

## « Qu'est-ce qu'un homme seul ? »

Tandis que Grandgousier « après le souper se chauffait les couilles à un beau grand feu clair en surveillant des châtaignes qui grillent, écrivait dans l'âtre avec le bâton brûlé d'un bout dont on tisonne le feu, en racontant à sa femme et à sa maisonnée de beaux contes du temps jadis », Descartes, solitaire, se chauffait les siennes en son poêle en Allemagne et méditait métaphysiquement.

Pascal Engel, « Descartes au poêle », *En attendant Nadeau*, n°70, 1<sup>er</sup> janvier 2019

\*

Sujet donné au Bac 2013. Voir un corrigé sur France Culture par Adèle Van Reeth (<https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/bac-philo-deuxieme-edition-4-4-dissertation-qu-est-ce-qu-un-homme-seul-7493052>)

\*

## Analyse des présupposés et des chemins de dépendance

1. Avant toute chose, précisons que « homme » est pris ici dans son sens générique : c'est l'humanité qui semble être visée, non le genre.

-Il n'empêche qu'on peut se demander si « être un homme seul » est identique à « être une femme seule ». Ce qui veut dire : doit-on privilégier les différences situationnelles, que la sociologie pourrait examiner et qui rendraient impossible une réponse uniforme à la question ?

=> Statistiquement parlant, l'homme seul d'aujourd'hui est une femme !

-De la même façon, on pourrait décider de considérer l'humanité comme un concept vide, au moins sous cet aspect, en faisant remarquer que l'homme de Papouasie-Nouvelle-Guinée n'est pas l'homme suédois quant à la signification de la solitude.

=> Peut-être que l'humain a un sens, mais l'humain seul en Finlande (Sylvain Tesson), n'est pas comparable à un Papou exclu de sa communauté.

2. On nous appelle à formuler,

-non pas un jugement prédicatif (« qu'est-ce qu'un homme ? » ; « qu'est-ce que la solitude ? »),

-mais un jugement situationnel (« qu'est-ce qu'un homme en situation de solitude ? »), qui vise à se prononcer

\*sur les effets d'une situation particulière (est-elle exceptionnelle, plus fréquente qu'on ne le croit ?)

\*et non sur une propriété générale : si la solitude était un attribut de l'humanité, nous n'aurions pas à le préciser (nous demanderions : « que signifie le fait que l'homme soit fondamentalement seul ? »).

Le présupposé est donc que la solitude n'est pas un attribut de l'humanité, mais qu'elle peut lui advenir, momentanément ou durablement.

=> Et si ce n'était pas le cas, que la solitude soit l'essence de l'homme ?

3. Cette question repose sur un autre présupposé : il ne doit pas être si évident d'accoler « seul » à « homme », sinon on pourrait se référer au simple regard ordinaire (« eh ben, un homme seul c'est quelqu'un qui n'a personne autour de lui, non ? »).

C'est comme si on voulait dire : regardez bien, il n'est pas si seul que ça ! Ou alors : il est bien plus seul qu'il n'y paraît.

En d'autres termes, la question nous invite à ne pas nous contenter d'exhiber des situations de solitude patentes pour donner une réponse, mais plutôt à définir des critères.

=>Donc, il y aurait des solitaires qui ne sont pas si seuls et des « populaires » (langage *djeuns*) qui sont en réalité bien seuls ?

## Recherche des enjeux

Une question parmi d'autres ou bien un enjeu de société ?

-Une question de crise de croissance de la civilisation (retraites pour se ressourcer chez les uns et pour les autres : solitude des pauvres et des vieux ; SDF) ou une menace sur cette civilisation, voire sur l'espèce humaine ?

-Un appel à repenser les relations, même entre des gens « qui ne sont pas seuls » ? Deux formules – « Vivre seuls ensemble » (*Living Apart Together*) et « Libres ensemble<sup>1</sup> » – peuvent résumer des formes de cohabitation préservant des espaces d'isolement au sein de l'appartement.

Ou bien : une question ontologique (qu'est-ce que l'homme ?)

## Construction du système conceptuel

### 1.L'Être-seul (Solitude, Isolement, Esseulement // Individualisme)

Il nous faut préciser un peu le vocabulaire : en s'en tenant au champ lexical proche, on peut remarquer une tendance à employer indifféremment « seul », « solitaire », « isolé », « esseulé », qui va de pair avec des usages visant à distinguer des situations décrites de manière non qualifiée (« objectivement »), comme « seul » et « isolé » et des situations qualifiées pour leur dynamique sociale (par « esseulé », on indique parfois quelqu'un qui est privé de contacts, à son corps défendant ; tandis que « solitaire » est plus ambivalent, puisqu'il tend à indiquer à la fois une démarche de retrait volontaire et la privation de contacts). Il est donc difficile d'obtenir un consensus sur l'usage de ces connotations.

On peut construire un concept opérationnel en combinant ses dimensions factuelle, temporelle, décisionnelle, dimension politique et ontologique.

– **La dimension factuelle : peut-on mesurer des situations objectives et subjectives de solitude ?**

A une situation objective (l'isolement spatial) peut correspondre ou non une situation subjective (un ressenti de solitude : voir ce qui vient d'être dit sur « l'esseulement »).

Plusieurs problèmes sont afférents :

-Qu'est-ce que la solitude qu'on ne voit pas ? Qu'on ne ressent pas ? Il est parfois difficile d'établir les « faits » de solitude.

-Comment utiliser la dimension démographique ? On déclare que quelqu'un est « seul » à partir de critères de répartition de populations dans un espace et un temps ; on peut toutefois

<sup>1</sup> Voir : François de Singly, *Libres ensemble. L'individualisme dans la vie commune*, Paris, Nathan, 2000 – où la question est centrée sur les formes de manifestation de l'individualisme dans la famille. NB : chez de Singly, la notion d'individualisme n'a rien de péjoratif, comme le montre le titre d'un autre de ses livres : *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Nathan, ; ou encore : *L'individualisme est un humanisme*, La Tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2005.

avoir affaire à une « population flottante » – l’expression est de Bronislaw Geremek<sup>2</sup> – mal connue au Moyen-Age, mais encore de nos jours).

-Mais y a-t-il des degrés de solitude ? Si oui, comment la mesurer ? Les spécialistes de l’analyse de réseaux (ADR) ont développé une algorithmique très complexe pour quantifier (et un peu qualifier) les contacts entre personnes qui permet de visualiser sur des graphes les « *nœuds* » et les « *pontages* » au sein des réseaux, qui font apparaître clairement l’opposition entre trois sortes d’individus : ceux qui sont des points de passage obligés entre plusieurs réseaux, ceux qui sont cantonnés aux contacts au sein d’un seul réseau et ceux qu’on pourrait dire « solitaires » parce qu’ils ont peu ou pas de contacts avec quelque réseau que ce soit<sup>3</sup>. Aujourd’hui, les mesures de notoriété sur et par les réseaux sociaux (les « *like* » ; le nombre de contacts<sup>4</sup>) peuvent passer à côté de grandes solitudes ressenties.

### – La dimension temporelle : le provisoire et le durable

La solitude peut être une situation provisoire (rendue par des expressions familières comme : « une parenthèse », un « accident de la vie ») ou une situation durable : l’épaisseur matérielle de la solitude (sa qualité) est-elle la même ?

Quelles conséquences pour cette deuxième dimension ?

-La solitude comme surprise temporelle : elle peut tout aussi bien détruire que susciter au bout d’un certain temps un aménagement (on le voit par exemple dans l’expérience du veuvage, par ailleurs soumis à de fortes pressions normatives à différentes périodes de l’histoire).

-La solitude limitée dans le temps pour réfléchir ou pour se mettre à distance d’un événement : c’est l’exemple de Descartes qui dit se retirer « *dans son poêle* » (une chambre dotée, au centre, d’un poêle en faïence) pour méditer<sup>5</sup> ; plus près de nous : avoir un coin pour travailler, dans la zone domestique, concerne différemment élèves et télétravailleurs et là aussi de manières différentes selon les conditions économiques et sociales d’existence.

-La solitude et les âges de la vie : on constate une variation paradoxale des situations et des ressentis (on se sent moins seul en vieillissant, ce qui est contre-intuitif, parce que la solitude chez les personnes âgées est très marquée négativement dans notre imaginaire<sup>6</sup>).

---

<sup>2</sup> B. Geremek, « La lutte contre le vagabondage à Paris aux xiv<sup>e</sup> et xv<sup>e</sup> siècles », *Ricerche storiche ed economica, Me maria di C. Barbagallo*, t. 2, 1970, p. 228–229.

<sup>3</sup> Voir ci-dessous en Tiers-concept : le concept de lien social permet-il de mieux cerner ce qu’est l’homme seul ?

<sup>4</sup> L’appellation standard (être « *amis* ») offre une intéressante greffe du vocabulaire domestique sur une pratique relevant pourtant de la notoriété (ou encore : de l’opinion). Ce compromis entre deux mondes peut connaître des degrés, mais il n’empêche pas qu’on puisse être seul tout en ayant beaucoup d’amis (au sens-réseaux).

<sup>5</sup> « *J’étais alors en Allemagne, où l’occasion des guerres qui n’y sont pas encore finies m’avait appelé ; et, comme je retournais du couronnement de l’empereur vers l’armée, le commencement de l’hiver m’a arrêté en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n’ayant d’ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle où j’avais tout loisir de m’entretenir seul de mes pensées.* » Descartes, *Le Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, début de la Seconde partie. On remarque généralement à ce propos que cette célèbre séquence (du 10 novembre 1619) marque la nécessité d’un retrait au moins provisoire des affaires du monde pour philosopher. C’est tenir pour négligeable le fait que Descartes est sans doute le philosophe qui a le plus échangé avec d’autres philosophes et répondu à leurs objections (tout cela est publié). Et aussi que, comme le montre ce passage, cette décision semble être prise par défaut (de conversation divertissante) ; prise par un jeune homme un peu libertin (qui paraît vouloir faire une pause de passions) et engagé comme soldat du duc de Bavière, alors que commence la Guerre de Trente Ans. Cela modifie un peu l’image du retrait philosophique.

<sup>6</sup> Voir l’étude IPSOS pour Korian en 2013, sur des personnes de 65 ans et plus : la plupart des seniors s’estiment plutôt bien entourés. Ils ont des contacts réguliers avec leur famille (77%), leurs amis (69%) et même leurs voisins (60%) et 90% d’entre eux déclarent ne pas souffrir de grande solitude. Ils ne sont que 10% à se dire très seul au moins un jour sur deux.

### – La dimension décisionnelle : choisir ou subir

La solitude peut être une situation subie (comme le bannissement, la mise à l'isolement carcéral, au « mitard ») ou une situation choisie (depuis l'érémisme, jusqu'aux pratiques d'isolement des survivalistes et des collapsologues).

Ou les deux : des situations provisoire ou durables comme celles des « mineurs isolés<sup>7</sup> » peuvent avoir successivement un caractère choisi (partir du pays d'origine – ce qui peut signifier parfois accepter une mission pour le groupe familial), puis contraint (différentes stratégies d'appariement avec des inconnus, qui cachent mal une grande solitude). Le phénomène peut être invoqué aussi pour les migrants ou les SDF.

-Lévi-Strauss, dans *Tristes Tropiques*, a forgé le mot « *anthropo-émie* » (du grec « *emein* », vomir), en opposition à celui d'anthropophagie : certaines sociétés ingèrent leurs ennemis, parfois pour s'approprier leur force ou dans des configurations complexes où la force est combinée à des aspects magiques, d'autres (les nôtres) enferment leurs ennemis – et surtout leurs ennemis de l'intérieur – c'est-à-dire qu'elles les vomissent hors du jeu social, le plus souvent sur le mode de la punition, donc de « *l'infantilisation* », nous dit Lévi-Strauss<sup>8</sup>.

Comment penser cette mise à l'écart (bannissement-expulsion, mise à l'isolement<sup>9</sup>) par rapport à la retraite (érémisme – voir ci-dessous en « Compléments »), à l'exil volontaire (pensons aux intellectuels allemands, majoritairement juifs, qui ont réussi à fuir l'Allemagne hitlérienne), voire au retrait à visée auto-protectrice (survivalisme) ? L'invocation du choix est-elle suffisante ? Il faut sans doute compléter ce questionnement par la prise en compte de la dimension politique du concept de « seul », ci-après.

-Reste un autre aspect qui milite pour figurer dans le concept : la solitude lorsqu'elle n'est ni un choix, ni une contrainte, mais une maladie chronique comme l'autisme. Les autistes sont-ils enfermés dans cette « *forteresse vide* », comme les décrivait en 1967 Bruno Bettelheim<sup>10</sup> (dont la conception des troubles autistiques a été fermement contestée depuis, jugée source de souffrances et abandonnée) ? Même s'il est vraisemblable que leur prise en charge connaîtra encore d'autres soubresauts, il faut méditer sur l'étrange ballet de la société face aux autistes : ils ne sont pas tous jugés dignes de la même attention (les « Asperger » pourront faire l'objet

---

<sup>7</sup> L'appellation officielle est aujourd'hui, en France : « mineurs non-accompagnés » (MNA). Ce changement de nom est beaucoup plus qu'un changement de catégorisation : c'est un changement de politique de prise en charge. On constatait qu'un mineur était « isolé », il entrait dans une catégorie, définissant un mode d'intervention qui le ferait entrer dans l'institution. Désormais, on constate qu'il n'est pas « accompagné » et on définit ainsi en creux l'objectif de la prise en charge : l'accompagnement.

<sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955 (chapitre XXXVIII, p. 448). Il faut rappeler que Rome pratiquait une autre forme d'anthropoémie, la condamnation à l'exil pour un temps déterminé. Beaucoup, comme Cicéron, anticipaient une condamnation et après avoir tenté d'amadouer les autorités du moment (Cicéron supplie successivement le consul Pison, puis Pompée), finissaient par fuir : ce qui fit par exemple Cicéron dans la nuit du 19 au 20 mars - 58, prenant acte de la loi votée par son ennemi personnel, le tribun de la plèbe Clodius (*lex Clodius de capite Romani*, 10 décembre – 59) qui prévoyait l'exil et la confiscation des biens de quiconque aurait fait exécuter sans jugement un citoyen romain – ce qui fut le cas de Cicéron, consul en - 63, faisant exécuter les conjurés de Catilina. Cicéron passe l'essentiel de ses pérégrinations d'exilé en diverses villas d'amis, à se renseigner sur ses perspectives de retour (et à beaucoup se lamenter sur son sort). Voir : *Correspondance*, vol. II, 1<sup>è</sup> partie, éd. Les Belles Lettres. Pour une perspective d'ensemble sur l'exil dans l'Antiquité, voir : Christine Pierre, « L'exil, une conception du détournement dans l'Antiquité ». In : *Exils* [en ligne], Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2010. Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pupvd/3070>>. ISBN : 9782354122768. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pupvd.3070>.

<sup>9</sup> Michel Foucault, avant même de circonscrire le monde de la prison (*Surveiller et punir*, Paris, Paris, Gallimard, 1965), a analysé le tournant emblématique du XVII<sup>e</sup> siècle, qui a consisté à enfermer les fous (avec les criminels), alors qu'ils étaient souvent livrés au cours de l'eau sur les Nefs des fous (*stultifera navis*), peintes par Jérôme Bosch et Breughel (Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Plon, 1961).

<sup>10</sup> Bruno Bettelheim, *La forteresse vide. L'Autisme infantile et la naissance du soi*, Paris, Gallimard, 1969 [1967].

d'articles admiratifs ou de séries télévisées – comme *The Good doctor* – tandis que d'autres ne pourront souvent compter sur leurs propres parents pour mener la bataille de l'inclusion) et c'est le corps social qui assigne l'autiste à la solitude (contre laquelle il veut bien faire un petit quelque chose). Globalement parlant (ce qu'il ne faudrait pas faire davantage ici qu'ailleurs), tous les autistes sont seuls au sens où leur lien social émotionnel (et parfois cognitif) avec la plupart des gens est défaillant, mais ils ne donnent pas à « seul » le même sens que nous, puisque notre monde leur fait peur. En ce sens, au lieu d'être à l'extrémité de l'échelle d'interprétation des comportements humains, les autistes en sont peut-être au contraire un bon instrument de mesure : ils nous incitent à comprendre autrement les troubles émotionnels ordinaires.

D'une manière plus générale, le sentiment de solitude est lié à l'idéologie du lien social qui prévaut dans une société donnée et à la présence ou non de contre-stéréotypes.

### – La dimension politique : pratiques inclusives, résistances et indifférences

-L'être-seul est aussi une pratique politique : cela transparaît assez clairement dans tout ce qui précède. Le vocabulaire anglais est particulièrement sensible à ces nuances : sur la base des visions du monde et du vivre ensemble dans la Cité (*Polity*), les sociétés politiques se dotent de programmes politiques (*politics*), qui définissent le cadrage des techniques d'intervention (*policies*) sur l'être qui est seul. Nous allons conserver ces termes anglais ici.

-On peut en gros définir – en dehors des cas de bannissement et d'incarcération évoqués ci-dessus – deux pratiques majeures de traitement de l'être considéré (parfois y compris par lui-même) comme seul : la pratique inclusive et la pratique de confinement. Elles ont fini par acquérir une autonomie relative, y compris par rapport aux programmes politiques qui les cadrent – ce qui explique que plusieurs programmes opposés puissent les soutenir (après les avoir neutralisées).

\*Quelques mots sur le confinement. L'actualité récente nous en a fourni une expérience que nous ne tenions en général auparavant que de la littérature ou du cinéma et surtout une transformation de la signification (nous confinons ceux qui, victimes par exemple de radiation, étaient dangereux pour les autres – ce qui fut aussi l'une des composantes de la *policy* du COVID, que rappelle la formule : « *tester, tracer, isoler* »). Retenons surtout qu'il s'agit d'une mesure s'appliquant à tous (donc excluant qu'il puisse y avoir des « seuls », non-confinés), destinée à la protection de chacun en tant qu'il est résident d'un pays, non en tant qu'être humain ; mais qui prive certains des rares contacts qu'ils pouvaient avoir, même si elle a permis à d'autres de renforcer des liens au sein de la famille restreinte. Donc, un paysage contrasté au regard du critère de solitude et un bilan inégal au regard de la conception des frontières. Le confinement pour la défense contre le COVID19 est certainement l'une des *policies* qui, pour un même objectif mondial de *Polity* – et, très grossièrement de *politics* analogues – a connu les plus grandes variantes de mise en place (les complications bureaucratiques françaises pouvant être tenues pour l'une des mises en place les plus sophistiquées).

\*L'inclusion est le vocabulaire du moment : il vient tout juste de ringardiser l'intégration. Pour ne pas se perdre dans les méandres des programmes de sociétés inclusives, observons-en les soubassements.

D'abord, ce sont des *policies* qui s'adressent à des personnes isolément, considérées comme restant à la porte de la Cité, même si ces personnes sont définies à partir de groupes catégorisés (je m'adresse à M.X ou à Mme Y, mais parce que je sais qu'il ou elle peut, par exemple, être défini(e) comme « en situation de handicap »). La dialectique personne seule / groupe de catégorisation de la personne seule est fondamentale et permet tous les aménagements et combinatoires.

Remarquons ensuite que la démarche inclusive propose un accompagnement à rythme libre (celui de la personne), mais sur une trajectoire à sens unique, celle qui permet de franchir le seuil d'entrée, qu'on aura éventuellement abaissé (la métaphore de la Maison est prégnante) : on propose –prenons cela comme exemple – aux Sourds d'entrer avec un maximum d'atouts dans la Cité des Entendants (de nos jours on double presque partout dans le monde, les interventions politiques en langue des signes), mais on ne propose pas aux Entendants de faire une place à la « Cité des Sourds » (par exemple en rendant obligatoire l'apprentissage de la langue des signes)<sup>11</sup>.

\*Devant tant de sollicitude, que dire du solitaire persistant ? L'une de ses incarnations les plus déroutantes est le simulateur : il feint d'entrer dans le système, dont il a fini par connaître toutes les failles, mais il n'y adhère pas (un grand drame pour les auteurs de *policies* d'accompagnement, obligés de se justifier pour cette non-adhésion devant une population générale peu convaincue de l'utilité de ces mesures, de type RSA). A la limite, l'attitude du solitaire SDF est plus simple : il refuse l'invitation des maraudes à rejoindre un abri chaud (pour diverses raisons tenant à la fois de la protection contre les autres hébergés et de la protection de leur lieu d'implantation) et sa volonté de rester à l'écart est intraitable.

Le solitaire est en fait un *homo sacer*. La notion d'*homo sacer* (inventée par Giorgio Agamben, *Homo sacer. I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil, 1997) rend compte de l'articulation que nous devons opérer entre la question des « sans » (sans domicile fixe, sans papiers, sans travail) et celle du respect : « *sacer* » c'est à la fois le sacré et le proscrit. Si on considère horizontalement l'espèce humaine, une partie (*homo sacer*) est dépouillée de souveraineté sur elle-même, tout en étant sous surveillance de l'autre partie, au nom du pouvoir d'administrer la société (ce que Foucault appelle le bio-pouvoir) ; mais, nous dit le philosophe slovène Slavoj Žižek, cette indignité de quelques uns<sup>12</sup> (« les sans ») attaque, sur un plan vertical, la dignité de la démocratie et de tous les hommes (y compris « les avec ») : une société où il y a des « sans », où il y a de l'*homo sacer*, est toute entière, devenue une société sans qualités (S. Žižek, *Bienvenue dans le désert du réel*, Paris, Flammarion, 2005).

### – La dimension ontologique : la solitude comme condition ou comme destin

Y a-t-il quelque chose d'essentiel dans le rapport de l'être humain à l'état de « seul » ou bien n'est-ce qu'une modalité possible de son existence ?

L'histoire de la pensée occidentale fournit des représentants des deux options possibles pour la première partie de la question.

-A côté de tous ceux qui, depuis Platon et Aristote, définissent l'homme comme « un animal politique », c'est-à-dire un animal qui ne peut vivre sans être en relation avec d'autres êtres comme lui (ce qui ne signifie pas nécessairement présence physique effective), il y a ceux qui estiment que ce n'est là que la destination de l'homme (l'homme n'est sans doute pas fait pour la solitude), mais non sa condition (l'homme se fait par la solitude, il la dépasse) ; sans oublier ceux qui se sentent écrasés par la solitude fondamentale de chacun (cet esseulement est alors plus effrayant encore que l'agression de tous contre tous).

-Examinons l'option intermédiaire (la solitude comme condition mais non destination).

La solitude est d'abord un aspect de l'individuation. L'unité individuelle est séparation (d'avec la mère tout d'abord) et toutes les interactions à venir – ce qu'on appelle la

---

<sup>11</sup> On peut comprendre qu'aient pu naître des mouvements radicaux porteurs de ce type de revendication. Par exemple, faisons une expérience en pensée : si la surdité (*deafness*) est une catégorisation physiologique acceptable, elle laisse entière la catégorisation de l'état social de sourd, qui pourrait alors être dite « *surditude* » (*deafhood*), ce qui entraînerait des agirs d'affirmation de soi (*Deaf awareness*, *Visual experience*) et des demandes de « citoyennetés de réciprocité ».

<sup>12</sup> Dans l'Antiquité, aux yeux des Romains, un être sans souveraineté sur lui-même (par exemple un esclave) ne peut « s'indigner » parce qu'il n'a pas de dignité.

socialisation – auront pour effet (paradoxal) de promouvoir l'individualité. Que cette individuation prenne diverses formes, pouvant aller de l'interchangeabilité jusqu'à l'individualisme, n'est pas une question ontologique mais historique. Quoi qu'il en soit, chaque société, à chaque moment que l'on choisisse de l'Histoire, demande à ceux qu'il faudrait appeler « les individuants » de se respecter assez pour chercher à s'accomplir<sup>13</sup>.

Mais ce n'est pas seulement une injonction (de la nature ou de la société) : la solitude comme séparation est le moteur du désir, à commencer par le désir de l'autre. L'homme seul est l'être qui désire combler son déficit natif d'être.

Autre conception ontologique de la solitude comme condition humaine : celle qui y voit la possibilité même de la liberté ; soit dans une version sartrienne, où chacun ayant la responsabilité de ce qu'il est et sera (nous sommes condamnés à être libres), l'homme est seul, sans excuses (comme celle d'avoir été créé)<sup>14</sup> ; soit dans une version stoïcienne, où nous sommes seuls à contrôler notre jugement.

-Si l'on en revient à la première option (l'animal politique), on peut se demander ce que la solitude arrache à l'homme (son humanité ?). Les deux exemples emblématiques et symétriques sont Robinson Crusoë et Victor de l'Aveyron.

« L'enfant sauvage » (Victor), retrouvé à l'âge de 12 ans incapable de parler et d'assurer les gestes fondamentaux de la socialisation, est supposé avoir grandi hors du milieu humain et n'a donc de l'humanité que l'allure extérieure (ce qui ne veut pas dire qu'il ne peut pas l'acquérir ou la retrouver). Le docteur Itard qui entreprend de l'éduquer ne parvient pourtant pas à lui apprendre à parler. Pourtant, il semble bien que Victor ait plutôt été un enfant autiste maltraité puis abandonné, qu'un enfant sauvage<sup>15</sup>. Quoi qu'il en soit, il montre que l'enfant n'est pas par naissance doté de toutes les capacités qui lui seront nécessaires pour devenir un homme par lui-même. Son humanisation se construit dans l'interaction.

Robinson offre le cas symétrique : ce qui advient d'un humain accompli, dès lors qu'il perd durablement contact avec ses semblables. Le processus de déshumanisation est bien mis en évidence par Michel Tournier (alors qu'il l'est moins chez Defoe)<sup>16</sup> : avant de rencontrer Vendredi, le naufragé plonge progressivement dans un état de désespoir qui le conduit à se complaire dans la boue de « la souille », seulement traversé de stimulations végétatives, puis se ressaisit pour entrer en communion (y compris sexuelle) avec la nature.

-Reste une dimension que nous n'avons pas abordée jusqu'ici : celle qui place la singularité au cœur de la solitude. Tous ceux qui ont théorisé sur le Génie ou le Surhomme en ont souligné la singularité plutôt que la solitude. Ou plutôt, la singularité donne un autre accent à la solitude. Toutes les versions du dépassement de l'humanité ordinaire par un être supérieur (peu importe à ce stade comment on le nommera<sup>17</sup>) disent sa relation inconfortable avec les autres et sa difficulté à s'en faire comprendre.

Il faut bien sûr dire un mot de la théorie du Surhomme, qu'il vaudrait mieux plutôt appeler le Surhumain (*der Übermensch*), chez Nietzsche. Cette figure du philosophe créateur de valeurs (et non transmetteur), repose sur l'idée de « *dépassement*<sup>18</sup> » (notamment le dépassement de

---

<sup>13</sup> Richard Sennett, *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, traduit par P.-E. Dautat, Paris, Albin Michel, 2003 < voir CR de la séance sur le respect >.

<sup>14</sup> Voir ci-après en Compléments.

<sup>15</sup> Voir : Lucien Malson, *Les enfants sauvages : mythe et réalité / (Suivi de) Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron par Jean Itard*, Paris, 10-18, 2007 (1<sup>re</sup> éd. 1964, Union générale d'éditions).

<sup>16</sup> Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1967.

<sup>17</sup> Notons au passage, sans pouvoir nous y attarder, que l'on parle de « solitaire » pour caractériser une bague comportant une pierre – souvent un diamant – issue d'une taille normée et montée d'une manière spécifique (quatre griffes). Le nom est supposé indiquer les caractères uniques et précieux du bijou.

<sup>18</sup> Il n'est pas dans « l'avoir » (des biens, des qualités, des vertus), ni même dans « l'être », il est dans l'au-delà de soi. « J'aime ceux qui ne savent vivre qu'à condition de périr, car en périssant ils se dépassent » (*Ainsi parlait*

soi, *Selbstüberwindung*) des morales et des vérités « *utilitaristes* » et non sur celle de supériorité par rapport aux autres humains. Sa solitude n'est pas pour autant plénitude : il éprouve autant de peines que de joies, parce qu'il est dur avec lui-même (en fait il est à la fois Apollon et Dionysos). Elle n'est pas non plus la conséquence d'une rareté, celle qui résulterait d'une victoire dans les compétitions des hommes : cet être tellement prêt à tirer parti des potentialités d'un monde social qui a l'onction du christianisme, Nietzsche l'appelle « *le dernier homme* » (*der letzte Mensch*). Le dernier homme cherche à être seul pour profiter de sa gloire, il croit même que par là il contribue au progrès de l'humanité ; il vise le bonheur comme un état à atteindre. La solitude du Surhumain est une singularité, celle qui lui permet de s'arracher à la vanité des biens et des vertus, pour créer ce qui n'est paradoxalement pas encore advenu : « (...) *si l'humanité souffre de manquer de fin, ne serait-ce pas qu'il n'y a pas encore d'humanité ?* » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, I, Des mille et une fins). On voit donc se dessiner une idée contre-intuitive : la singularité n'est pas un retrait orgueilleux face à la bassesse de la foule, mais un retrait douloureux devant l'ampleur de la tâche.

Pour faciliter l'appropriation du concept, nous avons artificiellement distingué des « dimensions », mais on ne peut en rester à cet étalement. Tout d'abord, parce que chaque dimension est une version d'une ou plusieurs autres (par exemple : la dimension politique de la solitude est porteuse d'une ontologie de la citoyenneté ; et inversement, l'ontologie stoïcienne, qui paraît ne résulter que d'analyses philosophiques, est une politique – comme le montre le cadre parfait qu'elle offre à Hegel pour modeler l'un des moments de la dialectique du Maître et du Serviteur). Ensuite, parce que les dimensions interagissent (elles ne sont pas que des versions) : la temporalité de la solitude est ce qui permet de mieux situer les mesures factuelles qui peuvent en être faites.

## **2.Homme (Etre humain, Humanité, Homo Sapiens)**

Nous n'allons pas consacrer un temps exagéré à l'élaboration d'un concept d'homme, largement dessiné en pointillé dans les analyses précédentes.

Par prudence toutefois quant à l'utilisation d'une notion qui soit commode pour notre recherche, nous retiendrons les caractères suivants :

- est « homme », qui vit en société et est tissé par ses relations à autrui (socialisation), mais qui s'éprouve comme être individué, doté de raison, de sensibilité et aspirant à la liberté ;
- est « homme », qui singularise son individualité par son projet, ce qui n'interdit pas d'y voir des composantes de genre, de génération, de classe (etc.) ;
- est « homme », qui se dote d'une vision du monde qu'il doit largement à sa socialisation

## **3.Tiers-concept : la qualité des liens**

L'un des points relativement peu exploités dans ce qui précède concerne l'approche de la qualité de la solitude considérée comme une relation de degré zéro.

Ce travail sur la qualité de la relation donne un statut à « seul ».

En première approche, la notion de communauté le montre bien. Il y apparaît une tension entre fondements identitaires (la communauté c'est ce qui protège l'identité commune : l'isolement est une menace) et fondements différentialistes (la communauté c'est ce qui permet à chacun de s'appuyer sur les autres pour être lui-même ; la solitude peut en être un outil). Donc, deux approches de l'homme seul qui ne lui attribuent pas la même qualité d'humanité.

Plus globalement, il peut être intéressant de chercher notre tiers-concept dans la loi de composition de la communauté : le lien.

– **L’analyse des liens sociaux apporte-t-elle quelque chose à une caractérisation de « l’homme seul » ?**

-Les traitements aussi bien politiques que médiatiques des problèmes urbains ont remis au goût du jour la notion de « lien social », qui se serait « défait » et qu’il faudrait « retisser » ; le discours public retrouve ainsi, sans toujours le savoir, l’intention durkheimienne (notion d’intégration).

-L’analyse de réseau (ADR<sup>19</sup>), qui a produit quelques résultats spectaculaires concernant les liens, vient à point pour offrir un peu de précision quant à ces usages. Sans doute l’appellation ADR est-elle un peu trop homogénéisatrice (il s’agit plus d’une mouvance que d’une école), mais on peut tout de même prendre appui sur ce que ces travaux ont de suffisamment commun.

**Que nous dit l’ADR sur le lien social ?**

-Que les approches classiques ont peu étudié la **forme** du lien social, privilégiant sa matière (politique, marchande, culturelle, etc.) : on laissait par exemple de côté formes, densité, multiplicité. En associant des thèmes récurrents (pouvoir, intégration, sociabilité) à ces apports spécifiques, au sein d’un même ensemble théorique, l’ADR décale les approches du lien social.

-Qu’il faut **spécifier** la notion de lien social.

\*faibles / forts / absents : l’économiste Mark Granovetter s’est rendu célèbre en parlant de la force des liens faibles sur le marché du travail (en situation de mono-industrie, les liens forts sont les plus utiles pour trouver du travail, mais c’est l’inverse en situation de diversification des activités). « *La force d’un lien est une combinaison (probablement linéaire) de la quantité de temps, de l’intensité émotionnelle, de l’intimité (la confiance mutuelle) et des services réciproques qui caractérisent ce lien* » (M. Granovetter, *Le marché autrement*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p.46-47). « *Par “absent”, nous entendons non seulement l’absence de toute relation, mais également des liens qui ne sont pas très importants, comme les “vagues” connaissances entre les gens vivant dans la même rue ou le lien que l’on a avec son marchand de journaux (...) il y a absence de lien entre deux individus, tant que leur interaction reste négligeable et, ce, même s’ils se connaissent par leur nom. Pourtant, dans certains contextes (comme les catastrophes), il serait nécessaire de distinguer ce type de liens “négligeables” de l’absence de lien (...)* » (*id.*, p. 47, note 4)

\*contingents : Il faut, dit Bruce Jacobs (« Contingent ties : undercover drug officer’s use of informants », *British Journal of Sociology*, vol. 48, n°1, mars 1997), distinguer entre la force et la qualité des liens. La qualité du lien serait fonction de l’espace d’intercompréhension ou de reconnaissance mutuelle : un lien peut être objectivement faible (entre le policier et son indic, il y a du « *hedging* » : s’il n’y en avait pas, il y aurait risque pour l’indic), mais subjectivement fort à certains moments (pour l’indic). Cette remarque approfondit la suggestion de Granovetter (« il serait nécessaire de distinguer... ») : un lien peut se trouver contextuellement « boosté », par une sensation plus ou moins partagée de risque, d’illégalité ou d’événementialité, même si c’est de façon asymétrique.

\*actifs / passifs : c’est particulièrement net aujourd’hui sur les réseaux sociaux numériques, où il y a différentes façons d’être là (voir : V. Paravel et C. Rosental, « Les réseaux, des objets relationnels non identifiés ? », *Réseaux*, n°118, 2005).

---

<sup>19</sup> Alain Degenne et Michel Forsé, *Les réseaux sociaux. Une approche structurale en sociologie*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Armand Colin, « collection U », 2004.

\*électifs / inévitables : Bourdieu a souvent fait remarquer l'importance de la distinction entre les liens auxquels on est contraints (par exemple par le voisinage spatial<sup>20</sup>, professionnel ou politique), qu'il nomme « *inévitables* » et ceux qui ont fait l'objet d'une sélection volontariste, qu'il appelle « *électifs* » (pour se souvenir des « *affinités électives* » de Goethe).

La spécification (au sein d'une typologie ouverte) permet de modaliser le lien social selon des variables situationnelles ou structurelles.

-qu'il est possible d'approcher **rigoureusement** le lien social : d'une part en allant jusqu'aux réseaux complets ; d'autre part en mobilisant une formalisation mathématique (théorie des graphes). L'ADR utilise ainsi les notions de centralité (de proximité, d'intermédiarité, de prestige, de pouvoir), de densité ou encore de « trous structuraux » (absence de relations directes entre deux contacts B et C d'un acteur donné A, qui est alors en position de *tertius gaudens*, avec un degré d'intermédiarité élevé).

#### Que ne nous dit pas l'ADR sur le lien social ?

-l'ADR n'est pas sensible à la **réflexivité** propre au lien social : elle ne nous dit rien sur les réseaux explicitement constitués comme tels (le réseau mobilisé) parce qu'elle n'y voit pas une connaissance, mais une pratique plus ou moins aveugle. Or, il y a tout un arrière-plan théorique, permettant de parler d'une modélisation du travail en réseau qui permet d'intégrer cette connaissance pratique (notamment en sciences de gestion).

-Elle n'est pas sensible aux **régimes d'action** : elle ne nous dit rien du fait que le lien social peut revêtir des significations différentes selon le régime d'action où il est activé. Le lien social entre deux collègues de travail ne peut pas être seulement qualifié de faible ou fort (etc.), mais il doit être requalifié selon qu'il est défini par un régime de justice (définissant des équivalences entre les personnes selon qu'il est question de compétence, d'inspiration, de réputation, d'amitié, d'égalité ou d'argent<sup>21</sup>) ou par un régime de violence ou encore d'amour<sup>22</sup>.

-ces deux critiques peuvent être rapprochées de celles des excès de la formalisation de l'ADR, où le but semble être davantage la modélisation que ce qu'elle nous apprend sur le fonctionnement du social.

En quoi le concept de lien (ne se limitant pas à son interprétation en ADR) peut-il nous aider à construire un système conceptuel intéressant pour la question qui nous est posée ? Comme on le voit, la position d'être seul (cette fois sans trait d'union) peut être stratégique lorsqu'on est en position de trou structural entre deux réseaux : elle invite donc à ne pas absolutiser la solitude qui n'a de sens que par rapport au type et à la qualité des liens.

---

<sup>20</sup> Un article iconique – quoique fort ancien – de la sociologie urbaine a montré les contradictions auxquelles s'affrontaient les politiques du logement au début des Trente Glorieuses (mais cela n'a pas beaucoup changé), en tant qu'elles plaçaient les habitants au défi de régler par eux-mêmes les rapports entre distance sociale et proximité spatiale : Jean-Claude Chamboredon et Madeleine Lemaire, « Proximité spatiale et distance sociale. Les grands ensembles et leur peuplement », *Revue française de sociologie*, 11-1, 1970, p. 3-33. doi : 10.2307/3320131 [https://www.persee.fr/doc/rfsoc\\_0035-2969\\_1970\\_num\\_11\\_1\\_1610](https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1970_num_11_1_1610)

<sup>21</sup> Conceptualisations de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991)

<sup>22</sup> Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, A. M. Métailié, 1990.

## Quelques compléments à la discussion

Quelques points n'ont pas pu être abordés ou approfondis dans la discussion et auraient sans doute mérité de l'être. Soient trois des nombreuses facettes de la question :

-sur quoi le retrait de l'ermite nous renseigne-t-il : sur la solitude, sur la tentation ou sur l'exemplarité ? Quelques perspectives historiques pour y répondre ;

-la conception d'une solitude pensée comme caractéristique fondamentale de l'humanité (conception ontologique de la solitude) est-elle compatible avec une conception de l'action collective qui reconnaisse la liberté de ses participants (conception anthropologico-politique de la solitude) ? Quelques aspects de la philosophie de Sartre à l'appui ;

-si « l'homme seul » est de nos jours surtout une femme, alors que notre modèle de vie privée depuis l'époque industrielle est le couple, que nous apprend la figure de « la femme seule » ? Contributions sociologiques à la réponse.

### – Le retrait érémitique comme pratique de la tentation

L'une des matérialisations de l'utilisation de la solitude comme vecteur de vie est l'érémitisme (le mot vient de *erema*, le désert) qui, s'il a connu ses incarnations les plus fortes dans la période tardo-antique, n'a pas disparu de notre univers (il suffit de penser aux écrivains-voyageurs répétant les exils en milieux hostiles de Sylvain Tesson) tout en changeant profondément de sens.

Ermites, anachorètes<sup>23</sup>, reclus sectaires, oblats, ascètes, sont autant de figures de ces projets de vie soumis aux tentations – certes atténuées par le retrait – mais équipés par la foi pour y résister. Cette théologie à l'état pratique (pas nécessairement théorisée par tous ceux qui s'y soumettent) répond par l'isolement à une menace externe<sup>24</sup>, par exemple satanique dans le christianisme.

C'est pourquoi la tentation est centrale dans cette problématisation : plus qu'un accident de parcours, elle est le fondement du parcours. Une expérience qui est avant tout une autre manière de vivre la temporalité : la vie retirée me soumet à la tentation sur un mode épisodique (« *la tentation est provisoire* » dit Jankélévitch<sup>25</sup>), mais elle est d'autant plus fortement ressentie qu'elle se donne sous la forme du choix crucial et urgent entre des projets de vie (« *à la croisée des chemins* », dit encore Jankélévitch dans son langage métaphorique). Avec ceci de particulier que l'un de ces projets de vie, notamment en raison de l'isolement (« *c'est dans le désert que naissent les mirages* », rappelle Jankélévitch à propos de Jésus et de Saint-Antoine), est une illusion qui présente toutes les formes du réel.

Il y a donc – si on suit Jankélévitch – deux moments dans cette temporalité qui est déjà rendue spécifique par la décision de retrait : le temps de l'objet tentant (*temptare*), qui est une épreuve à laquelle je suis soumis et qui est censée extirper mes faiblesses ; le temps de l'ascèse, qui est un essai<sup>26</sup> par lequel je tends (*tendere*) vers un au-delà de l'objet.

Il faut se donner un éclairage supplémentaire sur l'érémitisme pour avancer sur ce point. La question à se poser est plutôt : pour qui est entreprise cette ascèse à partir d'une épreuve ? On

---

<sup>23</sup> On peut considérer que le terme « ermite » a pris le dessus sur celui d'« anachorète » à partir du VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère : l'anachorète est ce moine ermite qui respecte la loi de l'isolement individuel, même à l'intérieur d'un regroupement, option qui va devenir moins probable lorsque ces regroupements de pairs se transforment en monastères et donnent naissance au cénobitisme. Les missions de ces deux types de monachisme sont différentes, comme on va le voir.

<sup>24</sup> Le paradoxe est que la tentation externe semble venir de l'intérieur (le démon a déposé l'illusion en moi).

<sup>25</sup> Vladimir Jankélévitch, *Cours à la Sorbonne : La tentation (partie 1)*. [https://www.youtube.com/watch?v=5vgmK\\_dyslg](https://www.youtube.com/watch?v=5vgmK_dyslg)

<sup>26</sup> Jankélévitch fait remarquer que dans l'une des traductions grecques de l'Ancien Testament (les Septantes), c'est le verbe *peirazein* (essayer) et le substantif *peirasmós* (l'essai) qui sont utilisés pour dire la tentation.

sait que l'ermite oriental (type : Saint-Antoine) s'y engage et s'y maintient sur un mode individualiste, tandis que l'ermite occidental (par exemple : gaulois) est associé à la vie rurale et participe, de façon plus ou moins contrôlée par l'Eglise, à la christianisation. Les débordements des premiers (notamment : pratiques de jeûne excessives) peuvent se donner plus facilement libre cours que les excès des seconds (recherche de vaine gloire ou au contraire refus d'exercer ses pouvoirs miraculeux) qui leur sont vite reprochés par la hiérarchie<sup>27</sup>. Dans les deux cas cependant, ce qui est en jeu sont les effets sur les destinataires de cette vie modèle (les païens).

La vie consacrée à la pratique érémitique n'a pas de sens seulement pour celui qui l'entreprend, mais pour un ensemble de profanes qu'il contribue par son exemple (ses miracles, ses guérisons, sa mort) à transformer en peuple, sous le regard vigilant des autorités ecclésiastiques.

### –Sartre : solitudes sérielles, singularité-ubiquité

La philosophie de Sartre offre un point de confrontation intéressant entre un fondement ontologique de la solitude et un fondement d'anthropologie politique. Le point de vue ontologique (c'est-à-dire : une conception de l'être de l'homme) est plutôt exposé dans *L'Être et le Néant* et il se traduit dans *Huis clos* par une formule célèbre : « *l'enfer c'est les autres* »). Le point de vue anthropologico-politique, qui est développé dans les deux tomes de *La Critique de la raison dialectique*, passe par un nouveau mode de traitement collectif de la coexistence des solitudes.

1. Une formule bien connue est souvent donnée pour réfuter l'idée que la solitude est la caractéristique fondamentale de l'humanité : « *Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même* » (Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 276). En fait, cette formule dit tout l'inverse de ce qu'on lui fait dire le plus souvent : pour Sartre, Autrui, loin de me confirmer comme sujet, me constitue, par son regard, comme un être qui doit « *supporter des qualifications nouvelles* » (*ibid.*), c'est-à-dire qui me fait éprouver la peur, l'orgueil, la honte, par lesquelles je porte un jugement sur moi-même comme étant un objet (et réciproquement je ne puis connaître Autrui que comme objet).

Cette lutte des consciences entre un Je et un Tu, peut-elle attendre quelque chose d'un Nous ? En fait, l'Être-pour Autrui se complexifie encore plus, sans changer fondamentalement, avec l'apparition d'un Nous qui est lui aussi un Nous-objet. Il est ce Tiers aliénant qui nous unifie de l'extérieur : ce Tiers, qui passe dans le jardin public et qui regarde le couple d'amoureux sur un banc, leur vole leur liberté en donnant à leur relation un sens qu'ils ne peuvent contrôler. Chosifié par le regard du Tiers, le couple d'amoureux croit s'en sortir, par exemple en se jurant fidélité et/ou sincérité, ce qui est impossible sans « *mauvaise foi* » : chacun ne peut garantir aujourd'hui son Projet demain, puisqu'il est fondamentalement liberté (dans le vocabulaire de Sartre, il est « *transcendance* »). Chacun le fait quand même et c'est en cela qu'il est « *un salaud* ». Les subjectivités sont radicalement séparées : la solitude est ontologique.

2. La perspective d'anthropologie politique, sans renier les fondements de la philosophie sartrienne, marque une inflexion de l'analyse. Observons trois étapes du passage possible de la coexistence des solitudes à l'effervescence des collectifs.

---

<sup>27</sup> Christine Delaplace, « Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leur fonction dans la société rurale. L'exemple de la Gaule », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, tome 104, n°2, 1992, pp. 981-1024 ; doi : <https://doi.org/10.3406/mefr.1992.1780>. [https://www.persee.fr/doc/mefr\\_0223-5102\\_1992\\_num\\_104\\_2\\_1780](https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5102_1992_num_104_2_1780)

### *La Sérialité*

C'est le mode de coexistence, dans le milieu pratico-inerte<sup>28</sup>, d'une multiplicité humaine dont chacun des membres est à la fois interchangeable et autre par les Autres<sup>29</sup> et pour lui-même. (Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, 363 sq).

Le règne de la rareté, ouvrant la relation humaine au conflit, permet du point de vue social de déduire le premier ensemble collectif : la *série*, simple rassemblement inerte ; chacun y est seul et interchangeable ; seul parce qu'identique à tout autre en extériorité. Chacun y est aliéné, autre que soi parce qu'identique extérieurement à tout autre. L'unité sociale est donc une **unité d'inertie**, de passivité ou de séparation d'avec soi et d'avec les autres. C'est ce que Sartre, sur la base des concepts propres à *L'Être et le Néant*, appelle une *synthèse passive*.

Ex : la queue devant l'autobus. Tant que son heure de passage est respectée (ou qu'on peut raisonnablement y croire), le groupe qui attend n'en est pas un. Il est certes animé par un but commun (aller quelque part en autobus), mais qui n'est pas vécu comme tel (ou s'il l'est, ce constat n'enclenche aucune action).

### *Dissolution de la série dans le groupe en fusion.*

Groupe en fusion : groupe en voie de constitution par dissolution de la sérialité, sous pression d'une praxis<sup>30</sup> adverse, qui nie la synthèse passive (par exemple quelqu'un qui, en proposant un mode d'action, offre en fait la possibilité pour le groupe de se comprendre comme sujet – ce qui ne sera pas si facile pour autant).

Ex : l'autobus est en retard. Il s'ensuit des initiatives diverses entraînant des regroupements partiels, une baisse de l'inertie : il se produit une **unité pratique** de ce collectif, par émergence d'un Tiers régulateur. Ce Tiers n'est plus le Regard objectivant dont il a été question ci-dessus : c'est chacun des membres d'une multiplicité en tant qu'il totalise<sup>31</sup> les réciprocitys d'autrui (*Critique...*, I, 213 sq ; 476 sq).

Autre exemple : la prise de la Bastille (il y a une sérialité initiale de la population qui s'y masse, puis répression royale et, face à un danger commun, solidarité, dans la fuite, d'un groupe qui cesse provisoirement d'être une masse).

---

<sup>28</sup> Pratico-inerte : c'est le mode d'être sériel, « *gouvernement de l'homme par la matière ouvrée rigoureusement proportionné au gouvernement de la matière inanimée par l'homme* » (*Critique de la raison dialectique*, II, 287 ; 187, 194 ; *Critique...*, I, 181, 300). NB : pour Sartre, le langage relève du pratico-inerte, or on ne peut s'en passer même dans un groupe en formation, donc il y aura toujours du pratico-inerte même au sein des pratiques de libération.

<sup>29</sup> Autre : c'est l'autre en tant qu'il gouverne ou est susceptible de gouverner « latéralement » (ou d'être gouverné par) l'activité de chacun.

<sup>30</sup> Praxis : c'est la sortie, hors du pratico-inerte, par un « *projet organisateur dépassant des conditions matérielles vers une fin et s'inscrivant par le travail dans la matière inorganique comme remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'une fin* » (*Critique...*, I, 813 ; *Critique...*, I, 390 sq)

<sup>31</sup> Totalisation : travail de synthèse et d'intégration à partir de circonstances déterminées et en fonction d'un objectif ; la totalisation définit la praxis elle-même (*Critique...*, II, 11 sq). Aucune totalisation n'est jamais achevée, elle est toujours en cours. Si elle visait l'achèvement elle pourrait être dite « totalitaire » (selon un mot galvaudé et qui n'est pas sartrien).

### *Le Serment contre le risque de solitude*

Mais chacun est à la fois dans le groupe et Tiers : c'est de nouveau un risque de solitude et de dispersion à mesure que la pression de la menace extérieure baisse. Il faut instituer une réciprocité médiée pour traiter la question de la persistance du groupe dans le temps, ce qui réintroduit un peu d'inertie. C'est le Serment qui joue ce rôle et qui va transformer le groupe en fusion en groupe assermenté. La menace qui pèse sur cette version du groupe c'est que le groupe-adversaire s'est éloigné du regard, sans être pour autant moins dangereux (supposons-le). C'est une « peur réflexive » (une peur-dans-le-langage, en quelque sorte) qui s'est installée : « *La peur réflexive naît pour le tiers de ce que personne – pas même lui – n'a assez peur (...); rien n'assure que l'attaque lui rendrait son statut de groupe en fusion* » (*Critique...*, I, p. 529)

Le serment vise à assurer la sécurité du groupe, selon deux moments : 1) tout d'abord, on jure pour faire jurer les autres, par réciprocité médiée ; 2) ensuite, on jure pour se protéger contre soi-même dans les Autres, puisque, en effet, si je suis seul, rien ne me lie à moi-même, alors que ma praxis me projettera l'instant d'après comme elle l'a fait à l'instant présent : elle va être prisonnière de sa décision présente.

Le Serment est une unification immanente (au sein du groupe) des transcendances (c'est-à-dire des libertés). Pourquoi un serment, qui paraissait relever pourtant de la mauvaise foi ?

Ma liberté m'oblige à redouter ma trahison et m'empêche de me lier, sinon par un Serment qui autorise les autres à me châtier en cas de désertion... faute de disposer de mon avenir, je ne puis m'enchaîner qu'en transférant au groupe la liberté souveraine de se maintenir lui-même en se réclamant du Serment de chacun. Le serment est d'emblée affirmation qu'il y aura de la trahison !

Chacun reste le même que chacun : il n'y a pas solitude, mais il y a singularité (c'est un reliquat de la transcendance de la praxis individuelle dans le groupe) et ubiquité (caractère commun d'actions comprises comme moyens vers une fin commune). Mais la solitude revient vite dès lors qu'il y a dispersion.

Pour préserver sa fraternité (être tous les mêmes au sein d'un projet commun), le groupe doit inventer une violence immanente (intérieure au groupe, qui est menacé dans son existence parce qu'il ne ressent plus de menace extérieure) : il crée la contrainte juridique et institutionnelle, qui dépose en chacun une terreur (chacun vit désormais le groupe comme une exigence). C'est ce que Sartre appelle la « fraternité-terreur » :

-nous sommes « frères » (frères et sœurs), non comme « *des petits pois, dans une boîte de conserve* » (*Critique...*, I, p. 535), mais « (...) *en tant qu'après l'acte créateur du serment, nous sommes nos propres fils, notre invention commune*<sup>32</sup>. » (*Ibid.*) ; nous pouvons bien ensuite avoir de la fraternité au sens de camaraderie, amitié, amour, ce n'est qu'une « *libre spécification de cette structure première* » ;

-en même temps, cette fraternité est une violence, en tant que droit de tous, à travers chacun, sur chacun et elle fait naître une Terreur (Sartre emploie souvent le mot avec majuscule), qui est le substitut de la peur que nous avons du groupe adverse. Sartre consacre plusieurs pages à l'une des matérialisations – autre que linguistique – de cette terreur : le lynchage du traître (qu'il distingue explicitement du lynchage raciste). Il y affirme que le lynchage du traître maintient celui-ci à l'intérieur du groupe, en même temps qu'il renforce la fraternité en son sein et qu'il est « *une réactualisation brutale du serment* » (*Critique...*, I, p. 537).

Autrement dit, le lynchage ne produit pas la solitude (ce que serait l'exclusion du groupe), mais il est une réponse à la solitude comme risque de retour à la sérialité.

---

<sup>32</sup> Sartre (*Critique...*, I, p. 536) évoque les révoltes des Noirs de Saint-Domingue, comme le passage de la couleur de peau comme caractéristique physique intemporelle à la couleur de peau comme trait historique conquis (ce que Césaire appelle la négritude).

## –Versions féminines de la « vie en solo » : émancipation et monoparentalité

Des vies se déroulant à l'écart des standards de la vie moderne (c'est-à-dire depuis le début de l'ère industrielle) – en d'autres termes hors du modèle du couple – se donnent à voir sous des formes variées. Attardons-nous sur l'une de ces versions : celle qui concerne les femmes seules.

### Monoparentalité : est-ce l'amour qui manque ou l'amour manque-t-il de ressources ?

Les modalités de cette existence esseulée auxquelles on pense spontanément sont les « familles monoparentales », dans lesquelles des femmes (nettement plus fréquemment que des hommes) élèvent des enfants « seules », à la suite de divorce(s) (plus que de veuvage) ou du fait de l'absence, pour diverses raisons, du géniteur (les « mères célibataires »).

On devrait pourtant voir les problèmes que pose la spontanéité de ce constat : on comprend la solitude à partir du modèle matrimonial, on agglomère des situations n'ayant pas les mêmes dynamiques – notamment : des enfants peuvent être en contact périodique avec leur père, d'autres pas ; la mère peut être ou non soutenue par sa famille ; des situations antérieures ont pu être difficiles (des « violences conjugales et intrafamiliales »), tandis que d'autres ont fait l'objet d'accord négociés ; certaines mères ont une activité professionnelle, d'autres non – bref, sous couvert de prêter attention à des situations s'écartant de la norme, on risque bien de construire un artefact. Il n'est d'ailleurs pas certain que le remplacement par la catégorie de « parent isolé » (donnant droit à une allocation d'Etat) soit de nature à diminuer ce risque.

Faut-il donc faire un sort à cette fausse évidence ? Ce qui pourrait nous en empêcher – mais qui ne le doit pas comme on va le voir – c'est le lien fort entre monoparentalité et précarité, établi par de nombreux travaux, qui pointent notamment les variantes que connaissent ces modes d'existence selon les modèles familiaux en vigueur dans différents pays<sup>33</sup>. Soit. Mais à y regarder de plus près, c'est la pauvreté/précarité le problème et non la monoparentalité : certaines femmes seules chefs de famille (pour reprendre une catégorie administrative) peuvent l'être parce qu'elles ont été rejetées et aspirent parfois à une recomposition familiale, alors que d'autres y ont trouvé un moyen d'échapper à une conjugalité intenable, mais, quoi qu'il en soit, ce qui leur manque à toutes est moins le conjoint que la ressource que celui-ci représente encore largement dans nos sociétés d'inégalités salariales de genre<sup>34</sup>.

N'oublions pas, par ailleurs, que le modèle dominant d'éducation familiale dans nos sociétés, attribue prioritairement aux femmes la responsabilité éducative, d'où ce paradoxe : une femme en situation de monoparent est amenée à exercer une co-parentalité (soit avec le père, soit le plus souvent avec sa propre famille d'origine), bien plus souvent et de manière bien plus constante qu'une femme vivant en couple selon le modèle le plus répandu ! En rapport étroit avec cette situation pour le moins insolite (où le monoparent n'est pas celui qu'on croit), l'impératif de recherche de l'identité profonde et sa traduction, la valorisation de l'enfant<sup>35</sup>, fait apparaître la situation des femmes seules chefs de famille comme victime d'une autre injustice : les pères tendent de plus en plus à réclamer un accès (le terme est peut-être un peu abrupt) égal à leurs enfants, alors même que le plus souvent ils ne se comportent pas comme parent isolé, mais reproduisent le modèle conjugal dominant à l'intérieur de leur couple

<sup>33</sup> Voir par exemple : Marie-Thérèse Letablier, « La monoparentalité aujourd'hui : continuités et changements ». In : Ruspini, Elisabetta, *Monoparentalité, homoparentalité, transparentalité en France et en Italie. Tendances, défis et nouvelles exigences*, L'Harmattan, pp.33-68, 2011. ird-00554415 ; et pour une étude sur le Japon (où les familles monoparentales sont bien plus précarisées et stigmatisées qu'en France) : Christine Lévy, « Les familles monoparentales à l'épreuve de la précarité et du regard social », *Informations sociales*, n°168, 2011, p. 78 à 88. En ligne sur : <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2011-6-page-78.htm>

<sup>34</sup> L'absence de revenus suffisants de l'épouse étant, comme on le sait, l'une des causes majeures de maintien d'une conjugalité par ailleurs ressentie comme insatisfaisante.

<sup>35</sup> Phénomène mis en évidence comme le trait central de notre époque par le philosophe canadien Charles Taylor. Voir : C. Taylor, Charles Taylor (1989), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, traduction française, Paris, Le Seuil, 1998.

recomposé – une recomposition qui est statistiquement moins probable pour l'ex-épouse, le marché matrimonial ayant ses raisons que le romantisme bourgeois ignore. Paradoxe sur paradoxe, les enfants des femmes seules chefs de famille auraient donc plus de chances d'acquiescer une vision juste des inégalités de genre – n'était la prégnance du modèle dominant, y compris chez celles et ceux qui en pâtissent le plus<sup>36</sup>. Dernière impertinence de notre époque : la « femme seule chef de famille » est économiquement plus adaptée – tout comme le couple non-cohabitant – aux impératifs individualisants de notre système productif actuel, alors que l'essor du capitalisme avait été rendu possible par l'imposition de la famille restreinte (parents + enfants, sans les ascendants), comme l'avait montré le sociologue Talcott Parsons. Femmes seules, encore un effort pour être au centre du jeu ?

### Les femmes seules attendent-elles le Prince charmant ?

Quant aux autres formats contemporains de la « femme seule » – choix du célibat, choix de la maternité sans conjoint<sup>37</sup>, divorce ou veuvage sans enfants à charge – en gros : en faisant primer la situation d'esseulement sur le statut familial et parental – ils demandent tous à être traités avec le même effort de recours à l'inscription sociale des pratiques observées et avec le même souci d'éviter les stéréotypes (ou plutôt d'en tirer parti).

La difficulté – toujours la même – est de résister aux sirènes de la désignation générique (« la femme seule »), qui peut avoir ses avantages lorsqu'il s'agit de marquer les spécificités féminines dans l'esseulement, mais cet avantage se dissout dès lors qu'il faut écarter les présupposés familialistes (la femme seule est une femme seule chef de famille), prendre en compte les parcours de vie (le divorce, le veuvage ou le célibat s'inscrivent comme des moments ressentis d'une manière qui ne se résume pas à l'étape d'une trajectoire décrite objectivement), rassembler les données impliquant l'incidence de l'âge, de l'appartenance à des réseaux de sociabilité, voire à des groupes ethniques, du capital culturel – sans oublier que tous ces paramètres n'agissent en fait qu'ensemble<sup>38</sup>.

Pourtant, un sociologue connu – auteur par ailleurs de travaux de référence sur « *les cadres sociaux du sentiment de solitude*<sup>39</sup> » – a semblé s'affranchir de ces prudences en publiant un livre rapidement célèbre<sup>40</sup>, dans lequel il ramène à quelques dichotomies fondamentales tous ces paramètres précieux, qu'il n'ignore bien sûr pas, mais qui lui semblent traversés par un mouvement plus fondamental. Un mouvement de refonte de « la vie à un », qui devient « *la vie en deux*<sup>41</sup> », c'est-à-dire la combinaison extrêmement difficile entre un moi qui fait bonne

---

<sup>36</sup> Tout ce paragraphe est inspiré par : Numa Murard, « La monoparentalité à l'origine de la parentalité », *Dialogues*, n°163, 2004, p. 51-59. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-dialogue-2004-1-page-51.htm>

<sup>37</sup> « *Elle a fait un bébé toute seule* », chantait Jean-Jacques Goldman en 1987. Témoignage ambivalent de la concurrence des modèles féminins distillés par les magazines et par les chansons (« *C'était dans ces années un peu folles / Où les papas n'étaient plus à la mode* »), la chanson semble admirer le courage impertinent (« *Elle assume, sume, sume sa nouvelle féminité* ») mais douter que face aux difficultés (« *Et elle court toute la journée* ») la jeune femme puisse tenir toute seule (« *Elle m'téléphone quand elle est mal / Quand elle peut pas dormir* »).

<sup>38</sup> La nécessité de raisonner en termes d'action réciproque, d'action médiée ou d'action conjointe a donné lieu à la démarche dite d'« intersectionnalité », qui ne consiste donc pas, comme on feint de le croire trop souvent, à privilégier l'un des paramètres.

<sup>39</sup> Jean-Claude Kaufmann, « Vie hors couple, isolement et lien social : figures de l'inscription relationnelle », *Revue française de sociologie*, 1994, 35-4, pp. 593-617 ; doi : 10.2307/3322185 ; [https://www.persee.fr/doc/rfsoc\\_0035-2969\\_1994\\_num\\_35\\_4\\_4356](https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1994_num_35_4_4356); et : Jean-Claude Kaufmann, « Les cadres sociaux du sentiment de solitude », *Sciences sociales et santé*, Volume 13, n°1, 1995, pp. 123-136 ; doi : <https://doi.org/10.3406/sosan.1995.1321>; [https://www.persee.fr/doc/sosan\\_0294-0337\\_1995\\_num\\_13\\_1\\_1321](https://www.persee.fr/doc/sosan_0294-0337_1995_num_13_1_1321)

<sup>40</sup> Jean-Claude Kaufmann, *La femme seule et le prince charmant. Enquête sur la vie en solo*, Paris, Pocket, 2009.

<sup>41</sup> L'expression est empruntée à Monique Haicault (M. Haicault, « La gestion ordinaire de la vie en deux », *Sociologie du travail*, n° 3-4, 1984, pp. 268-277), mais elle désigne pour cette sociologue tout autre chose : la double tâche (professionnelle et domestique) de la femme ayant un emploi.

figure face « *au doigt accusateur* » des porteurs de la norme sociale et un moi qui trouve son identité profonde dans la conduite autonome de la vie en solo. Si le moi de conformité l'emporte, c'est l'attente de la restauration du couple qui prédomine et une conception négative de la vie seule qui perdure. Si c'est le moi d'ouverture, il permet un élan plus radical et une conception plus positive de la situation. Le plus souvent, nous dit Kaufmann, les deux s'entremêlent. La figure du Prince charmant – dont on peut douter de la pertinence, puisqu'il peut concerner tout autant des femmes vivant en couple – n'a bien sûr pas la même importance pour les deux profils-types.

Le livre de Kaufmann a été critiqué pour son absence de mise perspective historique (la solitude féminine à notre époque n'est pas l'aboutissement d'un processus linéaire vers l'autonomie, elle a connu des soubresauts à plusieurs époques), pour la faiblesse de caractérisation sociodémographique des femmes dont il est question (le texte donnant l'impression d'être surtout valide pour une population de personnes des fractions supérieure et moyenne des classes moyennes) et pour ses faiblesses méthodologiques, mais il a l'intérêt d'inciter à la réflexion sur le ressenti des situations d'esseulement féminin et sur le poids persistant des stéréotypes de la féminité, jusque dans les élans les plus émancipateurs.

En d'autres termes, si l'homme seul est une femme, cette situation doit encore beaucoup aux modalités suivant lesquelles les âges, les classes et les ethnies conjuguent les modèles masculins.