaine tend à égaliser les rôles de chacun et introduit le sujet comme être différencié, comme « *inconnu* ». Ainsi la mentalité contemporaine constitue un idéal-type conjugal fondé sur une différenciation égalitaire. La relation imaginée avec la « *bonne personne* » est une relation proche-lointaine, proche du fait de l'intimité émotionnelle et sexuelle, lointaine du fait que le quotidien ne s'instaure pas nécessairement sous le même toit, alors que chacun revendique « *son espace à soi* ».

Selon Pauline, les relations amoureuses ne durent pas parce que les gens sont « *mal assortis* ». Il s'agirait en fait, pour chacun, de rencontrer la bonne personne. Elle en fait la description suivante :

[...] moi, je verrais comme une espèce de solution à cette solitude-là si je rencontrais quelqu'un pour m'accompagner, pas pour faire les choses à ma place, mais quelqu'un pour m'écouter, t'sais, quelqu'un qui vient de l'extérieur; quelqu'un pour me donner de l'énergie.

Pour déterminer si telle personne est la « *bonne personne* », il faut la « *connaître* ». Selon Pauline, les gens se lancent dans des aventures à court terme pour fuir la solitude. Ces couples finissent par rompre, et la déception qui s'ensuit fait que, dans les rencontres futures, les gens sont de plus en plus méfiants. Pauline veut être aidée. Elle affirme son autonomie en soulignant que l'autre ne devrait pas faire les choses à sa place mais l'accompagner dans ses décisions. Pauline qui a vécu plusieurs années un quotidien à distance avec son ex et les enfants voudrait maintenant vivre avec quelqu'un. Le quotidien à deux est cette fois espéré. Pauline « *se donne le droit* » maintenant au bonheur pour soi et espère que sa fille lui permettra de vivre enfin une intimité partagée en tant que femme et non seulement en tant que mère.

Louise vient de vivre une rupture d'une relation de quatre ans, après s'être rendue compte qu'elle s'était perdue dans la relation de couple : « *C'est comme si j'arrivais pas à faire mes choses à moi et à faire des choses en couple.* »

Le discours de Louise donne à penser qu'il est impossible de se réaliser comme individu à l'intérieur du couple : « *comme si la majeure partie de mon temps puis de mon énergie passait dans le couple puis je mettais de côté, moi, qui j'étais.* »

Ici, tout est affaire d'identité. L'autre, « *tellement différent* » fait perdre l'identité. Le moi se perd dans la relation. Le quotidien s'impose à l'intensité qui finit justement toujours par se perdre dans la routine du couple

établi. Or l'identité ne semble s'exprimer qu'à travers la distance, l'intensité. C'est pourquoi Louise est constamment entre deux relations. La solitude est vécue comme une période de transition où le soi se répare des blessures de la relation, expérimente autre chose, prend soin de lui-même. Cependant, pour Louise, la solitude n'est pas un choix comme tel. À la question de savoir si le fait d'être seul est un choix ou non, le sujet répond « *c'est les deux* », ce qui démontre l'ambiguïté de la posture.

L'idéal demeure la vie à deux à la condition d'être avec la « *bonne personne* » :

[...] alors là, je fais le choix de me retrouver seule jusqu'à la prochaine rencontre qui sera assez stimulante pour moi, qui me redonnera envie de partager le quotidien avec quelqu'un d'autre.

Or la « bonne personne », s'il en est une, aura la difficile tâche de concilier l'intensité et le quotidien. Le choix d'être seule est donc pour Louise « *un choix temporaire* ». Toutefois, elle prend soin d'ajouter : « *Mais c'est certain que je vais toujours me choisir avant de choisir l'autre.* » L'autre doit « *apporter quelque chose* ».

Louise aborde très brièvement le sentiment de solitude lorsqu'il est question de « *besoin de rapprochement physique* » avec un autre. Dans ces moments, le sujet n'a personne à appeler et éprouve un sentiment de solitude. Elle s'empresse d'ajouter que « *ça passe* ». Elle dit avoir connu plusieurs relations amoureuses significatives. Elle en dénombre quatre ou cinq dont deux de trois et quatre ans où le couple partageait le même toit. Elle avoue « *tomber facilement en amour* » et rechercher l'intensité avant toute chose :

Oui, c'est clair que, pour moi, l'amour c'est pas, euh... c'est pas juste : on est bien avec la personne avec qui on est. C'est quelque chose de plus, c'est comme des palpitations, c'est plein de symptômes physiques, un malaise qui fait qu'on sent une attirance. On recherche la présence de l'autre. Y a une intensité. Ça nous amène à nous dépasser. Faire des choses qu'on oserait pas, expérimenter des choses, prendre des risques... aller aussi dans le monde de l'autre. Ça fait que c'est un peu tout ça.

L'amour recherché doit être « global ». L'amour est défini comme une complicité, un partage des valeurs où l'intensité est toujours présente. L'histoire des relations amoureuses nous révèle que celles-ci peuvent être qualifiées de proches-lointaines car l'intensité (comme dans l'étude de l'authenticité) n'était jamais au même diapason chez les deux parties, de sorte que Louise a pu éprouver des sentiments intenses pour quelqu'un qui ne les partageait pas alors qu'à d'autres occasions, avec d'autres partenaires, cela a été le contraire. L'intensité partagée dès le début avait tendance à s'éteindre lorsque l'un réalisait qu'il avait idéalisé l'autre et que cet autre ne correspondait pas à « l'image » de départ. Tout porte à croire

qu'effectivement l'intensité recherchée avec l'autre fait justement en sorte que le rapprochement n'a jamais lieu. La proximité vécue quotidiennement est envisagée comme une possibilité de perte de soi.

Selon Michel, le fait que les gens forcent les autres à entrer dans leur projet personnel est un refus de l'individualité. Il ajoute que chaque personne est unique. Il est clair que le sujet tient le discours contemporain sur l'affirmation individuelle et exprime une peur de se perdre dans l'autre tout comme dans la masse, de perdre son individualité dans un projet commun. Cette peur concerne aussi le travail lorsque le sujet évoque la crainte de se perdre dans la « grosse boîte ».

[...] dans mon expérience à moi, je trouve que on est pressé d'en arriver à des projets. Des fois, on a des projets mais c'est notre projet à nous puis c'est correct puis autant dans les relations d'amitié mais surtout dans les relations amoureuses, les projets peuvent être communs mais c'est pas nécessaire. C'est-à-dire que c'est pas que c'est pas nécessaire mais c'est pas, euh... ça se fait pas toujours de cette façon-là. Euh... si moi, par exemple, je sais pas trop si je veux des enfants, euh, je suis pas fixé là-dessus, pour moi, j'ai pas fermé la porte mais ça m'a jamais paru un besoin comme tel, puis je rencontre quelqu'un qui a ce désir-là, c'est sûr que euh... c'est plus difficile, t'sais.

L'engagement semble chaque fois signifier ce danger de dissolution de l'individualité. De fait, le sujet n'a vécu que tout au plus deux ans en couple. L'histoire résidentielle indique une grande diversité de rapports qui ne sont pas forcément amoureux. Tantôt le sujet habitait seul, tantôt il partageait un appartement avec des colocataires ; le modèle conjugal n'a pas été privilégié jusqu'à ce jour.

Yves est séparé depuis six mois. Il a vécu deux ans avec une femme en attente d'un statut de réfugiée. La relation fut très intense et le sujet s'est rapidement engagé dans le parrainage, ce qui le contraignait à jouer un rôle de protecteur dans lequel il s'est senti mal à l'aise certainement en raison du trop lourd engagement que cela demandait. Il s'est alors senti « étouffé » par cette relation. Il avait l'impression de « perdre son espace ». Il a en fait connu quatre cohabitations : deux de ces relations ont duré cinq ans, les deux autres, deux ans. Le sujet se rend compte aujourd'hui qu'il se lançait trop rapidement dans la cohabitation. Il avait alors tôt fait de se sentir « encarcanné », comme avec cette femme de 41 ans qui lui demandait un enfant :

J'avoue que plus ça allait, plus je me rendais compte que je voulais pas d'enfant avec elle [...] je me suis senti encarcanné, un moment donné. Là peut-être que superficiellement ça ressemble à ce que je disais d'Alicia tantôt, mais c'est pas tout à fait ça.

Le sujet préfère ne pas établir de rapprochement entre ces deux relations où en tout cas on peut conclure qu'il s'est assez rapidement senti « *encarcanné* ». Dans les deux cas au moins, le sujet s'est senti happé dans un projet qui n'était pas le sien. La relation, d'abord intense, amène le sujet à entrer tête baissée dans un projet engageant qui lui donne rapidement l'impression d'être « *encarcanné* », où il perd sa liberté et vit sous la contrainte du projet de l'autre. Il s'en libère en se retirant comme il a fait d'ailleurs avec le travail et les études. Le sujet se libère de la contrainte en se retirant de la situation. Il se retrouve alors seul.

Yves sent qu'il vieillit et se trouve à un moment de sa vie où il procéderait différemment dans ses relations, d'abord et avant tout, en ne s'engageant pas trop rapidement.

Dans une relation, on est toujours deux. C'est pour ça que je sens que je veux plus [+] prendre mon temps. Je sens aussi que je sais peut-être un petit peu plus ce que je cherche... ou plus ce que je cherche pas, là. Y a beaucoup de gens qui vivent ça, hein, des gens qui vivent plusieurs relations puis qui arrivent dans la trentaine, puis qui se disent, ben, c'est le temps ou jamais, puis, là, je veux vraiment m'investir puis, euh, on n'a pas trouvé encore la bonne personne. Mais je pense qu'il y a des deux là-dedans. On évolue aussi, puis je pense qu'on devrait savoir un peu plus ce qu'on veut ou ce qu'on veut pas.

La manière dont Yves décrit ses relations antérieures laisse penser que, en fonçant tête baissée dans les relations, il ne s'est jamais vraiment engagé. Dès qu'un projet d'établissement de la relation se profilait, il avait l'impression de « *perdre son espace* » et d'être « *encarcanné* ».

Trouver la « *bonne personne* » équivaut à « *vraiment s'investir* » dans une relation où le sujet ne perd pas « *son espace* » et ne se sent pas « *encarcanné* ». La « *bonne personne* » incarne le contraire de ce qu'on ne cherche pas et de ce qu'on ne veut pas. Elle résout le paradoxe du proche et du lointain dans le fait de « *s'investir vraiment* » dans une relation qui, par ailleurs, ne fait pas perdre « *son espace* ». La « *bonne personne* » demeure un prototype traduisant la recherche d'équilibre entre soi et l'autre dans le contexte amoureux et se situe dans le registre plus général du proche-lointain. Les sujets ont le sentiment de n'avoir jamais rencontré « la bonne personne ». Dès que l'autre vient trop près de soi, dès qu'il y a menace de proximité, on met l'autre à distance. En revanche, le besoin d'intimité, d'être proche d'un autre est à l'origine du sentiment de solitude.

La « *bonne personne* », personnage mythique évoqué dans tous les entretiens, ne s'incarne pas dans le quotidien mais bien dans le quant-à-soi qui rêve. Le rêve de la « *bonne personne* » semble prendre tout l'espace,

se posant comme un obstacle à l'établissement d'un lien réel. La confrontation de la réalité et du rêve aboutit à la conclusion que « *ce n'est jamais la bonne personne* ». Ainsi, le solitaire poursuit son chemin, seul. L'amour est peut-être la dimension relationnelle la plus ambivalente puisque les rapprochements sont craints tout en étant espérés.

3.6. LES ENFANTS

Chez les solitaires, il y a ceux qui ont des enfants et ceux qui n'ont pas d'enfants, ceux qui en désirent et ceux qui n'en désirent pas. Selon Gilles Houle et Roch Hurtubise¹² :

L'émergence de la catégorie « enfant » dans le discours populaire québécois constitue une mesure sociologiquement pertinente des transformations démographiques qu'a connues la société québécoise. L'analyse met en évidence le paradoxe suivant : c'est à partir du moment où l'on s'est mis à parler des enfants que l'on a commencé à en avoir moins. L'enfant pensé est devenu un choix.

En fait, l'enfant, lorsqu'il est désiré, n'a jamais été autant désiré puisqu'il est de l'ordre du choix. Par contre, lorsque l'enfant n'est pas voulu, il n'atteint même pas le stade de projet. L'enfant est à quelques reprises présenté comme un boulet. Qu'il soit désiré ou non, il représente une charge qui risque de réduire l'espace à soi, mais, surtout, aux problèmes individuels de prise en charge s'ajoute la prise en charge des enfants non seulement sur le plan alimentaire, comme le prescrivait naturellement la tradition, mais aussi sur le plan pédagogique ou psychologique, ce qui implique que le parent est plus que jamais responsable d'un autre. Est donc illustrée ici la thèse de Houle et Hurtubise selon laquelle « La vie, la nature et la société ne sont plus données mais résultent d'une longue et lente appropriation contradictoire de la vie et où la vie en société n'est plus définie par ailleurs... »

L'enfant, qu'on pourrait dire à son tour présent-absent dans l'imaginaire, peut aussi être objet de deuil et l'on en observe d'autant plus la charge. Car lorsque l'enfant a été désiré et n'est pas venu, son deuil est un boulet. Lorsque dans l'existence, le lien est rompu avec l'enfant, ce lien se transforme en blessure.

12. G. Houle et R. Hurtubise (1991). « Parler de faire des enfants, une question vitale », *Recherches sociographiques*, vol. XXXII, n° 3, p. 385-414.

La question des enfants surgit tout au long de l'entretien avec Jean. Nous avons déjà analysé le désir d'enfant, dans ce cas, comme le désir de répondre aux attentes de ses parents. Par ailleurs, le sujet a fait sien ce projet-boulet. Voici comment il décrit les liens positifs qu'il a avec les enfants :

Je m'entends très très bien avec ses deux enfants, parce que j'aime les enfants, j'ai pas de misère avec les enfants. Particulièrement avec son garçon qui a 10 ans, j'ai un bon lien. On a beaucoup de plaisir à se retrouver ensemble. C'est sûr que des fois ça fait ressortir ce désir-là d'avoir des enfants parce que c'est jamais comme si c'était le tien.

Jean, qui est un individu rationnel et contenu, devient plus émotif lorsqu'il raconte un conflit vécu récemment avec le garçon avec qui il a dû mettre des choses au point. Le garçon lui aurait répondu qu'il n'était pas son père, ce qui l'aurait bouleversé.

Jean en est fort conscient : il aura un deuil à faire. Celui d'une relation qui semble lui apporter beaucoup et à laquelle, avec ses moyens intérieurs, il tente prudemment de s'ajuster pour plaire à l'autre ; ou bien le deuil d'une descendance et de tout ce qu'une telle responsabilité comporte, à commencer par le fait de ne plus jamais être seul. Ce qui en définitive demande réflexion.

Si, pour le célibataire sans enfants, la problématique du choix demeure toujours ambiguë, la monoparentalité de Pauline l'oblige à se la poser concrètement. Il s'agit ici du choix à faire entre soi et les enfants, ce qui, à certaines époques de l'existence, peut constituer tout un problème.

Ben, c'est sûr que, quand je me suis séparée, j'ai eu ma période olé olé, mais je voulais pas d'autre chose que ça parce que les enfants étaient jeunes. Ça fait que j'ai eu ma petite période comme ça, pour faire comme tout le monde. Je me disais : quand tu deviens libre, c'est ça qu'il faut faire ! [...] J'ai eu ma petite période qui a pas duré longtemps, pis après ça j'ai plus eu personne pendant des années et des années. J'avais pas besoin de ça, j'y pensais même pas. Moi, je jouais à la mère. La meilleure mère, la plus parfaite. Avec le recul, je vois des lacunes, mais au moins je pourrai pas me culpabiliser en me disant que j'ai rien fait.

Pauline a vécu l'expérience d'une relation amoureuse qui, selon elle, fut le déclencheur d'une rupture avec sa fille cadette. Il y a deux ans, elle « s'était donné la permission » d'avoir quelqu'un dans sa vie. Cette histoire aurait déséquilibré le système familial. Les enfants auraient mal réagi à cette nouvelle relation alors que, pendant des années, elle aurait été plutôt en symbiose avec eux :

Ça m'a freinée dans mes ardeurs, de me donner le droit d'avoir quelqu'un. Mais maintenant que son père est mort pis qu'elle vit pas avec moi, on a une relation plus d'adulte. Je pense que maintenant je pourrais avoir quelqu'un dans ma vie sans que ça la menace.

Ainsi, pour la femme ayant des enfants, il est évidemment plus difficile de donner libre cours à ses choix personnels. La solitude n'est jamais totale. Cependant, l'enfant ne semble pas combler tous les besoins du sujet qui joue, de son mieux, « *un rôle de mère* ».

Vivre seule implique le choix de demeurer complètement disponible aux enfants en leur sacrifiant ses besoins personnels. Par contre, « *se donner le droit d'avoir quelqu'un* » provoque une crise familiale qui mène à la rupture. Encore aujourd'hui, même si « *les enfants viennent souper et passent en coup de vent* », le choix d'avoir quelqu'un est timidement exprimé lorsqu'il est question de la fille cadette avec qui la relation demeure fragile. Se sentant trahie par sa mère qui vivait une relation, la fille a voulu rompre en quittant la maison pour aller vivre avec son père.

Ton enfant, c'est ce que t'as de plus précieux, traîne-le pas comme un boulet. C'est lui qui importe maintenant. Moi, c'est sûr que si j'avais pas eu mes enfants, j'aurais rien. Le conflit avec ma fille, ça a été le drame de ma vie. J'ai tout fait pour réparer. Mon rêve, ce serait qu'on parte faire du camping ensemble pis qu'on se parle. On m'offrirait un voyage en Australie, ce serait d'être avec ma fille que je choisirais. Je sais que le fil est pas coupé.

Cet épisode rappelle le conflit que le sujet a vécu avec sa propre mère, une mère « *inatteignable dans la communication* ». Pauline revit le drame de la non-communication et de l'impossibilité du lien. « *Le fil n'est pas coupé* », c'est tout ce qui compte pour Pauline qui traîne comme un boulet cette enfant qui, comme la mère, lui refuse « *le droit de vivre quelque chose* ». On assiste à la transmission intergénérationnelle de l'impossibilité du lien avec les proches. Ces liens doivent être distanciés. Par ailleurs, des liens ne doivent pas non plus être créés à l'extérieur car ils trahissent l'autre, menaçant de « *couper le cordon* ». C'est pourquoi le quotidien s'est jusqu'ici vécu à distance.

Sonia a une fille qui est partie vivre avec son compagnon depuis un an. Depuis la rupture avec son conjoint, le père de sa fille, et aujourd'hui, Sonia s'est investie dans une relation parentale avec d'autant plus de force qu'elle provient elle-même d'une famille où les liens sont serrés. Sonia a fait passer la relation à l'enfant avant toute autre relation, d'abord pour assurer son bien-être, en tant que parent responsable qui adhère aux valeurs normatives de ce qu'est être un bon parent, mais aussi pour la protéger contre l'éventualité de la misère extérieure. Elle a également cherché à la protéger d'abus qu'auraient pu commettre des hommes qu'elle aurait rencontrés, peur dont elle est très consciente. Elle a voulu aussi se protéger elle-même en se réfugiant dans un rôle familial moins menaçant pour elle qu'un rapport amoureux. Le départ de son enfant joue donc ici un rôle central dans le désir ambivalent de rencontrer quelqu'un.

Reste à savoir si Sonia fera l'expérience, déjà tant de fois vécue, de relations distanciées, montrant ainsi son ambivalence. Il est intéressant de noter que le sujet a, soit vécu des relations fusionnelles, toutes à l'intérieur de liens familiaux, soit des relations distanciées à l'extérieur. La difficulté à évaluer les distances dans les relations provient en grande partie de l'expérience malheureuse vécue dans l'enfance. Elle illustre pourtant, malgré la particularité de l'histoire individuelle, un certain malaise contemporain autour de la proximité et de la distance.

LA SOLITUDE DANS LA MODERNITÉ CONTEMPORAINE

La question centrale qui martelait, si l'on peut dire, les préoccupations relatives à la construction de catégories de connaissances était la suivante : la compréhension sociologique est-elle fondamentalement différente de la compréhension ordinaire ? Nous ne pouvions qu'arriver à la conclusion que la théorie et la clinique sont des vases communicants. Il nous fallait admettre les connaissances de sens commun comme faisant partie intégrante du phénomène étudié et même en tant que constitutives de l'objet comme tel. Le sens que produit la personne seule sur sa solitude constitue déjà une connaissance. La sociologie vient ensuite analyser le discours de sens commun. L'interprétation sociologique est de second niveau tout comme l'est l'interprétation psychanalytique. Selon Patrick Watier¹ : « Si l'activité compréhensive est si cruciale en sociologie, c'est parce que tout ce qui nous permet de comprendre est du même ordre que ce qui permet aux sujets de mener leurs activités sociales. » La construction des catégories cognitives met en jeu le lien qui existe entre théorie et clinique. Les catégories cognitives se sont construites à partir des réflexions faites par les solitaires dans les entretiens effectués. Chaque entretien venait, pour ainsi dire, affiner la réflexion théorique jusqu'à saturation de l'information.

La solitude, c'est quoi ? Voilà bien une question rejoignant les préoccupations de sens commun ainsi que celles du chercheur qui, ayant écouté verticalement et transversalement ce qui se dit de la solitude, doit à présent tenter une démarche d'analyse de ce discours de sens commun. Quelle est la spécificité de la solitude ? L'hypothèse veut qu'elle soit une construction

1. P. Watier (2001). *Le savoir sociologique*, Paris, Desclée Brouwer, coll. « Sociologies du quotidien ».

particulière du rapport à l'autre. Quelle est cette construction ? La description verticale et transversale a permis de faire ressortir des éléments « invariants » (Hurtubise), c'est-à-dire des éléments repérables chez l'ensemble des sujets, se rapportant aux caractéristiques fondées sur l'expérience de la solitude. La répétition de certains sens, de certaines expressions donne à réfléchir. En effet, ce sera sur la base de cette répétition que pourra être dégagée une compréhension du phénomène comme connaissance socialement partagée. La mise en évidence de ces invariants est fondée sur la conviction que, malgré les variantes que l'on peut retrouver dans les styles de vie, le regard sur le monde procède de la même épistémè. Ces éléments forment en quelque sorte le cadre de connaissances des sujets qui vient définir l'objet d'analyse, la solitude. Des propositions ou éléments de contenu qui ressortent comme faisant sens sont posés ici comme éléments de connaissance. Nous avons ainsi pu distinguer les invariants suivants.

1. LA SOLITUDE COMME PASSAGE

C'est premièrement d'une forme de passage dont il est question. Passage entre les choix offerts mais aussi passage dans les relations qui, dans le passage épistémologique et, par conséquent, lexical du « nous » au « je » (Houle et Hurtubise), n'ont plus la solidité d'hier et se présentent comme « de l'inconnu ». Cependant l'idée de « passages continuels » laisse peu de répit et l'on peut déjà imaginer qu'à présent, la solitude constitue un passage parmi d'autres dans la diversité des styles de vie. Ainsi, la vie conjugale et familiale peuvent aussi constituer des passages de la vie. Quelle est la particularité de la solitude de ce point de vue ? Ce sera à l'intérieur de ce passage entre le « nous » d'hier et le « je » d'aujourd'hui que le solitaire, à l'image de l'étranger, « s'arrache aux autres, prend ses distances, pour jeter de nouveaux ponts » (Simmel). Le solitaire passe « *des ficelles du passé* » à la volonté « *d'aller dans l'avenir* ». Le solitaire peut donc être considéré comme un passeur entre deux temps, le temps du « nous » et le temps du « je ». Cet espace-temps qu'est le passage donne lieu à des tentatives de recherche, à diverses crises, de même qu'à un certain ordonnancement dans le fait « *d'apprendre à meubler son existence* ». Mais si la solitude peut être vécue comme une crise à la suite d'une séparation ou comme un « état de faits » par le célibataire de toujours, elle se présente invariablement comme un passage « vers autre chose ». Ce passage « vers autre chose » est un espace-temps de construction, voire de reconstruction.

1.1. LA SOLITUDE COMME RECHERCHE DE SENS

Il faut distinguer entre le passage et la transition ce que fait d'ailleurs Michel. La transition définit une courte durée entre deux relations tandis que le passage correspond à une période plus ou moins longue de l'existence où l'individu vit une expérience. Or, plus qu'un simple espace-temps transitionnel, la solitude est une expérience sociale dans ce passage « vers autre chose ». L'expérience définie par F. Dubet comme une tentative de gérer (équilibrer) des registres sociaux (structure, communauté, individu) implique une recherche. Cette recherche a pour but de corriger certains déséquilibres qui affectent les relations connues jusqu'ici, de « réparer », d'acquérir une plus grande « lucidité ». Il s'agit maintenant de « chercher ailleurs », c'est-à-dire hors des traditions du passé que désignait le « nous » sans distinction, un « nous » englobant, de nouvelles formes de rapport. Le désir de vivre autre chose renferme une part d'inconnu.

La recherche d'un sens n'est plus réservée au dandy du XIX^e siècle. La généralisation de cette recherche de sens, avec la souffrance qu'elle peut occasionner, libère la créativité propre à la construction de cet inconnu. En ce sens, la recherche qui inclut une recherche sur soi n'y est cependant pas réductible. La qualité de ce passage, loin d'être un renoncement à l'autre, libère un « *temps pour soi* », un « *espace à soi* » qui suscitent de nouveaux questionnements sur le rapport à l'autre. La recherche individuelle d'un sens doit être généralisée à la société entière. Cette recherche à travers la solitude, bien qu'étant une façon particulière de penser le social, doit être comprise comme le signe d'un changement sur la façon d'être avec les autres, donc sur les rapports sociaux en général. Le bonheur individuel recherché, cet « autre chose » à venir, doit être ici compris comme la recherche sociale d'un nouveau sens où le « je » prend désormais son espace, sa place par rapport à l'autre.

1.2. LA SOLITUDE COMME APPRENTISSAGE

La solitude est également définie comme un état de faits et non un choix totalement conscient. La problématique du choix, nous l'avons vu, se traduit par l'ambiguïté. Ainsi, le choix entre l'aspect positif de la solitude « *avoir mon espace à moi* » et son aspect négatif, « *le manque de soutien* » n'est pas un choix réel : « *C'est une réponse ambiguë.* » Nous avons vu, dans la partie descriptive, à quel point le choix pouvait répondre à divers impératifs qui, pour certains, échappent à la conscience. Quoi qu'il en soit, et malgré une certaine impression d'étrangeté face au problème du choix, il faut « *apprivoiser la solitude* » et « *apprendre à meubler son existence* ». L'expérience de la solitude, si elle ne couvre pas un temps défini, n'est pas nécessairement un temps bref. Le passage qu'est la solitude requiert qu'on s'y habitue.

Autrement dit: il faut apprendre à vivre seul. La solitude demande un apprentissage qui, une fois de plus, met le soi à l'épreuve. La solitude, pour ainsi dire tombée du ciel dans l'esprit de plusieurs, ni tout à fait subie ni tout à fait choisie, exige un travail sur soi.

L'apprentissage de la solitude se passe dans le quotidien solitaire, à travers des activités solitaires, créatives pour la plupart, et qui ont à voir avec une certaine réalisation de soi. Celle-ci ne peut se passer du regard de l'autre et de sa reconnaissance. On apprend à vivre seul dans les activités quotidiennes aussi où, malgré tout, la société est plus présente qu'on ne le croie d'abord, inscrite dans la routinisation. L'apprentissage de la solitude se fait aussi paradoxalement à travers l'interaction dans les différentes formes sociales. Ces formes (le milieu de travail, les activités, la famille, l'amour, etc.) permettent de rendre compte de la permanence de la vie sociale et de son mouvement continu. D'une part, le solitaire apprend qu'il fait partie du social et n'y échappe pas, d'autre part, il prend conscience du caractère mouvant de la sociabilité humaine et donc de sa solitude. De tous ces points de vue, création, quotidien et interactions, l'apprentissage de la solitude est un apprentissage social. Il faut «trouver des activités», «se faire un réseau», «organiser son quotidien».

L'apprentissage de la solitude se fait justement en raison du passage que celle-ci représente. L'apprentissage, en ce sens, est l'acceptation de «*périodes de la vie où c'est plus sec*» car «*les liens se défont*». Or cette solitude apprivoisée devient paradoxalement une condition d'engagement. D'une épreuve, elle devient un besoin. Le choix ou non d'être seul demeure chargé d'ambiguïté justement parce que l'individu contemporain a appris à vivre seul et revendique désormais un «*espace à soi*», «*un temps pour soi*» et, d'un autre côté, ressent le manque de l'autre. En ce sens, le passage que représente la solitude se trouve à être aussi un apprentissage du rapport à l'autre comme présence-absence dans le contexte de la solitude apprivoisée.

1.3. LA SOLITUDE COMME PRÉSENCE-ABSENCE

Cet autre élément de la solitude renvoie au «*manque de l'autre*». Le fait d'être seul est en référence à l'autre. Pour Simmel, la monade est sociologiquement significative car le fait d'être seul donne une indication sociologique, ne serait-ce que dans l'absence de société. En fait, la société est présente dans son absence «en tant qu'écho de relations passées ou anticipation de relations futures, comme nostalgie ou comme renoncement volontaire» (Simmel). Le solitaire, même retranché dans son espace

domestique, est en lien avec le social. On s'habitue donc à la solitude jusqu'à l'apprécier parfois. Pourtant subsiste « le manque de l'autre » qui, dans son absence, est bien présent.

La solitude est expérimentée comme une liberté. Toutefois, sans l'autre, l'individu a l'impression de tout faire seul dans la vie. La solitude comme présence-absence pose la question du soi qui ne se conçoit pas sans l'autre en tant que contrainte ou en tant que manque. La problématique du choix resurgit entre la contrainte que peut représenter l'autre et le « quelque chose de plus » qu'il peut apporter. Le solitaire contemporain recherche l'autre mais ce ne sera pas au prix de sa liberté. Il « *se choisit avant de choisir quelqu'un d'autre* ». Cependant, comme le relève Sonia :

[...] *c'est facile de se dire : regarde tu travailles sur toi-même puis tu continues à te connaître. Mais d'accepter de te dire, ben oui, c'est vrai que je cherche [quelqu'un] [...] J'avais pas pris conscience de comment j'avais le goût de voir quelqu'un.*

Le paradoxe de la solitude se manifeste quotidiennement par la présence/absence de l'autre.

2. LA SOLITUDE COMME CONNAISSANCE DE SOI

La connaissance de soi correspond ici à l'intériorité, c'est-à-dire à « *ce qu'on a en dedans* », donc à ce que l'individu conçoit comme étant l'authenticité. Il s'agit de la dimension cognitive qui place le sujet face à lui-même. Selon Martucelli², la subjectivité définit un rapport particulier avec le monde social. Bien que non réductible au soi, la subjectivité procède d'une appréhension du monde éprouvée dans l'intériorité du sujet. La perception de soi est le résultat de la faculté qu'a l'individu d'établir un rapport dialogique avec lui-même. Pour Mead, les individus ont un soi (*self*) capable de se définir par une certaine distance à soi-même. L'individu devient alors objet pour soi. Dans ce mouvement, le soi devient aussi un autre. Cependant, le sujet ne se perçoit pas comme un objet passif car il réagit à ce qui vient de l'extérieur. Son premier mouvement intérieur, dirions-nous, sera de donner sens à ce qui lui arrive et ainsi d'agir sur les événements. Le soi ne serait pas une structure, selon Martucelli, mais bien un processus puisqu'il se construit à travers un processus réflexif entre autres (nous ne parlons pas ici de l'inconscient) qui cherche à maîtriser « le flot de la vie sociale »

2. D. Martucelli (2002). *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».

(Giddens). C'est dans l'intériorité que le sujet prend conscience de soi et de sa distance au monde. Bien qu'objet de la psychologie, l'intériorité n'en est pas moins socialement constituée. Freud³ lui-même soutenait que l'opposition entre psychologie individuelle et société perd de son acuité lorsque l'on examine les problématiques d'un peu plus près. C'est que les autres jouent toujours dans la vie de l'individu le rôle d'une référence, qu'il soit allié ou adversaire, et la psychologie individuelle ouvre obligatoirement la route à une psychologie sociale.

Le travail de Vincent de Gaulejac est le repérage de déterminants sociaux dans l'histoire individuelle en tant qu'éléments essentiels de construction de soi. Inversement bien sûr, le soi par ses actions participe à la construction du social. C'est donc de cette circularité entre l'intériorité et l'extériorité dont il est ici question lorsque le sujet parle de soi. Vincent de Gaulejac parle d'une «porosité psychique» entre soi et les autres. Le sujet se trouve en effet entre déterminisme et autonomie. Il n'est évidemment pas question d'un soi absolu qui devrait se construire contre les impuretés du contact avec autrui. En effet, pour de Gaulejac, «Le sujet est constamment pénétré de part en part par le monde des autres». La conscience de soi prend naissance dans le rapport à l'autre, sous le regard de l'autre.

Dès lors surgit la question de l'authenticité du soi. Ce questionnement anime le sujet qui se demande : existe-t-il un soi pour soi et un soi pour les autres ? Le soi authentique est recherché avec angoisse. Il s'agit d'un soi qui serait détaché du monde extérieur, un soi intérieur. Paradoxalement, le retrait en soi agit une autre connaissance sociale. En effet, ce qui semble au plus haut point privé se trouve projeté à l'extérieur dans sa revendication même : « *Ce que t'as en-dedans, crache-le, même si ça se dit pas* » (Pauline). La solitude définit le statut de l'intériorité. « *Ce qu'on a en dedans* » (Ève) est désormais revendiqué comme la mesure des choses : « *Tout part de comment je me sens* » (Sonia).

Or le fameux conflit nature/culture derrière la revendication de l'authenticité ne semble pas près d'être résolu. Le solitaire aspire à plus de «naturel» : « *je suis comme je suis* » (Ève). Ce naturel se veut plus près des sentiments. La subjectivité est désormais déterminante pour la suite des choses. Le soi se cherche en effet une place, non pas que sur le plan structurel mais de plus en plus sur le plan symbolique, et ce, à l'intérieur de toutes les formes sociales explorées. On assiste en effet à travers ce phénomène qu'est la solitude à une redéfinition du statut du sujet. La

3. S. Freud (1975). «Psychologie collective et analyse du moi», dans S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.

connaissance de soi, en ce sens, est une connaissance sociale. L'intériorité est en partie constituée d'un savoir commun, d'un stock de connaissances (Schütz). Nous avons vu dans la description des activités de création à quel point l'individu puise effectivement dans les dispositifs symboliques qui entre autres construisent son intériorité. L'intériorité revendiquée en tant qu'authenticité individuelle est néanmoins constituée socialement. La connaissance de soi n'est pas qu'individualiste, elle participe en tant qu'élément de premier plan à la construction du rapport à l'autre dans le contexte contemporain. Pour Maffesoli : « Ce qui caractérise l'esthétique du sentiment n'est nullement une expérience individualiste mais au contraire quelque chose qui est par essence ouverture aux autres, à l'autre⁴. »

2.1. LA SOLITUDE COMME TRAVAIL SUR SOI

Le travail sur soi constitue un corollaire de la connaissance de soi. On peut poser d'abord que le travail sur soi obéit à l'impératif social qui demande à l'individu désormais autonome de s'ajuster de l'intérieur aux prescriptions de bonne conduite. Le travail sur soi serait alors un moyen de se surveiller soi-même et de « gérer » une certaine souffrance. Outre la possibilité par la voie du travail sur soi de répondre aux prescriptions sociales, se soigner soi-même, « prendre soin de soi », sont des expressions usuelles qui font de l'individu un explorateur de sa propre intériorité dans le but de s'ajuster aux autres, mais aussi de se ménager une part d'amour-propre, ce que désormais dans le discours courant l'on nomme « l'estime de soi ». « L'estime de soi » semble bien être considérée comme l'un des vecteurs essentiels de l'amour de l'autre. Par ailleurs, l'estime de soi peut être également le gardien d'un certain quant-à-soi.

La revendication de « *ce qu'on a en dedans* » comme légitimité se trouve concrétisée dans le travail sur soi. Loin d'être individualiste, le travail sur soi équivaut plutôt à se voir comme un autre. C'est pourquoi d'ailleurs le travail en groupe et la lecture des livres de psychologie populaire ont le succès que l'on connaît. Il s'agit en fait de « se faire confirmer des choses » et, par conséquent, de se voir confirmé soi-même parmi les autres.

Ainsi, peut-on dire que le travail sur soi est l'une des actions à partir desquelles le sujet prendra place parmi les autres. La notion de place prend ici toute sa vigueur car l'individu travaille à faire sa place. Faire sa place indique bien sûr le fait de se positionner dans l'univers des structures en

4. M. Maffesoli (1991). *Le temps des tribus, le déclin des tribus dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens, coll. « Sociologie au quotidien ».

intégrant les codes de conduites normatifs. Cependant, le sujet ne recherche pas qu'une place structurelle dans l'institution. L'individu revendique une place plus large où s'introduit le sujet subjectif dans l'ordre sociosymbolique. Car le sujet, du point de vue de la lutte des places, à nouveau se voit comme double. Le sujet par exemple peut paraître fort à l'extérieur puisqu'il prend sa place au plan structurel mais peut se sentir faible à l'intérieur puisqu'il n'a pas de place dans l'ordre symbolique des rapports :

T'sais, les gens me voit comme une bonne ma tante, une fille forte mais je me sens faible en dedans (Ève).

Je vais être dans un groupe, je vais faire la folle, je vais faire rire au boutte, y vont me trouver le fun, dynamique, mais après ça je vais rentrer chez nous pis je vais être toute seule. Oui. Y reste que ce que je veux vivre c'est en dedans pis c'est pas là pareil (Pauline).

2.2. LA SOLITUDE COMME QUANT-À-SOI

Le quant-à-soi est ici défini comme la part de soi qui se trouve en rupture avec la société. Nous avons vu dans la description que chacun des sujets possède un quant-à-soi, lieu de distance, voire de retrait, d'où malgré tout ils se retrouvent « *aux premières loges* » (Michel) de l'observation sociale. Le sujet est un individu à la fois social et asocial. Afin de saisir la portée de la proposition selon laquelle le quant-à-soi comme dimension cognitive associée à la faculté de se distancier régénère le lien social, nous aurons ici recours à la sémiologie. André Petitat présente une judicieuse critique des théories de la communication, affirmant que l'espace communicationnel n'est pas que généré par le respect mutuel du code mais réside au contraire dans sa transgression : « Grâce aux facultés métareprésentatives, la double nature visible et invisible du signe engendre un dédoublement conscient et délibéré de l'être et du paraître, plus précisément des états intérieurs et de leurs manifestations extérieures⁵. » La révolution symbolique permet la dissociation entre le signal et son référent, ce qui donne lieu à la créativité. La créativité à laquelle aura recours le solitaire, notamment dans son style de vie, rend compte de sa capacité de constructions symboliques de la réalité, essentielles dans la production de la société. La créativité, certainement de l'ordre du quant-à-soi dans le registre symbolique, porte ses produits aux regards des autres. « Le sujet créateur ne trouve pas son autonomie créative en lui-même, mais dans les caractéristiques de la médiation symbolique avec autrui, c'est-à-dire dans les jeux avec les codes⁶. » Le solitaire

5. A. Petitat (1999). « Échange symbolique et historicité », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n° 1, printemps, p. 93-101.

6. *Idem*.

se situe ainsi par référence aux autres. Je suis étranger parmi les autres. Je suis seul parce que je suis sans l'autre. Or l'autre définit ma solitude aussi bien que je me représente cet autre au plus profond de mon quant-à-soi.

Mon autonomie virtuelle permet que je crée du social, que je rêve d'alternative, que je rêve de changement social. Ainsi, mon quant-à-soi, loin de rompre avec le social, le réinvente justement dans un espace de jeu où ma liberté individuelle (mon autonomie) m'autorise à me jouer des codes. En voulant me démarquer des codes sociaux, j'en invente d'autres. Selon André Petitat, les conséquences de la transgression des codes débouchent sur l'impossibilité d'une unité de pensée sur les codes. L'hétérogénéité est donc l'une des conséquences les plus importantes de la formation du quant-à-soi. Cette hétérogénéité se manifeste bien sûr dans la pluralité des styles de vie mais elle se retrouve aussi dans le clivage entre intériorité et extériorité, entre « *ce qu'on a en dedans* » et le social. Je peux très bien affirmer mon accord avec les orientations institutionnelles à l'extérieur et demeurer critique en privé. Les possibilités de ruses et de retrait induites par la faculté de créer, d'inventer, permettent aussi le mensonge qui, au même titre que le théâtre, constitue une métareprésentation du réel. Dès lors, l'inauthenticité, les jeux, les masques, créent du social. C'est dans la ruse et le cynisme qui caractérisent le sujet face au social que s'inventent de nouvelles formes relationnelles. Il s'agit dans ce registre non pas simplement d'étudier le sens commun mais bien les multiples transgressions de ce sens commun, au fondement du quant-à-soi. C'est ainsi que les failles du système expliquent le système ; que la marge rend compte du centre ; que le solitaire, dans son superbe quant-à-soi, rend compte de la place de l'autre dans l'imaginaire contemporain.

Le quant-à-soi est également défini dans la sociologie de Simmel, selon qui « l'individu est toujours plus et autre chose qu'un membre de la société, qu'il ne disparaît jamais totalement derrière son rôle, mais qu'il se l'approprie de telle sorte que sa particularité s'y exprime⁷ ». La sociologie de Simmel a été présentée précédemment lors de la revue des sociologies de l'interaction. La figure emblématique de l'étranger pouvait être apposée par voie de comparaison au solitaire : « il s'arrache aux autres, prend ses distances, pour jeter de nouveaux ponts⁸ ». En cela, la « sociabilité insociable » de Kant en est certainement l'une des sources inspiratrices. La tendance à l'association serait compensée par la tendance à l'isolement. Décrivant la « marginalité créatrice des Juifs », Simmel avance que « la manière dont l'individu est socialisé est déterminée par la manière dont il

7. F. Vandenberghe (2000). *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, La Découverte.

8. *Idem*.

ne l'est pas». La mode (aujourd'hui «le look») constitue une illustration de ce besoin de distinction qui inclut le sens de Bourdieu mais n'est toutefois pas réductible à la seule division en classes sociales. Il s'agit en fait de se distinguer tout en faisant néanmoins partie de la masse. Car, dans son mouvement de distance, le sujet indique qu'il en est néanmoins; tel ce sujet (Charles) qui affirme: «*je ne suis pas branché*» et qui, par ce style de vie retiré par rapport à la somme considérable d'informations qui aliènent et envahissent, invente celui de l'intellectuel critique et démontre son attachement paradoxal aux médias dans le fait qu'il enseigne justement la science des communications. D'autre part, en revêtant les bons habits et en adoptant une attitude conventionnelle, l'individu peut n'en avoir pas moins une opinion cynique dans ce que l'on nomme son «for intérieur», qui désigne en fait le quant-à-soi. Enfin, pour Simmel, «Le revers de cette liberté conquise sur la mesquinerie et les préjugés, c'est l'expérience d'extrême solitude que l'homme peut faire au milieu de la foule dense mais indifférente d'une grande ville⁹».

2.3. LA SOLITUDE COMME QUANT-À-SOI SOUS LE REGARD DES AUTRES

D'une part, on peut dire que le regard de l'autre transforme l'individu en quelque chose qu'il n'est jamais pleinement. Ainsi, «les gens sont individualistes» tandis que moi, faisant partie de cette société, je ne peux me définir comme totalement individualiste car je suis plus que cela. Je suis aussi altruiste. C'est ainsi que le sujet a l'impression de ne jamais correspondre totalement à la définition générale de ce que devrait être quelqu'un. Il se voit attribuer des caractéristiques qu'il a le sentiment de ne pas posséder en propre ou, tout au moins, qui ne le définissent jamais entièrement. Le sujet joue des rôles mais ne parvient pas à entrer tout à fait dans ces rôles. Le sujet est plus que cela, ce qui correspond à la conscience d'un quant-à-soi qui semble à première vue s'opposer dialectiquement au regard des autres.

Il se trouve en effet que le sujet stylise davantage son jeu afin de préserver son quant-à-soi mais il est bien entendu que celui-ci ne peut se départir du regard des autres et que le quant-à-soi existe «en regard» des autres. Le jeu ou la théâtralité, concepts que l'on utilisera indifféremment ici, participent à la construction du sujet. C'est en substance, l'une des

9. F. Raphaël (2001). «L'étranger de Georg Simmel», dans G. Watier, *Georg Simmel: La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens, coll. «Sociétés», p. 271.

thèses qu'avance Goffman pour définir l'idée d'une théâtralité sociale. Goffman pressent la distance croissante entre le sujet et les images sociales (masques). Paradoxalement, à cause de cette distance, le sujet parvient à mieux maîtriser la présentation de soi. Le dispositif théâtral vient en effet bouleverser le rapport entre l'individu et le personnage, comme un médiateur. La théâtralité correspond en fait à la création du personnage social. La création comme invention ou comme imagination doit être comprise aussi comme construction, c'est-à-dire un assemblage de matériaux psychosociaux, car « Le sujet créateur ne trouve pas son autonomie créative en lui-même, mais dans les caractéristiques de la médiation symbolique avec autrui, c'est-à-dire dans les jeux avec les codes¹⁰ ».

L'imbrication épistémologique de la sémiologie du théâtre et de la sémiologie des sciences sociales est éclairante car elle vient confirmer le principe d'une construction réciproque du réel et de sa représentation. Barthes¹¹ postule que l'art dramatique a moins à exprimer le réel qu'à le signifier. Ainsi la théâtralité ne représente pas seulement le réel mais le construit, lui conférant un sens. Les signes ne seront pas qu'indicatifs mais aussi sémantiques. Si je porte une perruque bleue, c'est peut-être pour exprimer ce que je suis au fond de moi mais c'est certainement aussi pour me situer parmi les autres, sous le regard des autres. Ainsi, le signe théâtral qu'est ma perruque bleue signifie à la fois mon individualité rebelle et l'aveu de ma présence marquée parmi les autres. Dans tous les cas, c'est aux autres que je m'adresse. Le signe est le médiateur entre le quant-à-soi et le regard des autres. Tout en jouant son rôle de messenger, le signe devient aussi la façon particulière dont je me relie au social, une forme de rapport à l'autre.

Je sais que j'ai assez tendance à me mettre en retrait, à poser des questions, à être toujours un petit peu à côté de la « normalité » entre guillemets. J'ai toujours un petit peu de misère avec ça, la « normalité ». J'ai besoin de me démarquer un petit peu (Louise).

Le solitaire, caractérisé par son quant-à-soi, n'en est pas moins relié aux autres, ne serait-ce que par le fait d'appartenir à la catégorie des solitaires. Or quel est le signe reliant le solitaire au social ? Sa solitude. La part asociale du sujet, par sa faculté métareprésentative « qui engendre un dédoublement conscient et délibéré de l'être et du paraître, plus précisément des

10. A. Petitat (1999). « Échange symbolique et historicité », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n° 1, printemps, p. 97.

11. R. Barthes (1956). « Les tâches de la critique brechtienne », dans R. Barthes, *Arguments*, Paris, Seuil.

états intérieurs et de leurs manifestations extérieures¹² » sera paradoxalement l'un des paramètres par lesquels le sujet entrera dans le jeu social défini comme une théâtralité :

Il y a plein d'acteurs autour pis on essaie tous d'être à notre meilleur
(Sonia).

Ça me fait penser à un artiste qui fait un gros show (Pauline).

C'est une prestation théâtrale quand même, il y a du théâtre là-dedans
(Claude).

L'utilisation des actions propres au théâtre, soit la création d'un signe-émission-réception-interprétation (Kowzan) nous semble implicite à la communication sociale. La notion de rôle est à cet égard intéressante car elle pose la question des individus qui les occupent. Le regard de l'autre se trouve en quelque sorte trompé car ce qu'il voit est une personne. La personne, un mot provenant du théâtre romain qui signifie « *per sonare* » : les acteurs portaient un masque et leur voix résonnait à travers ce masque. La personne n'est donc pas nécessairement l'individu dans son essence mais ce que les autres en percevront. La personne est un acteur. Ainsi peut-on dire que le jeu des masques est le moyen le plus sûr de préserver son quant-à-soi. Mais, paradoxalement, ne dit-on pas que le masque permet à celui qui le porte de révéler des vérités premières ? Voulant préserver son quant-à-soi, le sujet le révèle à travers le signe (masque).

Or la solitude, « un passage de la vie » qui implique une recherche de sens, un apprentissage, une présence-absence de l'autre, une connaissance de soi, revêt les caractéristiques de l'ambiance culturelle qui l'entoure. Le regard social sur la solitude participe à sa construction. En ce sens, la solitude ne serait pas fondée que sur le quant-à-soi ; la solitude est définie par la tension paradoxale entre le quant-à-soi et le regard des autres. De cette manière, la solitude est ce signe particulier par lequel je me relie aux autres. C'est ainsi que quant-à-soi et regard des autres sont contradictoirement liés.

Nous avons vu que le quant-à-soi, comme faculté cognitive de se distancier, participe à la construction du social ; se démarquant, d'un même geste, il se re-marque dans le social. Il crée du social. Par quel processus, cette fois, le regard des autres agit-il comme élément de construction de

12. A. Petitat (1999). « Échange symbolique et historicité », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n° 1, printemps, p. 96.

soi ? Pour T. Todorov¹³, la reconnaissance est l'un des processus élémentaires par lequel le regard des autres jouera son rôle. Le sujet recherche donc la reconnaissance comme marqueur de son existence même.

Laura :

Moi, c'était de me faire confirmer des choses. Je voulais savoir si j'étais sur la bonne voie. Je voulais savoir si c'était correct de penser comme je pense puis, en faisant les exercices, j'ai vu que j'étais sur la bonne voie.

En cela, la reconnaissance aurait double fonction : 1) celle de reconnaître l'existence même du sujet ; 2) celle de confirmer sa place dans le monde. Cette dernière se fera par le biais de la sanction. La sanction place le sujet en état de dépendance par rapport aux autres. C'est pourquoi l'individu réagit si fort à la sanction sociale.

Michel :

Même que, pour certaines personnes, pas être en couple formellement puis vivre tout seul, c'est bizarre là, t'sais ; c'est étrange, puis à la limite là, euh, c'est quoi c'te bibitte-là, t'sais. Ça fait que c'est plus ce regard-là, moi, qui m'achale.

La sanction récompense, « *J'ai vu que j'étais sur la bonne voie* » (Laura), ou rejette, mais elle demeure une reconnaissance. Être regardé comme une personne « *bizarre* » parce que seule, dans cette stigmatisation même, introduit au social. Le besoin d'être reconnu serait même à l'origine de tous les autres besoins pour A. Honneth¹⁴. Celui qui dit vouloir « *trouver son style à soi* » dépend pourtant de la reconnaissance des autres. Le style a effectivement à voir avec la forme, l'extériorité et donc l'apparence. Dans la proposition « *trouver son style à soi* » est sous-tendue l'imbrication du quant-à-soi et du regard des autres et cela fait donc appel à la théâtralité des rapports. D'ailleurs, Sonia qui se cherche un style authentique, dans le même temps, sera le sujet d'une entrevue filmée dans le but de se proposer sous le regard des autres dans un contexte de recherche amoureuse. Vincent de Gaulejac, dans son étude sur la honte, présente l'expérience de la honte qui naît sous le regard d'autrui. « Il y a un lien étroit entre l'expérience de la honte et l'émergence du sentiment d'exister¹⁵. » Dans l'expérience de la honte, le sujet est appelé à se situer socialement à travers le regard des autres. La honte est, par nature, reconnaissance car c'est autrui qui [...] donne conscience d'exister, ce faisant il [...] conduit à être ce que [nous sommes] pour lui (de Gaulejac). Le regard des autres objectivise, le quant-à-soi

13. T. Todorov (1995). *La vie commune, essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil.

14. A. Honneth (2002). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.

15. V. de Gaulejac (1996). *Les sources de la Honte*, Paris, Desclée de Brouwer.

subjectivise. Le signe qu'est la solitude se manifeste dans les interactions dans les formes sociales qui constituent le style de vie. La solitude est le signe sémantique par lequel le solitaire se relie au social.

3. LA SOLITUDE COMME CONNAISSANCE DES AUTRES

Le passage du « nous » au « je », s'il permet une certaine recherche de sens, un apprentissage à vivre avec soi-même et, de ce fait, une nouvelle conscience de soi, permet aussi, par la distance même que crée l'émergence du quant-à-soi, une connaissance de l'altérité. C'est dans sa distance au monde que l'individu contemporain connaît l'autre. La distance invite premièrement à adopter une posture critique. Selon Simmel, il y a impossibilité de connaître totalement les autres. C'est pourquoi le sujet aura recours à la typification qui lui permet de généraliser (les punks, les gens qui vivent en famille, les branchés, etc.). L'autre en général est perçu comme étant sans substance puisqu'il est perçu de l'extérieur. Ainsi, chaque autre se vaut : les gens sont individualistes, inintéressants, des acteurs sans authenticité, ou bien les gens sont aimables, il faut aider les autres, etc. Dans la généralisation de l'autre, chacun se vaut.

La dimension de la connaissance des autres concerne aussi la manière dont se comporte l'individu avec les autres car si la connaissance procède d'une distanciation, elle n'en puise pas moins dans le rapport subjectif entretenu avec ces autres et, ce faisant, commande cette fois un certain rapprochement. Dans le rapprochement sont observées par les sujets deux manières d'être avec les autres, deux pôles : un pôle où l'individu ne se conçoit pas comme étant seul et, inversement, un pôle où l'individu ne se conçoit pas comme étant avec un autre, observation que nous pouvons faire à notre tour avec les sujets rencontrés. Ces deux pôles représentent en fait ce qui, en sociologie, est formalisé comme étant une distinction fondamentale, soit l'individualisme versus le holisme. Cependant, étant proche, le sujet observe qu'entre ces deux pôles, il existe une variété de rapports. Les interactions situées entre ces deux pôles sont définies comme étant hétérogènes et complexes : « *pour moi, il y a autant de liens qu'il y a de personnes* » (Louise).

Dans le rapprochement est aussi tentée une connaissance de l'intériorité de l'autre. « *Pour aimer, il faut connaître l'autre* », « *chercher ce que la personne a en dedans* » (Pauline). La figure de l'étranger à nouveau est fort significative à cet égard car, faisant partie du groupe sans en faire vraiment partie, l'étranger tel le solitaire opère un mouvement de distance et de rapprochement. Ce mouvement s'inscrit dans l'ambivalence qui fonde les rapports. Par sa distance, le solitaire, comme l'étranger, acquiert une certaine « objectivité » dans son regard.

Pourtant, dans le rapprochement qu'il ne manque pas de faire avec les autres, le sujet fait des rencontres, qui, s'inscrivant hors du quotidien distancié, sont de l'ordre de l'événement, de la fête parfois (célibataire en fête) et s'entourent d'une aura lumineuse d'intensité et d'authenticité où le lointain devient proche.

En effet pour Simmel, la proximité/distance signifie que ce qui est proche est lointain et l'étrangeté, que ce qui est lointain est proche. Le fait d'être seul amène donc plus de possibilité (paradoxalement) de diversifier les liens. Ces liens sont ici définis comme proches-lointains. Le rapport au proche-lointain correspond à une recherche d'équilibre entre l'individuel et le social. La sociabilité du solitaire est donc également fondée sur la proximité/distance. Le solitaire cherchera à équilibrer proximité et distance dans ses rapports. Le résultat en est la difficulté à vivre des relations trop intimes, vécues comme menace de proximité. Le sujet a alors l'impression de « se perdre dans l'autre » comme de « se perdre dans la masse » s'il s'identifie trop aux autres. Par contre, les relations trop rares sont vécues comme menace de distanciation et, ultimement, comme menace d'isolement. L'autre est donc d'abord perçu comme proche-lointain. Todorov définit ce type de rapport comme plan praxéologique : il y aurait premièrement l'action de rapprochement ou d'éloignement par rapport à l'autre.

3.1. LA SOLITUDE COMME INTERACTION

Le solitaire est préoccupé par l'action. Il ne s'agit pas seulement d'une action qui poursuit une finalité précise ou qui se trouve dans le domaine des actions réciproques durables, tel l'Église, l'institution, les classes sociales etc., mais d'une action ponctuelle qui fait vivre des expériences sociales. Il s'agit « d'aller vers les autres ». Nous avons vu que F. Dubet définit l'expérience sociale comme étant la tentative du sujet de gérer trois registres d'action : structure, communauté, individu. Le sujet, parlant de sa solitude, choisit évidemment de se situer dans le registre des interactions symboliques car dans l'action est toujours posé le concept de relation. L'action n'est pas individualiste mais bien interactionniste. La sociologie des actions réciproques de Simmel vient ici définir ce qui est entendu par action. L'action, si elle est interaction, ne s'inscrit ni dans un individualisme méthodologique qui consisterait à voir le sujet comme principe premier de la société, ni dans un holisme organique ou mécanique qui, inversement, selon les promoteurs de cette pensée, poserait le social comme déterminant de toute action individuelle. Simmel propose en fait un « interactionnisme méthodologique¹⁶ » (Vandenberghé).

16. F. Vandenberghé (2001). *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », p. 31.

Les actions réciproques sont essentiellement duales. La métaphore de la porte et du pont (Simmel), porte qui met la distance et pont qui rapproche, est éclairante. En effet «aller dans le social» ne règle pas aussi simplement la question de la solitude car encore faut-il choisir entre le fait d'afficher sa recherche de l'autre dans une intention de rapprochement ou au contraire de dissimuler sa recherche, opérant par là un mouvement de distance. On voit qu'au cœur de l'action se joue une tension contradictoire entre le quant-à-soi (dissimuler) et le regard des autres (afficher). «Aller dans le social», comme si l'individu se situait d'emblée à l'extérieur du social, ne met pas nécessairement fin à une solitude «intérieure» qui ressortit à l'intimité ou à la vie privée. Les rencontres dans les bars ou dans les cours ne débouchent que rarement sur l'approfondissement des relations. Se joue alors également la relation duale entre l'intériorité et l'extériorité encore ici déchirée entre ce qui est retranché et ce qui est montré.

En outre, il ne s'agirait pas de considérer le monde de façon dialectique car les contraires, loin de s'évacuer, sont au fondement de l'interaction. Ainsi, nous avons vu que le quant-à-soi se révèle paradoxalement sous le regard des autres. Évidemment, le spectacle de l'intimité dont la télévision fait ses choux gras vaut une thèse que nous ne développerons pas ici. Il suffit de constater tout de même une démonstration spectaculaire de ce qui se joue de nos jours, à savoir l'enchevêtrement dans les drames individuels de l'identification et de la différenciation.

4. PREMIÈRES CONCLUSIONS

4.1. ÉMERGENCE DU QUANT-À-SOI

Autrefois, les rapports sociaux étaient définis par des structures sociales stables. On s'inscrivait alors sans trop de questionnements individuels dans la tradition du mariage et de la famille. La famille élargie et la communauté prenaient alors plus d'importance dans la vie de l'individu. R. Hurtubise a bien démontré dans les correspondances amoureuses que les rapports étaient construits dans un «nous» plus ou moins différencié.

Dans une perspective sociosymbolique, nous nous sommes attardée au sens que prend la solitude dans la Modernité contemporaine. Nous appuyant sur les propos du sujet vivant seul et sur la récurrence des catégories cognitives pour expliquer la solitude, nous avons pu dégager que la solitude représente un passage de nos sociétés, du «nous» au «je». L'apparition du «je» à l'avant-scène de la conscience et de l'existence contemporaines pose

certaines exigences conditionnelles à la création des rapports sociaux. Ce passage nécessite une recherche de sens qui conduirait à un certain « bonheur ». En effet, l'émergence du sentiment dans la mentalité contemporaine et, plus largement, l'insinuation progressive de la subjectivité avec l'apparition du « je » placent cette subjectivité au fondement des rapports. Désormais, « *Tout part de comment je me sens* » (Sonia). Cet « ailleurs » recherché, ce « *vers autre chose* », cet « inconnu » est du domaine du « je » qui peu à peu « apprivoise » la solitude. Se dégageant du « nous » communautaire, le « je » doit en effet apprendre à vivre seul dans un « *espace à soi* », « *un temps pour soi* ». La solitude représente un passage vers ce qui constitue le fondement de la Modernité contemporaine, à savoir la reconnaissance d'une tension paradoxale, entre le quant-à-soi subjectif et la société. Le paradoxe tient au fait que cet espace, qui semble au plus haut point privé, définit un rapport particulier avec la société; le quant-à-soi se conçoit comme hors du monde alors qu'il en est l'un des fondements. Il représente une espérance historique, celle « d'*aller de l'avant* » en se défaisant des « *ficelles du passé* », prenant pourtant ses racines dans une intériorité constituée de la mémoire sociale. C'est donc de cette intériorité comme conscience de soi mais surtout comme quant-à-soi qu'il est question. La sociologie ne peut se contenter d'espérer que le quant-à-soi ne soit autre chose qu'un simple résidu; elle doit prendre acte de l'intériorité comme fait social. À travers la solitude, le quant-à-soi génère de nouvelles manières d'être ensemble. En ce sens, les récits d'une solitude éprouvée dans la présence-absence de l'autre ne constituent pas la simple évocation d'une histoire individuelle, mais bien ici d'une expérience existentielle, socialement constituée.

4.2. TENSIONS PARADOXALES

Le passage du « nous » au « je », que représente la solitude, fait ressortir différents liens contradictoires, inséparables de l'émergence du quant-à-soi. La tension contradictoire entre intériorité et extériorité à travers le fait « d'*apprendre à se connaître* » peut être considérée comme l'une de ces tensions. Nous avons affaire à deux ordres de réalités réciproquement constituées et qui se repoussent pourtant. La psychologisation du social est en fait tributaire de cette scission qui n'en est pas une. En effet, le langage psychologique montre paradoxalement à quel point la connaissance de soi puise dans les dispositifs symboliques de la culture. Nul ne peut en effet prétendre avoir inventé une culture. L'individu, comme le dit bien Vincent de Gaulejac, « est traversé de part en part par le monde de l'autre ». On comprend maintenant pourquoi « le moi est un ensemble flou » (Lipovsky). Mais, à la différence des théoriciens des thèses individualistes, on ne peut dire que ce moi est vide. Le sentiment de vacuité tient au fait d'une

conscience qui se désole justement d'être trop pleine des autres, contrainte par les autres et en même temps en manque des autres. Dans son absence, la société est présente en tant que contrainte et en tant que manque.

Le passage du « nous » au « je » introduit une autre tension paradoxale ; il s'agit de la différenciation et l'identification. Le soi en fait se débat afin de ne pas « se perdre dans la masse », un magma indifférencié qui se découpe en multiples formes, tout aussi englobantes les unes que les autres. Ainsi, la « grosse boîte » que représente le monde du travail est fuie ; L'autre comme amoureux présente le même danger d'entraîner le sujet dans un projet qui fait perdre son « espace à soi » ; la ville indifférente engloutit dans ses flots ; se perdre dans la routine ennuie car chacun vague à ses tâches sociales. Ainsi, l'autonomie comme injonction sociale oblige aussi à se différencier. On relève déjà le paradoxe dans le fait de se différencier pour se conformer à la mentalité contemporaine qui veut que l'individu ressorte de la masse. Autrement dit, en voulant se démarquer de la masse, l'individu se re-marque dans la société, se soumettant au regard des autres, et en voulant se différencier, il s'insère dans le mouvement généralisé de l'individu qui se différencie.

La solitude met en jeu la tension paradoxale entre la distance et la proximité. Cette tension donne lieu, comme nous l'avons vu, à la construction de l'autre comme proche-lointain. Cet autre paradoxe tient au fait d'une nouvelle conception contemporaine de l'espace et du temps. En effet, ce que Simmel constatait déjà semble bien être à l'origine d'une nouvelle construction du rapport à l'autre : l'étrangeté liée au fait que ce qui est lointain peut être proche et que ce qui est proche peut être lointain en raison de la séparation toujours plus manifeste de l'espace et du temps au sens où l'entend Giddens. Dans les sociétés traditionnelles, le quotidien des rapports sociaux se passaient tous dans un même espace-temps. La Modernité contemporaine apporte avec elle une redéfinition de l'espace et du temps. C'est ainsi que le quotidien peut se vivre à distance et que la relation est d'autant plus authentique et plus proche que les individus concernés sont éloignés.

4.3. LE SOLITAIRE ET L'AMOUR

Le « nous » englobant laissait paradoxalement peu de place à l'amour, un sentiment peu exprimé, peut-être même peu présent dans les rapports conjugaux et familiaux avant la seconde moitié du ^{xx}e siècle. L'amour est, avec l'émergence du « je », de toutes les formes sociales explorées ici, la représentation la plus achevée de l'ambivalence contemporaine.

L'analyse a mis en évidence des tensions paradoxales entre le quant-à-soi et la société comme cadre défini par le regard des autres. Pour François de Singly¹⁷, en amour, le soi se réalise d'abord dans le regard de l'autre, dans sa spécificité individuelle et dans l'acceptation de l'égide de ce regard. L'amour équivaut à « *se livrer* » à l'autre quand ce ne serait que par la parole. L'authenticité tant recherchée se trouve révélée dans l'amour, dans « l'inter-connaissance » des intériorités. Pour aimer, il faut « *connaître l'autre* » et se révéler soi-même. L'amour comme forme sociale, plus que toute autre forme, met en scène le jeu qui unit et désunit à la fois ses termes.

Le quant-à-soi est, par essence, transgression. L'amour établi équivaut à l'incorporation, ce qui menace l'individu qui réagit à toute détermination englobante amenant le sujet à « *se perdre dans l'autre* » et, qui plus est, à se perdre dans le regard de l'autre. Car il y a impossibilité ontologique à connaître l'autre entièrement. Ce que le regard de l'autre me révèle de moi-même est une image, une représentation de moi. Ainsi, l'authenticité demeure somme toute questionnable.

L'amour, jusqu'ici considéré comme premier et dernier rempart contre la solitude, est appelé à se redéfinir non seulement selon le nouvel ordre amoureux de Bruckner et Finkielkraut¹⁸ comme acceptation de l'altérité de l'autre, mais aussi dans l'acceptation que l'amour, tout comme la solitude, constitue « *un passage qui mène vers autre chose* », dans la vie du sujet comme dans la société, car il faut bien le reconnaître, depuis que l'on parle d'amour, « *les liens se défont* ». Martucelli¹⁹ pose même que « nous vivons le début de la fin de l'amour » ; tout au plus selon lui, l'amour pourra-t-il prendre une forme plus modeste comme la pratique religieuse.

Entre l'amour intense décrit précédemment et la recherche de la « *bonne personne* », on peut constater que « *l'espace à soi* » et « *le temps pour soi* » s'élargissent. En fait, l'amour tel qu'il apparaît dans les représentations contemporaines est encore l'expression ultime de la vie. Pourtant il est maintenant permis de se demander s'il n'est pas à l'origine des solitudes d'aujourd'hui. L'amour rêvé semble en effet plus ou moins réalisable et se pose comme obstacle à son propre établissement. L'amour demeure un paradoxe ; il engendre une forme qui le tue.

17. F. de Singly (2000). *Libres ensemble*, Paris, Nathan.

18. P. Bruckner et A. Finkielkraut (1977). *Le nouveau désordre amoureux*, Paris, Seuil.

19. D. Martucelli (2002). *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».

4.4. RÉFLEXIVITÉ ET RAPPORT À L'AUTRE

On peut dire que la solitude met en scène plus que l'être seul et que ce phénomène contemporain pose directement la question des rapports sociaux. L'individu existe comme individu, c'est-à-dire comme un soi séparé, mais il prend conscience de cette solitude par rapport aux autres. Dans sa quête de soi, il n'a d'autre choix que de se poser la question de sa propre identité et, en tentant d'y répondre, il établit des repères dans son rapport à l'autre. Il pose donc les limites entre ce qui est « moi » et « non-moi » et, ce faisant, découvre ce qu'est l'autre et ce qu'il n'est pas. C'est donc dans le rapport oscillant entre les tensions paradoxales décrites plus haut que le solitaire « apprend à se connaître » et, ce faisant, apprend à vivre seul. Ainsi, il est trop simple d'affirmer que le solitaire se trouve à être le résultat d'un individualisme exacerbé. Sa réflexivité incessante équivaut à la façon proprement humaine de construire de nouvelles formes sociales alors que ne subsiste aucune institution qui supporte encore les liens.

Les styles de vie se multiplient; on peut fonder non pas une mais des familles aujourd'hui. On peut passer de solitaire à chef de famille en quelques années. Le besoin criant de connaissance de soi est donc tout à fait légitimé. Pour Giddens, l'amour ou l'amitié, tout comme les relations familiales, sont au premier plan en tant qu'objets de réflexivité personnelle. Martuccelli²⁰ définit ainsi la réflexivité :

[...] comme une double pratique sociale. Elle s'appuie sur une certaine représentation des effets du savoir sur soi. Et elle modifie notre relation à l'action²¹. La rencontre de ces pôles fait que l'individu développe une capacité historique inouïe à se prendre lui-même pour objet, accroissant excessivement sa propre distance au monde.

Par ailleurs, la réflexivité reste un produit de la Modernité contemporaine et demeure avant tout une dimension existentielle à même de gérer ou du moins d'équilibrer les rapports de cette culture. En fait, le choix de vivre seul ne représente pas l'idéal : « *Je suis seul par dépit* », parce que « *mon voisin m'intéresse pas* » « *parce que je suis séparé* ». La solitude met en scène le paradoxe contemporain, celui d'un soi qui « *prend de l'expansion* » et qui cherche sa place dans le monde. On ne peut parler d'individualisme au sens où le soi exclut l'autre, au contraire, le soi cherche l'autre. On peut dire que le soi fut longtemps absent des représentations alors que ne ressortait qu'un « nous » indifférencié. En ce sens, le rapport à l'autre ne

20. D. Martuccelli (2002). *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », p. 510.

21. L'action est interaction.

constituait pas un objet de réflexivité dans le sens commun comme dans les sciences humaines. Le rapport à l'autre existe enfin comme objet alors même que le quant-à-soi a surgi comme distance de soi au monde. N'est-il pas étonnant que la sociologie soit née avec la Modernité alors que l'individu justement se faisait de plus en plus présent? Il est en fait étonnant que l'individu n'ait été perçu que par sa fonction dans les structures sociales. Le soi revendique son «*espace à soi*». Il faudra s'y habituer. C'est ce que révèle le solitaire, qui jette de nouveaux ponts.

À travers le sens donné à la solitude est observé le désir individuel de ressortir d'un « nous » englobant. La solitude est signe d'un passage historique du « nous » au « je » tel que l'a défini R. Hurtubise dans sa thèse sur l'amour. Est-ce pour cela que l'on devrait parler d'individualisme ? C'était là notre question de départ. En fait, la revendication d'individuation puise à la source de la subjectivité dans toute sa vigueur théâtrale et n'entraîne pas la mort du social mais redéfinit ce social jusqu'ici représenté par les structures. L'individu veut être plus que le citoyen politique, le travailleur, le parent; l'individu veut être lui-même. En ce sens, l'émergence du quant-à-soi soulève de nouveaux questionnements sur les rapports sociaux. Ce passage historique requiert une recherche de sens car les anciens repères sont remis en question. Il s'agit donc de trouver un certain « bonheur » qui, avec l'émergence du sentiment dans la mentalité contemporaine, est le but ultime de l'individu. Ce passage requiert aussi un apprentissage car désormais le soi doit « apprivoiser » sa solitude et donc apprendre à vivre seul. Le solitaire fait en effet l'expérience du manque à certains niveaux et du trop plein de l'autre à d'autres niveaux. La solitude comme présence-absence pose la question du soi qui ne se conçoit pas sans l'autre en tant que contrainte ou en tant que manque. Le passage qui requiert une recherche de sens, un apprentissage et qui fait vivre l'expérience de la présence-absence de l'autre, mène à la connaissance de soi. Cette connaissance s'acquiert par le travail sur soi. Il s'en dégage une conscience au fondement de la formation du quant-à-soi. Cependant, le solitaire fait l'expérience d'une confrontation avec le regard des autres. En effet, l'analyse démontre que le quant-à-soi et le regard des autres sont contradictoirement liés. Est donc à nouveau observée la tension paradoxale entre le soi et l'autre.

Le passage du « nous » au « je », s'il permet une certaine recherche de sens, un apprentissage à vivre avec soi-même et de ce fait une nouvelle conscience de soi, permet aussi par la distance même que crée l'émergence du quant-à-soi, une connaissance de l'altérité. Le rapport à l'autre est défini comme proche-lointain. La connaissance de l'autre procède en effet d'une distanciation où l'autre est généralisé. Par ailleurs, la connaissance des autres concerne aussi la manière dont se comporte le solitaire avec les autres et commande cette fois le rapprochement. Dans le rapprochement sont observées par les sujets deux manières d'être avec les autres, deux pôles : l'impossibilité de se concevoir comme étant seul et au contraire l'impossibilité de se concevoir avec un autre. Les sujets ont donc pu observer deux grands courants qui représentent une distinction fondamentale en sociologie, soit l'individualisme et le holisme. Cependant, dans la proximité, les sujets relèvent qu'il existe une variété de rapports. Les interactions situées entre ces deux pôles sont définies comme étant hétérogènes et complexes.

Ainsi, l'émergence du quant-à-soi est à la base de nouvelles formes sociales. Trois grandes tensions paradoxales au fondement de ces relations sont ressorties : intériorité/extériorité ; identification/différenciation ; proximité/distance. Enfin, le solitaire vient poser la question de l'amour qui demeure le premier et dernier rempart contre la solitude. Cependant, du fait même de son idéalisation dans les deux formes repérées, l'amour intense et la recherche de la bonne personne, l'amour semble non seulement difficilement s'établir dans la durée mais se trouve paradoxalement à l'origine de la solitude.

Nous avons vu que les sujets rencontrés s'inscrivaient tous à leur manière au sein d'un certain savoir commun sur la solitude et le rapport aux autres. L'analyse de cet échantillon a permis d'explorer des aspects nouveaux de la solitude dans le contexte général de la société montréalaise contemporaine. Si la souffrance d'être seul a pu s'exprimer à travers les entretiens, diverses expressions ont témoigné d'un certain bonheur à être seul. Les sujets rencontrés ont montré à quel point l'humain est complexe et ne se résume certainement pas aux rôles sociaux. Nous avons vu, par exemple, à quel point les individus sont préoccupés par leur intériorité. Il s'agit bien d'une sociologie de la subjectivité, désormais reconnue comme essentielle dans la construction des rapports sociaux. Notre démarche s'inscrit tout à fait dans la tradition monographique concernant les expériences existentielles. La réflexivité des acteurs en a été la matière première car elle fut ici considérée comme une façon proprement humaine de contrôler le flot de la vie sociale.

Le solitaire, en parlant de sa solitude, n'aura de cesse de parler de lui-même et des autres. Car on peut maintenant affirmer que la préoccupation principale du solitaire comme de l'individu contemporain est de trouver l'équilibre entre soi et autrui. Cela explique la multiplication des thérapies, démarches spirituelles et autres processus d'autoréflexion.

Nous avons pu repérer des éléments de construction du rapport à l'autre dans la Modernité contemporaine à travers les réflexions du solitaire. D'autres thèmes aussi prometteurs pourraient éventuellement faire l'objet d'une recherche clinique en sociologie pour comprendre les expériences individuelles comme les expériences sociales. Ainsi, la question de l'authenticité, qui revient comme un refrain dans le discours social, constitue en elle-même la base de questionnements sur la construction des rapports sociaux. Les expériences existentielles qui touchent les grands thèmes sont tous aujourd'hui objets de redéfinition. La méthodologie clinique ouvre la voie à une sociologie préoccupée de ses sujets rêvant, parlant et agissant.

- ALBERONI, Francesco (1985). *L'amitié*, Paris, Ramsay.
- ALBERONI, Francesco (1981). *Le choc amoureux, l'amour à l'état naissant*, Paris, Ramsay.
- ARCAND, Bernard (1993). « S'exciter pour l'intime », dans M. Brunet et S. Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- AUSLOOS, Guy (1995). *La compétence des familles, temps, chaos, processus*, Ramonville-Saint-Agne, Éres.
- BARTHES, Roland (1956). *Les tâches de la critique brechtienne*, Paris, Minuit, coll. « Arguments ».
- BATESON, Gregory (1971). *La cérémonie du Naven*, Paris, Minuit.
- BATESON, Mary-Catherine (1989). *Regards sur mes parents*, Paris, Seuil.
- BECK, Ulrich (2001). *La société du risque, sur la voie d'une autre Modernité*, Paris, Aubier.
- BERGER, Peter L. et Thomas LUCKMANN (1986). *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- BERNIER, Léon et Isabelle PERRAULT (1987). « Pratique du récit de vie : retour sur l'artiste et l'œuvre à faire », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 5, n° 2, automne.
- BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- BRUCKNER Pascal et Alain FINKIELKRAUT (1977). *Le nouveau désordre amoureux*, Paris, Seuil.
- CASTEL, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard.
- CERTEAU, Michel de (1986). *L'invention du quotidien, Tome 1 : Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- CHAUMIER, Serge (1999). *La déliaison amoureuse : de la fusion romantique au désir d'indépendance*, Paris, Armand Colin.

- DAGENAIS, Daniel (2000). *La fin de la famille moderne: significations des transformations contemporaines de la famille moderne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- DEJOURS, Christophe (2000). *Travail, usure mentale*, Paris, Bayard.
- DENNETT, Daniel (1990). *La stratégie de l'interprète, le sens commun et l'univers quotidien*, Paris, Gallimard.
- DEVEREUX, Georges (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.
- DOLTO, Françoise (1988). *Solitude*, Paris, Ergo Presse.
- DUBET, François (2002). *Le déclin de l'institution*, Paris, Seuil.
- DUBET, François (1994). *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- DUBET, François et Danilo Martucelli (1998). *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil.
- DUMONT, France (1993). « Notes pour une thématique de la sociologie clinique », dans F. Dumont, *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, Montréal, Saint-Martin.
- DUMONT, Fernand (1982). *La raison en quête de l'imaginaire*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- DUMONT, Louis (1983). *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- DURAND, Gilbert (1982). « Le retour des immortels », dans G. Durand, *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard.
- ENRIQUEZ, Eugène (1992). *L'organisation en analyse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies d'aujourd'hui ».
- ENRIQUEZ, Eugène, Gilles HOULE, Jacques RHÉAUME et Robert SÉVIGNY (dir.) (1993). *L'analyse clinique dans les sciences humaines*, Montréal, Saint-Martin.
- FREUD, Sigmund (1975). « Psychologie collective et analyse du moi », dans S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot.
- GAGNON, Serge (1993). « Confessions, courrier du cœur et révolution sexuelle », dans M. Brunet et S. Gagnon (dir.), *Discours et pratiques de l'intime*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- GAUCHET, Marcel (1998). « Essai de psychologie contemporaine I et II: un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, n° 99, mars-avril, et n° 100, mai-août.
- GAULEJAC, Vincent de (1999). *L'histoire en héritage: roman familial et trajectoire sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.
- GAULEJAC, Vincent de (1996). *Les sources de la Honte*, Paris, Desclée de Brouwer.
- GIDDENS, Anthony (2000). « La sociologie comme conscience de soi de la Modernité », entretien avec Anthony Giddens, dans *La Sociologie, Histoire et idées*, Paris, Éditions Sciences humaines.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Palo Alto, CA, Stanford University Press.
- GIDDENS, Anthony (1987). *La constitution de la société*, Paris, Presses universitaires de France.

- GIRARD, Alain (1974). *Le choix du conjoint*, Paris, Presses universitaires de France.
- GOFFMAN, Erving (1974). *Les rites d'interactions*, Paris, Minuit.
- GOFFMAN, Erving (1951). *Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Gallimard coll. «Folio essais».
- GURVITCH, Georges (1968). *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- HANNOUN, Michel (1993). *Solitudes et sociétés*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Que sais-je?».
- HENTSCH, Thierry (1988). *L'Orient imaginaire, la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Minuit, coll. «Arguments».
- HONNETH, Axel (2002). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Éditions du Cerf.
- HOULE, Gilles (2000). «De l'expérience singulière au savoir sociologique», *Revue internationale de psychosociologie*, vol. VI, n° 14.
- HOULE, Gilles (1987). «Le sens commun comme forme de connaissance: de l'analyse clinique en sociologie», *Sociologie et sociétés*, vol. XIX, n° 2, octobre.
- HOULE, Gilles et ROCH HURTUBISE (1991). «Parler de faire des enfants», *Recherches sociographiques, revue interdisciplinaire d'études sur le Québec et le Canada français*.
- HUIZINGA, Homo Ludens (1951). *Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais».
- HURTUBISE, ROCH (1989). *L'amour, le soi et la société: sociologie de la connaissance amoureuse dans les correspondances québécoises (1860-1988)*, Thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal.
- HURTUBISE, ROCH (1985). «La psychothérapie comme logique de production de l'individu: lorsque le social est au cœur même d'un voyage au fond de soi», *Santé mentale et processus sociaux*, vol. XVII, n° 1, avril.
- JONAS, Stephan et Patrick Schweitzer (1986). «Georg Simmel et la ville», dans G. Simmel, *La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens, p. 165.
- KAUFMANN, Jean-Claude (1999). *La femme seule et le prince charmant*, Paris, Nathan.
- KOWZAN, Tadeusz (1992). *Spectacle et signification*, Paris, Éditions Balzac, coll. «L'univers des discours».
- LANGLOIS, Simon (1992). «Culture et rapports sociaux: trente ans de changements», *ARGUS*, hiver, vol. 21, n° 3.
- LATOUCHE, Serge (2000). *La planète uniforme*, Paris, Climat, coll. «Sisyphes».
- LECLAIR, Serge (1993). «Entre le Je et le Nous, un conflit à entretenir», dans B. Doray et J.-M. Rennes (dir.), *Regards sur la folie*, Paris, L'Harmattan.
- LIPOVETSKY, Gilles (1983). *L'ère du vide: essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais».

- MAFFESOLI, Michel (1988). *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens, coll. « Sociologies du quotidien ».
- MAFFESOLI, Michel (1985). *La connaissance ordinaire*, Paris, Méridiens, coll. « Sociologies du quotidien ».
- MANNONI, Maud (1988). *De la passion de l'être à la folie de savoir*, Paris, Seuil.
- MAUPASSANT, Guy de (1884). « Solitude », *Le Gaulois*, 31 mars.
- MARTUCELLI, Danilo (2002). *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- MARTUCELLI, Danilo (1999). *Sociologies de la Modernité, l'itinéraire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- MEAD, Henry (1963). *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Lien social ».
- MÉDAM, Alain (1992). « Le proche lointain », dans M. Maffesoli et C. Rivière (dir.), *Une anthropologie des turbulences, hommage à Georges Balandier*, Paris, Méridiens.
- MIRANDA, Michel (1986). *La société incertaine: pour un imaginaire social contemporain*, Paris, Méridiens.
- MORIN, Edgar (1962). *L'esprit du temps*, Paris, Grasset.
- PARK, Robert Ezra (1984). « La ville, propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain », dans *L'École de Chicago*, Paris, Aubier.
- PETITAT, André (1999). « Échange symbolique et historicité », *Sociologie et sociétés*, vol. XXXI, n° 1, printemps.
- PIRES, Alvaro (1987). « Deux thèses erronées sur les lettres et les chiffres », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 5, n° 2, automne.
- RHÉAUME, Jacques et Robert SÉVIGNY (1988). « La pratique psychothérapeutique: de la croissance à la guérison », *Sociologie implicite des intervenants en santé mentale*, vol. 11, Montréal, Saint-Martin.
- RIESMAN, David (1966). *La foule solitaire: anatomie de la société moderne*, Paris Arthaud.
- ROMPRÉ, David (1992). « La sociabilité masculine », *Recherches sociographiques, revue interdisciplinaire d'études sur le Québec et le Canada français*, vol. XXXI, n° 3.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1964). *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
- SABOURIN, Paul (1993). « La régionalisation du social: une approche de l'étude de cas en sociologie », *Sociologie et sociétés*, vol. XXV, n° 2, automne.
- SCHÜTZ, Alfred (1998). *Éléments de sociologie phénoménologique*, Paris et Montréal, L'Harmattan.
- SENNETT, Robert (1979). *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil.
- SIMMEL, Georg (1988). *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages.
- SIMMEL, Georg (1986). *La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens.

- SIMMEL, Georg (1984). *Les problèmes de la philosophie de l'histoire: une étude d'épistémologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- SIMMEL, Georg (1981). *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies ».
- SINGLY, François de (2001). *Être soi-même parmi les autres*, Paris, L'Harmattan.
- SINGLY, François de (2000). *Libres ensemble*, Paris, Nathan.
- TAYLOR, Charles (1991). *Grandeur et misère de la Modernité*, Montréal, Bellarmin.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1951). *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard.
- TODOROV, Tzvetan (1995). *La vie commune: essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil.
- TODOROV, Tzvetan (1982). *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Paris, Seuil.
- THOMAS, William I. et Florian ZNANIECKI (1996). *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*, Paris, Nathan.
- TOURNIER, Michel (1972). *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais ».
- VANDENBERGHE, Frédéric (2001). *La sociologie de Georg Simmel*, Paris, La Découverte.
- WATIER, Patrick (2001). *Le savoir sociologique*, Paris, Desclées de Brouwer, coll. « Sociologies du quotidien ».
- WATIER, Patrick (1998). *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens, coll. « Sociétés ».

L'itinérance en questions

Sous la direction de

Shirley Roy et Roch Hurtubise

2007, ISBN 978-2-7605-1524-6, 450 pages

Problèmes sociaux

• Tome IV – Théories et méthodologies
de l'intervention sociale

Sous la direction de Henri Dorvil

2007, ISBN 978-2-7605-1502-4, 504 pages

Les transformations de l'intervention sociale

Entre innovation et gestion
des nouvelles vulnérabilités ?

Sous la direction de

Evelyne Baillergeau et Céline Bellot

2007, ISBN 978-2-7605-1504-8, 258 pages

Problèmes sociaux

• Tome III – Théories et méthodologies
de la recherche

Sous la direction de Henri Dorvil

2007, ISBN 978-2-7605-1501-7, 550 pages

**Lutte contre la pauvreté, territorialité
et développement social intégré**

Le cas de Trois-Rivières

Pierre-Joseph Ulysse et Frédéric Lesemann

2007, ISBN 978-2-7605-1490-4, 168 pages

Pas de retraite pour l'engagement citoyen

Sous la direction de

Michèle Charpentier et Anne Quéniart

2007, ISBN 978-2-7605-1478-2, 210 pages

Enfants à protéger – Parents à aider

Des univers à rapprocher

Sous la direction de

Claire Chamberland, Sophie Léveillé

et Nico Trocmé

2007, ISBN 978-2-7605-1467-6, 480 pages

**Le médicament au cœur
de la socialité contemporaine**

Regards croisés sur un objet complexe

Sous la direction de Johanne Collin,

Marcelo Otero et Laurence Monnaï

2006, ISBN 2-7605-1441-2, 300 pages

Le projet Solidarité Jeunesse

Dynamiques partenariales

et insertion des jeunes en difficulté

Martin Goyette, Céline Bellot

et Jean Panet-Raymond

2006, ISBN 2-7605-1443-9, 212 pages

La pratique de l'intervention de groupe

Perceptions, stratégies et enjeux

Ginette Berteau

2006, ISBN 2-7605-1442-0, 252 pages

**Le médicament au cœur
de la socialité contemporaine**

Regards croisés sur un objet complexe

Sous la direction de Johanne Collin,

Marcelo Otero et Laurence Monnaï

2006, ISBN 2-7605-1441-2, 310 pages

**Repenser la qualité des services en santé
mentale dans la communauté**

Changer de perspective

Lourdes Rodriguez, Linda Bourgeois,

Yves Landry et al.

2006, ISBN 2-7605-1348-3, 336 pages

L'intervention sociale en cas de catastrophe

Sous la direction de Danielle Maltais

et Marie-Andrée Rheault

2005, ISBN 2-7605-1387-4, 420 pages

Trajectoires de déviance juvénile

N. Brunelle et M.-M. Cousineau

2005, ISBN 2-7605-1372-6, 232 pages

Revenu minimum garanti

Lionel-Henri Groulx

2005, ISBN 2-7605-1365-3, 380 pages

Amour, violence et adolescence

Mylène Fernet

2005, ISBN 2-7605-1347-5, 268 pages

Réclusion et Internet

Jean-François Pelletier

2005, ISBN 2-7605-1259-2, 172 pages

Au-delà du système pénal

L'intégration sociale et professionnelle
des groupes judiciarisés et marginalisés

Sous la direction de Jean Poupard

2004, ISBN 2-7605-1307-6, 294 pages

L'imaginaire urbain et les jeunes

La ville comme espace d'expériences
identitaires et créatrices

Sous la direction de

Pierre-W. Boudreault et Michel Parazelli

2004, ISBN 2-7605-1293-2, 388 pages

Parents d'ailleurs, enfants d'ici

Dynamique d'adaptation du rôle parental
chez les immigrants

Louise Bérubé

2004, ISBN 2-7605-1263-0, 276 pages

Citoyenneté et pauvreté

Politiques, pratiques et stratégies d'insertion
en emploi et de lutte contre la pauvreté

Pierre-Joseph Ulysse et Frédéric Lesemann

2004, ISBN 2-7605-1261-4, 330 pages

**Éthique, travail social
et action communautaire**

Henri Lamoureux

2003, ISBN 2-7605-1245-2, 266 pages

Travailler dans le communautaire

Jean-Pierre Deslauriers,
avec la collaboration de *Renaud Paquet*

2003, ISBN 2-7605-1230-4, 158 pages

Violence parentale et violence conjugale

Des réalités plurielles, multidimensionnelles
et interreliées

Claire Chamberland

2003, ISBN 2-7605-1216-9, 410 pages

Le virage ambulatoire: défis et enjeux

Sous la direction de

Guilhème Pérodeau et Denyse Côté

2002, ISBN 2-7605-1195-2, 216 pages

Priver ou privatiser la vieillesse ?

Entre le domicile à tout prix
et le placement à aucun prix

Michèle Charpentier

2002, ISBN 2-7605-1171-5, 226 pages

**Huit clés pour la prévention
du suicide chez les jeunes**

Marlène Falardeau

2002, ISBN 2-7605-1177-4, 202 pages

La rue attractive

Parcours et pratiques identitaires
des jeunes de la rue

Michel Parazelli

2002, ISBN 2-7605-1158-8, 378 pages

Le jardin d'ombres

La poétique et la politique
de la rééducation sociale

Michel Desjardins

2002, ISBN 2-7605-1157-X, 260 pages

Problèmes sociaux

• Tome II – Études de cas
et interventions sociales

Sous la direction de

Henri Dorvil et Robert Mayer

2001, ISBN 2-7605-1127-8, 700 pages

Problèmes sociaux

• Tome I – Théories et méthodologies

Sous la direction de

Henri Dorvil et Robert Mayer

2001, ISBN 2-7605-1126-X, 622 pages



Quel est le sens de la solitude aujourd'hui ? Au-delà des chiffres effarants, l'auteure tente de comprendre, au fil des récits de personnes vivant seules, ce que représente la solitude, non pas comme une expérience exclusivement individuelle, mais bien comme étant sociale et contemporaine. Elle observe les effets de l'absence de l'autre et la place qu'il occupe dans la conscience et l'existence d'aujourd'hui, et s'interroge sur ce problème central qu'est l'articulation du rapport individu/société. Car la sociologie dont on traite ici s'attarde moins aux questions structurelles qu'au caractère relationnel et dynamique de la vie sociale, alors même que se multiplient les thèses de l'individualisme.

Tout lecteur interpellé par les grands thèmes en redéfinition, qu'il soit étudiant, professeur ou professionnel des sciences humaines et sociales, y trouvera sûrement matière à réflexion sur la solitude, le soi et l'autre, comme connaissances socialement partagées.

MARIE-CHANTAL DOUCET est sociologue et travailleuse sociale. Professeure à l'Université d'Ottawa, elle enseigne les fondements théoriques du travail social et dirige un séminaire sur la sociologie de la santé mentale. Elle possède également une longue expérience clinique dans le champ de la santé mentale. Ses intérêts de recherche portent sur l'individu contemporain ainsi que le développement de la recherche clinique en sciences humaines. C'est dans ce cadre que l'auteure nous présente cet ouvrage sur la solitude dans nos villes occidentales.



9 782760 515192

ISBN 978-2-7605-1519-2

www.puq.ca