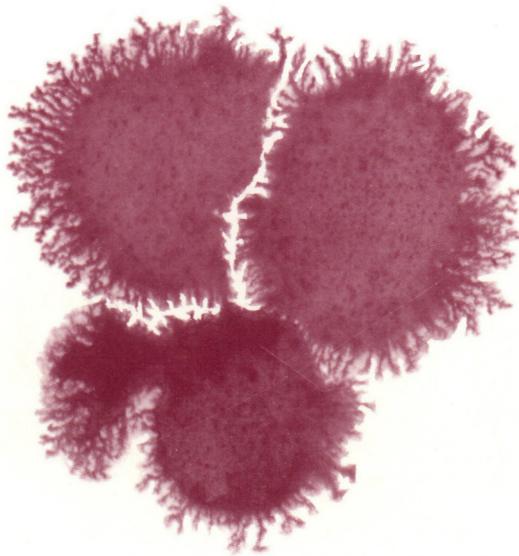


Être dans la solitude



NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE
NUMÉRO 36 AUTOMNE 1987

Gallimard

NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE

*Paraît deux fois l'an, au printemps et à l'automne, aux Éditions Gallimard.
Revue publiée avec la collaboration de l'Association psychanalytique de France.*

DIRECTEUR

J.-B. Pontalis

ASSISTANTS DE RÉDACTION

François Gantheret, Michel Gribinski, Michel Schneider

COMITÉ

Didier Anzieu, André Green,

Masud R. Khan (*Corédacteur étranger*)

Jean Pouillon, Guy Rosolato, Victor Smirnoff,

Jean Starobinski

Rédaction :

Éditions Gallimard, 5, rue Sébastien-Bottin, 75007 Paris. Tél. : 45-44-39-19.

La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.

La rédaction reçoit sur rendez-vous.

Abonnements :

Nouvelle Revue de Psychanalyse. Service Abonnements
49, rue de la Vanne, 92120 Montrouge. Tél. : 46-56-89-00

Abonnements pour deux ans (4 numéros) :

France et pays de la Communauté..... 320 F
Étranger..... 347 F

Pour tout changement d'adresse, prière de nous adresser la dernière bande d'abonnement.

Être dans la solitude

nrf

NOUVELLE REVUE DE PSYCHANALYSE

Numéro 36, automne 1987

© *Éditions Gallimard, 1987*

TABLE

<i>Argument</i>		5
Dominique Janicaud	<i>Haute solitude</i>	9
Michel Schneider	<i>Glenn Gould, piano solo</i>	21
Daniel Russo	<i>Être ermite</i>	61
Gérard Gasquet	<i>L'ombre de ton ombre</i>	73
Laurence Apfelbaum Igoin	<i>Les amatrides</i>	89
Adam Phillips	<i>Le risque de la solitude</i>	95
Michel Chaillou	<i>Ma solitude s'appelle Jérémie Rose</i>	103
John E. Jackson	<i>D'une solitude à l'autre</i>	107
Didier Anzieu	<i>Antinomies de la solitude</i>	123
Jean-Claude Lavie	<i>Seul devant qui ?</i>	129
François Gantheret	<i>Seul, au pluriel</i>	139
Jean-Claude Arfouilloux	<i>Celui qui ne cessait de m'accompagner</i>	143
Jacques André	<i>L'oubli du monde</i>	161
Laurence Kahn	<i>Exils d'enfants</i>	173
Marc Froment-Meurice	<i>Du monologue</i>	187
Edmundo Gómez Mango	<i>Une parole exilée</i>	201
Jean Pouillon	<i>Le plaisir de ne pas comprendre</i>	213



VARIA

ARGUMENT

Il y a bien des manières d'être dans la solitude, selon qu'elle est recherchée ou subie, selon qu'elle est vécue comme une pause dans l'affairement quotidien ou comme un état permanent d'exil, voire d'exclusion ou de bannissement. Peut-être même y a-t-il quelque indécence à placer sous le même vocable ce qui relève du besoin d'avoir une « chambre à soi » (la privacy à l'abri de l'intrusion) et ce qui résulte de l'abandon ou de l'indifférence des autres. L'éloge de la « retraite » est facile pour qui dispose comme Montaigne de biens et de livres. Il est une offense pour le démuné. Parfois quelque fait divers nous fait entrevoir en trois lignes jusqu'où peut aller la misère de quelqu'un dont l'existence n'intéresse effectivement personne.

On souhaiterait ici pourtant ne pas céder au pathos, échapper aussi à l'opposition entre la « bonne » et la « mauvaise » solitude : la bonne, celle qui permettrait de rejoindre sa propre singularité, de retrouver, dans la mise à distance des relations à autrui et des tâches, la proximité avec soi pour en tirer éventuellement des ressources créatrices; la mauvaise, qui témoignerait d'une incapacité à tisser un lien vivant avec les autres, qu'elle prenne une coloration maniaque, omnipotente (« je n'ai besoin de personne ») ou paranoïaque (« je suis seul contre tous »). Constatons d'abord chez tout un chacun l'oscillation. Selon les jours, selon les heures, notre propre solitude peut changer totalement de visage : aller vers la détresse du sans secours et sans recours – l'Hilflosigkeit freudienne, la dérégulation des théologiens chrétiens – ou rejoindre presque un état d'élation. Et, quand la solitude nous est aimable, cela peut être aussi bien le signe d'une autosuffisance teintée de mégalomanie que la certitude confiante que nous n'avons pas besoin de voir, de toucher ceux qui nous sont chers ou de parler avec eux pour qu'ils soient là en nous, avec nous, près de nous. L'enfant winnicottien joue ses fantasmes tandis que sa mère tricote ses rêves.

Ne pas supporter la solitude et donc la fuir par crainte de s'y abîmer, la redouter comme une malédiction, c'est vivre sous la menace permanente de la perte. Or,

paradoxalement, il arrive que l'on se sente, quand on se trouve seul, moins « livré à soi » que livré à l'autre : comme dans le deuil mélancolique, l'ombre de l'objet a pris possession du moi. Ce qui rend certaines solitudes si douloureuses, ce n'est pas le vide mais le trop-plein; à la différence du petit garçon qu'évoque Freud, quelqu'un vous parle alors mais il fait toujours plus sombre... Goûter la solitude au contraire, ce peut être, non moins paradoxalement, une manière moins de se reconnaître que de reconnaître l'autre comme distinct, comme ayant son monde, ses désirs et sa solitude foncière – qui est d'une autre nature que la mienne.

*

On découvre chez ceux qui se plaignent de leur solitude – et ce ne sont pas toujours, loin de là, ceux qui sont « objectivement » privés de tout lien – la nostalgie d'un état d'indivision avec la conviction secrète que cet état doit bien exister, qu'il a été connu en un autre temps, en un autre lieu, et qu'il peut s'accomplir dans l'amour fou, la relation de la mère et de son enfant, dans la grossesse, la communauté religieuse, etc. Les figures que peut prendre une telle conviction sont nombreuses. On y perçoit toujours une même intolérance, on y devine un même déni. Toute relation paraît minée par la séparation, elle est déjà séparation. Et, par séparation, il faut entendre non seulement la séparation d'avec l'autre mais d'avec soi. On voit là à l'œuvre l'illusion de la « belle totalité », que ce soit celle du couple, du groupe ou de la personne elle-même, totalité qui colmaterait la brèche du sujet (l'inconscient comme domaine « séparé », le clivage ou la « refente » du Je). Le mythe platonicien d'Aristophane se généralise au-delà de la représentation de l'androgynie, de la fusion avec l'être complémentaire; c'est, à la limite, dans cette aspiration à ne faire qu'un, toute division qui est insupportable, qui est vécue comme une section, comme une coupure : le « manque » n'est plus alors l'inadéquation du désir à son objet, l'écart du mot et de la chose mais vide central appelant toujours à être comblé, et s'épuisant dans cette quête. Bien des pathologies actuelles, qu'elles prennent une forme paranoïde ou dépressive, apparaissent comme centrées, si l'on peut dire, sur ce sentiment de vide au-dehors ou au-dedans. L'absence de relations d'objet – ou leur poursuite indéfinie marquée de ruptures proprement « déchirantes » – peut n'être que la résultante d'un défaut de ce que Winnicott appelait l'ego-relatedness. L'autodestruction n'est-elle pas au cœur de la maladie de la solitude ?

Encore se plaindre de sa solitude, surtout quand cette plainte est portée auprès du psychanalyste, est-ce, quel que soit l'aspect que revêt la plainte – dépressif, revendicateur, hystérique – un appel. Mais il arrive que la solitude soit perçue moins

par le sujet lui-même que par l'autre. Apparemment, l'autre est bien là : les relations sociales sont maintenues, les relations sexuelles existent, les exigences de la vie collective sont parfaitement respectées. C'est alors l'autre qui se sent seul, tant le « fonctionnement » du sujet opère en circuit fermé. On pensera ici au château fort de la névrose obsessionnelle et à l'isolation ou à la perversion manipulatrice qui assigne au partenaire la place qu'il doit tenir.

*

L'illusion que tout est partageable demeure forte, surtout dans nos sociétés où l'on prône d'autant plus les vertus de la « communication » que les liens qu'assurait la communauté entre ses membres sont de plus en plus lâches. Pourtant les cas de solitude extrême – ceux du mourant, du grand malade, du sans-abri, du détenu dans son cachot – ne nous renvoient-ils pas l'image, si démesurément grossie que nous voulons l'oublier, de notre propre solitude dans ce qu'elle a d'irréductible ? La douleur, physique ou morale, ne se partage pas, ni le deuil en son fond, ni le rêve en son trouble. Il arrive même que l'amour, quand il vire à la passion et que la lumière de l'objet tombe sur le moi et l'aveugle, aiguise jusqu'à l'angoisse ombrageuse l'épreuve de l'être – et du non-être – dans la solitude.

N. R. P.

Dominique Janicaud

HAUTE SOLITUDE

Au cœur de l'homme, solitude.
Saint-John Perse, *Amers*

Inquiétante la solitude, dès qu'on entreprend de l'isoler à son tour et, pour ainsi dire, de la dévisager. Étrange « état » que la séparation du *moi* par rapport à tout autre. Existe-t-il même un référent unique, existant en soi et méritant ce nom? N'y a-t-il pas autant de solitudes que de solitaires? La solitude est toujours celle de l'autre, celui qui se distingue en s'écartant dans *sa* solitude, et auquel – s'il en revient – seul un regard silencieux tiendra lieu de parole. Et n'est-elle pas comme la revendication d'un autre en moi-même, si je décide de me dépouiller de mes habitudes et de mes rôles pour partir à la recherche de mon identité dernière, en une surenchère dont j'ignore où elle m'entraînera? De même que l'ermite n'est jamais assez seul, me voici exposé à un défi qui risque d'obliger à toutes les ruptures, à tous les déliements, à la nue possibilité de ma mort.

Si c'est une haute solitude qui vient ici d'emblée suggérer ses lignes de fuite, il s'en faut de beaucoup que l'expérience – surtout de nos jours – en propose toujours un visage aussi fascinant. Subie et non élue, elle risque de devenir mesquine, sordide, invivable. Son ambiguïté ombrageuse, retranchée des agoras et rétive à l'égard de tout discours, en fait une éventualité omniprésente, mais presque insaisissable. Si pourtant la solitude est une expérience ontologique essentielle, son enjeu peut être partagé : ne devons-nous pas avoir accès à cette pointe de l'être qui nous est le plus propre? Mais comment son abord est-il possible? L'examen préalable d'une « solitude archétypique », toujours actuelle et cependant énigmatique, devrait permettre de formuler et d'explicitier quelques questions sur l'effacement contemporain de l'idéal de la haute solitude.

*

Lorsque Freud envisage le personnage d'Œdipe dans *L'interprétation des rêves*, la question de la solitude n'est pas posée comme telle; pourtant, elle vient doublement croiser le propos freudien, du fait que la solitude extrême d'un malade vient s'éclairer à partir de la solitude archétypique d'Œdipe. La solitude contemporaine toute proche, celle qu'il fallait soigner et qui a été guérie, c'est celle d'un jeune homme dont la névrose obsessionnelle consistait dans la crainte de tuer toutes les personnes rencontrées. Solitude quasi banale qui reste inaperçue de l'entourage, mais qui fait souffrir un sujet isolé, en le rendant – écrit Freud¹ – presque « incapable de vivre ». La solitude d'Œdipe, au contraire, si poignante soit-elle, a la noblesse de l'affrontement d'un destin contraire : non seulement le roi Œdipe n'a pas « mérité » (en termes moraux trop modernes) son sort, mais il a tout fait pour l'éviter, puisqu'il a fui sa patrie dès qu'il a eu connaissance de l'oracle. Le destin s'est impitoyablement noué contre sa volonté. Solitude royale cette fois-ci et qui, au terme de l'écoute réticente de l'oracle, s'expose à tous jusque dans le geste atroce de l'aveuglement volontaire. Freud conteste, cependant, qu'*Œdipe-Roi* nous touche en tant que tragédie du destin. Il ne nie pas qu'elle ait été telle pour les Anciens; il affirme que, si les modernes sont toujours si intensément émus, cela provient de la « particularité du contenu matériel » qui illustre le contraste tragique entre le destin et la volonté d'un homme².

Cette précision apparemment « sacrilège » de Freud (car extérieure à l'œuvre de Sophocle et rabaisant, semble-t-il, le sublime tragique au niveau pulsionnel) dégage la difficulté essentielle qui obère la question de la solitude à la fois chez Œdipe et dans le cas du jeune névrosé : la solitude peut nous laisser indifférents; celle d'Œdipe, advenant dans une société archaïque, dans des conditions psychologiques et sociales qui nous sont étrangères, devrait nous laisser froids (comme le font maints récits de cas proches de celui du névrosé soigné par Freud). Au demeurant, ne sommes-nous pas totalement insensibles à d'innombrables solitudes offertes à chaque instant dans les rues de nos grandes métropoles, comme le découvre avec incrédulité à New York le jeune « anti-héros » texan du film *Lonesome Cowboy*? Pourquoi donc l'émotion? Et pourquoi la solitude d'Œdipe, échappant au convenu, à la reconstitution anachronique, à l'abstraction, redevient-elle soudain exemplaire, archétypique et même « thaumaturgique »?

« Il faut qu'il y ait en nous une voix qui nous fasse reconnaître la puissance contraignante de la destinée dans Œdipe... Sa destinée nous émeut parce qu'elle

1. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. Meyerson et Berger, Paris, PUF, 1967, p. 227; *Gesammelte Werke*, II/III, London, Imago, 1942, p. 266.

2. *Id.*, *ibid.*, p. 228; *ibid.*, p. 269 (*in der Besonderheit des Stoffes*).

aurait pu être la nôtre, parce qu'à notre naissance l'oracle a prononcé contre nous la même malédiction¹. » Le déclic décisif se produit donc, selon Freud, avec une reconnaissance qui est identification mimétique et qui nous fait oublier la distance des siècles, l'écart des conditions, pour ne plus ressentir que cette épouvante qui accomplit un de nos désirs les plus originaires. Le parallèle qu'opère Freud entre tragédie et psychanalyse perd, dès lors, son arbitraire et aussi sa désinvolture : si « la pièce n'est autre chose qu'une révélation progressive et très étroitement mesurée – comparable à une psychanalyse » du crime et de la souillure d'Œdipe, c'est aussi parce qu'inversement l'écoute psychanalytique découvre dans la tragédie de Sophocle à la fois le contenu incroyablement dense d'un mythe originaire et un modèle herméneutique. Si l'on y prend garde, la mimétique est double : elle est rendue possible à la fois par le caractère exemplaire de la transgression œdipienne (qui nous concerne tous en tant que porteurs de ce désir refoulé) et par l'art consommé de la « révélation progressive » que réussit Sophocle, ironiquement doté par Freud des qualités d'un psychanalyste.

Si nous reprenons maintenant l'examen du statut de la solitude dans les deux situations, tragédie antique, psychanalyse moderne, nous ne pouvons, d'une part, que souscrire à l'admirable intuition freudienne de l'universalité de l'identification mimétique qui se produit, ici et là, dans l'appropriation de la singularité absolue. Dans les deux cas, la solitude ne se réduit pas à un état; c'est une destinée, mais qui est à déchiffrer difficilement et à assumer courageusement. D'autre part, cependant, une différence n'a pas été portée au jour par Freud : alors que la solitude d'Œdipe a, comme l'a vu Hölderlin, un caractère sacré jusque dans « l'aversion » du divin qu'elle manifeste, la solitude du névrosé est guérie en étant résorbée dans la quasi-banalité d'une histoire « qui peut arriver à tout le monde », puisque le refoulement du conflit œdipien est universellement partagé. L'universalité même de l'élément matériel du désir, qui fonde et justifie notre intérêt pour le personnage et le drame d'Œdipe, risque alors d'effacer non la poignance subjective du « cas Œdipe » (car sa solitude est déjà de résonance moderne; ce n'est pas l'appauvrir que de le reconnaître), mais l'autre versant de ce destin, l'inconciliable « débat » avec les dieux et la quête têtue d'une *piété de la solitude*. Ce côté holderlinien de la question ne peut qu'être négligé par Freud, s'il est vrai que celui-ci vise comme Jocaste (mais dans un contexte évidemment bien différent du rôle qu'elle tient dans la tragédie) la consolation et l'apaisement de celui qui souffre :

Qui méprise ces terreurs-là supporte aisément la vie²!

Ce tour de l'interprétation freudienne mérite de susciter une interrogation qui ne concerne plus directement la psychanalyse, mais plus que jamais la solitude :

1. *Id.*, *ibid.*, pp. 228-229; *ibid.*

2. Citation donnée par Freud, *ibid.*, p. 230 (*Œdipe-Roi*, vers 983).

comment expliquer que celle-ci tende à perdre l'acuité de ce qui fit la haute solitude tragique ou poétique? L'origine de cette évolution est-elle décelable dans l'ontologie grecque, puis cartésienne? Peut-il encore y avoir, en notre hypermodernité technicienne, un accès au tranchant de la haute solitude?

*

En proposant, dans *Être et temps*, une phénoménologie du « on », Heidegger a, semble-t-il, tenté de conjurer cette fuite devant la solitude ontologique, qui caractériserait l'époque de la technique. La trame sans doute la plus solide du livre est la constance du rapport du Moi au Soi, qui conduit du « on » à l'appropriation de l'être-pour-la-mort. Ce passage n'est possible que parce qu'il y a déjà une compréhension préontologique dans l'existence ordinaire: le « on » n'est pas hétérogène au Soi le plus propre. Le « on » est « moi » et tout aussi bien les autres. Je ne suis jamais initialement solitaire, mais livré aux autres comme *autre que moi-même*¹: cet enrobement qui fait l'étoffe de mon enfance et de mon être social retient cependant en lui-même un rapport commun, indifférencié, de soi à soi; c'est cette relation que l'Existant devra désimpliquer pour conquérir sa vérité enracinée et temporelle, cheminer vers la haute solitude de sa propre mort. De cette « indifférence de la quotidienneté », Heidegger écrit qu'elle *n'est pas rien*, mais au contraire un « caractère phénoménal positif »². Et il va jusqu'à soutenir que l'existence la plus réappropriée (la plus « authentique ») n'est qu'une *modification* du « divertissement » par lequel je ne fais que m'adonner au monde comme objet³. *On* se veut spectateur idéal d'un monde sur lequel *on* croit pouvoir glisser; au contraire, le *Dasein* n'est tel que fini, assumant son horizon, son pro-jet temporel.

Le paradoxe de l'être « diverti », c'est qu'il est déjà potentiellement tout *son* être – mais indifférencié, nivelé, à distance de lui-même. Pourquoi Heidegger consacre-t-il tant de pages d'*Être et temps* à l'« inauthenticité » du « On », à son ambiguïté, sa curiosité, son bavardage, son délaissement? On le comprend, en général, fort mal. Et d'autant plus difficilement, qu'on ne retient de ces descriptions phénoménologiques que leurs plus gros traits, schématiques et péjoratifs. Le « On » devient une sorte d'en soi, monstre académique sur lequel vont pleuvoir de trop faciles sarcasmes. C'est oublier à quel point nous sommes impliqués dans ces évocations, à quel point nous *sommes* cet être qui aime n'exister que pour autrui, sous son regard et pour ce regard, qui prise le vacillement et comme la danse qu'offrent causeries, jeux de nos masques, rebondissement des nouveautés. C'est oublier encore et surtout que notre moi se dresse (au sens du dressage) en tous

1. « Même l'être-seul de l'Existant est être-avec dans le monde » (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 11^e édit., 1967, p. 175).

2. *Ibid.*, p. 43.

3. *Ibid.*, p. 179.

ces incessants essais de lui-même : « L'étant, dont l'analyse s'impose, nous le sommes constamment nous-mêmes. L'être de cet étant est *constamment mien* ¹. » Cela ne vaut pas seulement pour l'existant « authentique » qui s'est choisi et comme conduit jusqu'à la solitude de sa liberté la plus profonde. L'Existant conjugue son existence *personnellement* : « je suis », « tu es » ². Même quand il est le plus diverti, il ne cesse d'avoir à en répondre. La « mienneté » (*Jemeinigkeit*) de son existence continue de le suivre, de lui appartenir de l'intérieur. « L'Existant *est* constamment sa possibilité et il ne "l'a" pas simplement toujours caractéristiquement comme quelque chose de substantiel ³. » Jusque dans le plus aliéné des oublis de soi subsiste donc toujours un ressort d'appropriation : jamais je ne puis me fondre dans les choses; la foule elle-même n'est pas une chose; le rêve non plus; mienne est ma solitude *possible* et jamais, tant que j'existe, ne s'efface complètement cet écart qui entame l'indifférence de l'être social.

Mais c'est reconnaître aussi, jusque dans l'instabilité de l'être en mode anonyme, la force du lien social (lien qui n'est ni contingent ni éliminable). Si Aristote a défini l'homme un « animal politique », c'est bien que la vie et la parole en nous, comme des forces de gravitation, nous ramènent vers la famille dont nous sommes issus ou dans la Cité qui nous accueille. Ni biologiquement ni socialement la solitude n'est première pour l'homme. Un couple nous fait naître, une société langagière nous *élève* : double lien ontique qui, tout à la fois, rend possible et récuse la haute solitude ontologique. Ce rappel doit-il conduire à penser celle-ci non seulement comme seconde, mais comme secondaire? Si l'homme est un « animal politique », c'est que l'état d'animal solitaire est à la fois contradictoire et, à terme, invivable (la peur instinctive de l'abandon dans l'immensité en témoigne; mais aussi, plus laborieusement, l'application de tous les Robinsons à simuler la civilisation et l'Autre qui leur manquent), mais c'est aussi que le politique en lui réussit à conjurer le danger sans cesse renaissant de la solitude-multitude (l'anarchie) ou de la solitude omnipotente (la tyrannie). La pensée politique grecque dessine toute une pathologie de la solitude. La *Politique* d'Aristote ne trouve le « juste milieu » politique qu'entre ces deux excès, structurellement inévitables, où la solitude redessine ces écarts menaçants que la définition de l'homme semblait exclure. Il y a là un reliquat rationalisé du rejet ambigu de la solitude par les sociétés traditionnelles : malédiction, maladie, ou – à l'inverse (pour confirmer ce tabou) – privilège du mage, du prêtre, du shaman, de l'homme consacré qui ose affronter les dieux ou l'Éternel sur la montagne sainte (Empédocle, Moïse). « Qu'est-ce donc qui nous apparaît comme "sacré", par-dessus d'autres choses dont nous faisons grand cas? » demande Freud en son *Moïse*; et il répond : « Le sacré est

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 42.

3. *Ibid.*

manifestement quelque chose qu'on n'a pas le droit de toucher¹. » Même s'il pense alors essentiellement à l'inceste, en quoi il voit un privilège des dieux, des monarques et des héros, son indication nous paraît s'appliquer à toute haute solitude, laquelle, rendant un homme étranger à son prochain, dénude le lien social, fait apparaître sa limite et le caractère sacré de cette limite.

Si Heidegger insiste tant pour remettre en question la définition traditionnelle de l'homme (et la référence ontique qu'implique la spécification par rapport à l'animalité), c'est que celle-ci – tout en ayant sa légitimité – occulte la *différence ontologique* qui fait la radicale singularité de l'Existant. La description du *On* est enracinée dans l'ontologie antique, la métaphysique et la « psychologie » de Platon et surtout d'Aristote (d'où, dans *Être et temps*, les nombreuses références explicites ou allusives au *De anima*, à la *Rhétorique*, à la *Physique*, à l'*Éthique à Nicomaque*, etc.). Le « on » n'est autre que l'homme oublieux de la pointe même de son être, ayant toujours déjà « choisi » la fausse sécurité d'une existence moyenne, ce qui a pour effet de rejeter la haute solitude à une limite maudite/consacrée (que les analyses rationalisées de la métaphysique n'isolent cependant pas comme telle).

*

Ce qui rend l'ontologie antique incapable de penser la haute solitude ontologique et de lui rendre justice ne limite pas moins l'ontologie cartésienne. Un nouveau pas est même franchi avec la substantification de l'*ego* et la réduction du monde naturel à la *res extensa*. Cette interprétation permet de rompre avec une image convenue de l'idéalisme cartésien compris comme l'origine du solipsisme idéaliste. Non seulement Descartes ne peut que refuser le risque de la haute solitude, mais il met en place un nouveau champ d'idéalités objectives et d'échanges intersubjectifs qui, à la longue, affecteront profondément le lien social (dans le sens de « l'esseulement » et non de la haute solitude).

Il n'est pas niable que l'isolement du *solus ipse* vienne s'offrir au *cogito* avec la radicalité de la certitude de sa propre existence. Descartes serait-il donc pris au piège d'une solitude dont il ne voulait faire initialement qu'un moyen ? La discipline, l'isolement, le recueillement sont d'abord des instruments du doute. Le sceptique est un solitaire par système et jusqu'au bout. Mais justement : toute la stratégie du doute méthodique vise à la « domestication » du scepticisme et, avec lui, d'une solitude absolue.

Le *but* de Descartes n'est pas la solitude. À l'inverse : une certitude qui s'accroît élargit le cercle des assentiments. Mais, répondra-t-on, la solitude se révèle la *rançon* de sa volonté de certitude ; et Dieu lui-même paraît n'être que la projection

1. Sigmund Freud, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1986, p. 221.

amplifiée de cette pensée en première personne. Si le monde n'est plus qu'extériorité opératoire, si l'être ne se donne substantiellement que dans le retour à soi d'une pensée qui se pense, seule existe vraiment cette *pensée substantielle* nommée (à juste titre) subjectivité : redoublement et intensification du Soi. Dès lors, en chaque homme et quel que soit le degré d'harmonie obtenu par la maîtrise des passions et l'élévation de la générosité, c'est cette subjectivité radicale qui opère à la mesure sans borne de l'infinité de la volonté. Concédera-t-on alors que, si Descartes arrive à surmonter le solipsisme psychologique, il demeure ontologiquement solipsiste ?

Frappante est, en effet, l'économie de la solitude qui, du *Discours aux Lettres* à la Princesse Élisabeth, accompagne la mise en œuvre de la méthode. Descartes n'insiste point par hasard sur la retraite qu'il trouve en son fameux « poêle ». Dès le début des *Méditations*, nous lisons (dans la traduction du Duc de Luynes) : « Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions¹. » La solitude désigne ici le lieu où la recherche de la vérité va enfin s'exercer dans toute sa pureté. Cet usage vieilli du mot connote la sécurité de la retraite, alors que le latin du texte cartésien (*solus secedo*) marque plus radicalement la séparation. Dans les deux cas cependant, la solitude garde un caractère essentiel de toute solitude : seconde, elle se détache sur un *primum vivere* biologique et social qu'elle n'entend pas masquer et que le *cogito* n'invalidera pas. Solitude qui reste « en situation », malgré des moments d'intense recueillement (comme le début de la Méditation III : « Je fermerai maintenant les yeux... »), et qui reconnaît non seulement l'ordre général du monde, mais aussi ceux du gouvernement royal et de la religion catholique. Solitude qui, certes, cherche à se transformer en contentement personnel (ce que Descartes semble atteindre en sa retraite de Hollande) et en *béatitude*, obtenue à la mesure d'une parfaite connaissance de soi, mais qui jamais n'accepte de se clore en égoïsme ou en solipsisme. En témoigne, entre autres, ce passage de la lettre à Élisabeth, du 15 septembre 1645 : « ...bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance² ».

Rien donc de plus éloigné de Descartes que ce solipsisme réfuté par Sartre, « pure hypothèse métaphysique, parfaitement injustifiée et gratuite » qui « revient

1. René Descartes, *Meditationes de prima Philosophia*, texte et trad. du Duc de Luynes, Paris, Vrin, 1960, p. 18.

2. *Id.*, *Œuvres*, édit. Adam et Tannery, Paris, Vrin, 1956, IV, p. 293.

à dire qu'en dehors de moi *rien* n'existe ¹ ». Un *moment* de la recherche cartésienne serait alors isolé et transformé en résultat unique et définitif. Sans doute la solitude, permettant un accès privilégié à la substantialité de la pensée, devient-elle dans une certaine mesure archétypique. Mais il faut prendre en vue aussi et surtout ce qu'elle permet de connaître, au-delà de la certitude de la *res cogitans* : un réseau de vérités évidentes qui vont constituer une science certaine et permettre la maîtrise de la nature. Le solipsisme est ainsi doublement dépassé : quant à l'existence d'autrui et quant à l'horizon épistémique qui est ouvert sur le monde. Des deux côtés, le cartésianisme semble appeler une « solution » de type husserlien : le *cogito* produit une « intentionnalité constituante commune » et se réalise en une « sphère intersubjective d'appartenance » qui constitue le monde objectif ². « L'homme théorique » connaît une solitude physique provisoire, une solitude méthodologique sans cesse relancée, mais sa subjectivité s'insère dans l'intersubjectivité du « nous » transcendantal et elle s'abstrait, se surmonte dans le mouvement plus général de l'objectivation. L'*ego* est lui-même impliqué dans ce double mouvement d'objectivation et de transformation de la nature. La subjectivité du savant vise désormais le *consensus* d'une communauté scientifique. La rationalité devient l'instance de recours et de régulation de l'altérité. Ainsi se constitue – comme le pense Popper ³ – une « tradition » scientifique au sens moderne. Mais, contrairement à ce que croit naïvement Habermas, on ne passe pas alors d'un archétype de l'*ego* principalement solitaire à un archétype de la communication : le second est déjà à l'horizon cartésien.

Ainsi Descartes annonce-t-il un immense mouvement qui détruit la maîtrise subjective en même temps qu'il l'accomplit. Surinvestissement de l'*ego* dans le champ théorique opératoire et qui mène à tout autre chose qu'à la paisible figure qu'avait la sérénité solitaire de l'humanisme. Qu'en est-il alors de l'homme moyen, du « on », quand on se tourne vers ce monde nouveau, en devenir, si profondément marqué par les effets de la science et par ses applications techniques ?

*

Même si toute prospective mérite la suspicion, il n'est peut-être pas sans signification que beaucoup de projections sociologiques concernant l'homme des années 2000 prévoient, du moins dans les pays développés, une humanité *physiquement* plus solitaire : un plus grand nombre d'esseulés (jeunes, célibataires des deux sexes, vieillards), la dissolution plus prononcée des liens familiaux, un usage

1. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 284.

2. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Peiffer-Levinas, Paris, Vrin, 1969, p. 90.

3. Voir Karl R. Popper, « Pour une théorie rationaliste de la tradition », *Conjectures et réfutations*, trad. de Launay, Paris, Payot, 1985, pp. 183-205.

plus intensif encore des médias et de tout ce qui assure à la solitude ses compensations et ses garants, vrais ou feints, de communication ¹.

Que la « société de communication » accentue l'atomisation sociale dans la mesure même où elle intensifie la circulation des informations, c'est une vérité qui paraît acquise aujourd'hui, mais que Riesman avait été un des premiers à mettre en relief dans *La foule solitaire*. Nous voudrions profiter paradoxalement du caractère trompeur du titre ², pour réamorcer la réflexion sur l'évolution qu'il dénote. Ce titre est trompeur : il paraît impliquer qu'une nouvelle figure de la solitude s'impose dans les formes les plus développées de la socialisation industrielle et urbaine; cela n'est vrai que si l'on entend par « solitude » l'inverse de la haute solitude ontologique. L'homme de *La foule solitaire* ne peut être vraiment seul ni se penser comme tel, puisque, dépourvu d'autonomie, il est dirigé *de l'extérieur* en fonction de modèles changeants qui lui sont imposés par les groupes dont il subit la pression, par la majorité (en termes purement quantitatifs) ou par l'expression plus ou moins fidèle de celle-ci, reflétée par les médias. Riesman montre que cet homme « nouveau » ne dispose plus des règles ni des sanctions qui permettaient à ses ancêtres ou à ses parents de trouver une stabilité, soit dans la société elle-même (dans le cas de l'homme des civilisations traditionnelles), soit dans l'exercice de sa propre conscience (dans le cas de l'homme moderne de la société capitaliste, selon les termes de l'analyse wébérienne). Des trois *types* ainsi dégagés, un seul répond aux conditions de possibilité que nous avons esquissées pour l'exercice d'une solitude digne de ce nom : c'est l'homme de la première modernité, assumant sa subjectivité, se pensant comme individu autonome et responsable, et trouvant en lui-même la plus haute sanction : le sentiment de sa propre culpabilité (il est significatif, à cet égard, que la notion de *Schuld* soit encore présente dans *Être et temps*). Le type traditionnel et celui de la société de masse ne se rapprochent que négativement, en ce que le groupe décide dans les deux cas pour l'individu; mais, alors que le groupe tribal ou familial assure une régulation directe des conduites et des attitudes, la société de masse n'assure qu'un conformisme métastable dont le contenu est changeant : de multiples signaux sont échangés à une vaste échelle; ce qui ne change pas est le conformisme lui-même : la capacité de réceptivité et de mimétisme; mais il n'y a plus de critérium unique ni transcendant qui s'impose : les valeurs dépendent des signaux, non l'inverse (dans le jargon de Mc Luhan, c'est le fameux message-massage). Le lieu de la sanction ou de la culpabilité n'est occupé que par une *angoisse diffuse* à la recherche de codes et de contrôles ³.

1. Une des « projections » les plus raisonnables, quoique excessivement limitée au champ socio-économique, est celle de P.-A. Mercier, F. Plassard, V. Scardigli, *La société digitale. Les nouvelles technologies au futur quotidien*, Paris, Seuil, 1984.

2. David Riesman, *The Lonely Crowd*, New Haven, Yale University Press, 1950; trad. fr., *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1968.

3. *Id.*, *Die einsame Masse*, Rowohlt, 1967, p. 41 et *passim*.

Cette masse, cette foule invisible, sujet-objet de la société de communication, il vaudrait mieux la nommer esseulée plutôt que solitaire. La solitude se posait et se pensait comme telle : elle délimitait et mettait en forme la subjectivité individuelle. Or que devient la subjectivité en notre phase hypermoderne ? Elle ne disparaît pas, elle est même omniprésente (en ce sens s'applique le « programme » nietzschéen : « Humaniser l'univers »¹), mais elle n'a plus souci de son fondement ni de sa pureté. L'*ego* devient un simple relais d'un immense tissu intersubjectif et communicationnel : correspondant, abonné, émetteur-récepteur, il subit le sort du « contenu » lui-même, happé par le flux de la circulation. La relation entre langage et *ego* se renverse. Le discours n'a plus besoin de l'*ego* pour atteindre son niveau de certitude. C'est le discours universel, le *consensus* de la communication, qui tend à assumer le rôle d'idéal régulateur.

Si l'intersubjectivité hypermoderne accomplit la subjectivité moderne, elle en dissout aussi les garanties, la figure et les références stables. La société contemporaine, en un même geste, multiplie l'esseulement, mais refuse de respecter la solitude. Adorno, sur ce point, libère du modèle hégélien de la réconciliation, tout en portant un salutaire soupçon sur une lecture linéaire de l'accomplissement heideggérien de la métaphysique dans la technique (car s'il est vrai que la subjectivité métaphysique triomphe inconditionnellement sur la planète, il ne s'ensuit pas qu'elle le fasse sans se déchirer, se contredire, devenir même méconnaissable)². La « dialectique négative », dégageant toute sa force corrosive, doit aussi se retourner contre ses propres analyses de notre hypermodernité et laisser l'attention disponible pour ce que fut, ce que peut être encore, la solitude *comme telle*, en sa portée ontologique.

*

Solitudes de Hölderlin, de Nerval, de Rimbaud, de Rilke... D'autres noms se pressent et chacun a son fief splendide. Que de grandeurs, comme autant de mondes, en chacune de ces œuvres fécondées dans l'épreuve de la solitude ! Et qu'il serait vain de refuser quelque dignité que ce soit à cet *écart* parfois sans rémission. Il est aussi impossible d'analyser ce qui est recherché dans la haute solitude que « l'objet » de l'œuvre d'art. Ce libre jeu n'est pas désignable. Lorsque, au-delà de mon moi, j'ai toujours à répondre, malgré tout, de mon être, lorsque j'ai à donner à voir la solitude au cœur de l'être, à travers un visage changeant, il me faut *montrer* ce que je ne puis dire – comme le suggérait Wittgenstein –, mais quel art consommé doit m'assister !

1. Voir Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad. Bianquis, Paris, Gallimard, 1948, II, p. 384.

2. Voir Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 7-12 ; et surtout *Dialectique négative*, trad. fr., Paris, Payot, 1978, pp. 235-281.

- | | | | |
|----|--|----|--|
| 1 | <i>Incidences de la psychanalyse</i> | 19 | <i>L'enfant</i> |
| 2 | <i>Objets du fétichisme</i> | 20 | <i>Regards sur la psychanalyse en France</i> |
| 3 | <i>Lieux du corps</i> | 21 | <i>La passion</i> |
| 4 | <i>Effets et formes de l'illusion</i> | 22 | <i>Résurgences et dérivés de la mystique</i> |
| 5 | <i>L'espace du rêve</i> | 23 | <i>Dire</i> |
| 6 | <i>Destins du cannibalisme</i> | 24 | <i>L'emprise</i> |
| 7 | <i>Bisexualité et différence des sexes</i> | 25 | <i>Le trouble de penser</i> |
| 8 | <i>Pouvoirs</i> | 26 | <i>L'archaïque</i> |
| 9 | <i>Le dehors et le dedans</i> | 27 | <i>Idéaux</i> |
| 10 | <i>Aux limites de l'analysable</i> | 28 | <i>Liens</i> |
| 11 | <i>Figures du vide</i> | 29 | <i>La chose sexuelle</i> |
| 12 | <i>La psyché</i> | 30 | <i>Le destin</i> |
| 13 | <i>Narcisses</i> | 31 | <i>Les actes</i> |
| 14 | <i>Du secret</i> | 32 | <i>L'humeur et son changement</i> |
| 15 | <i>Mémoires</i> | 33 | <i>L'amour de la haine</i> |
| 16 | <i>Écrire la psychanalyse</i> | 34 | <i>L'attente</i> |
| 17 | <i>L'idée de guérison</i> | 35 | <i>Le champ visuel</i> |
| 18 | <i>La croyance</i> | 36 | <i>Être dans la solitude</i> |

À paraître au printemps 1988

37 *La lecture*

Être dans la solitude

La solitude a mille visages. À un extrême : exclusion, anéantissement. À un autre : retrait volontaire, chambre à soi, vie contemplative. Dans la solitude certains se trouvent, d'autres se perdent. Et qu'est-ce qu'être seul aujourd'hui dans une société qui multiplie l'esseulement sans respecter la « haute solitude », tragique d'Œdipe, ontologique de Descartes, poétique de Hölderlin ?

À quoi, à quelle séparation sommes-nous confrontés dans une solitude parfois étrangement peuplée de persécuteurs ou accompagnée d'un double imaginaire ?

Comment s'appelle la solitude, de l'ermite et de l'autiste, de l'enfant endeuillé et de l'homme exilé, celle du pianiste Glenn Gould ?

Comment s'appelle *ma* solitude ?

Textes de JACQUES ANDRÉ, DIDIER ANZIEU, LAURENCE APFELBAUM IGOIN, JEAN-CLAUDE ARFOUILLOUX, MICHEL CHAILLOU, MARC FROMENT-MEURICE, FRANÇOIS GANTHERET, GÉRARD GASQUET, EDMUNDO GÓMEZ MANGO, JOHN E. JACKSON, DOMINIQUE JANICAUD, LAURENCE KAHN, JEAN-CLAUDE LAVIE, ADAM PHILLIPS, JEAN POUILLON, DANIEL RUSSO, MICHEL SCHNEIDER

et le neuvième cahier des VARIA

avec des lettres inattendues de D.W. WINNICOTT



9 782070 711758



Extrait de la publication

87-XII A 71175

ISBN 2-07-071175-7

90 FF TC