

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology
Herausgeber:	Schweizerische Gesellschaft für Soziologie
Band:	9 (1983)
Heft:	1
Artikel:	L'hédonisme stoïque de la culture populaire : le proletaire retraite
Autor:	Lalive d'Epinay, Christian / Kellerhals, Jean / Modak, Marianne
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-814188

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'HEDONISME STOIQUE DE LA CULTURE POPULAIRE LE PROLETAIRE RETRAITE

Christian Lalive d'Epinay, Jean Kellerhals, Marianne Modak

Département de Sociologie
Université de Genève
1211 Genève 4

ZUSAMMENFASSUNG

Der auto-biographische Bericht ist keine treue Abschrift des Verlaufs eines Lebens, sondern vielmehr das Produkt der Reorganisations- und Interpretations-Arbeit, welche vom Erzähler geleistet wird. Diese Arbeit ist von seinem Wert- und Vorstellungssystem geprägt, was die Autoren als Aktions-Bild (image-action) definieren. Dieses in der Metapraxis des Erzählens wirkende System ist auch der Organisator der Tätigkeiten des Alltagslebens, über das der Bericht insofern Aufschluss gibt, als er interpretativ angegangen wird.

Die Autoren erläutern diese theoretischen Betrachtungen an Hand der Konstruktion und Analyse auto-biographischer Berichte von Proletariern, die im Ruhestand sind. Das Aktions-Bild (image-action), das dabei herausgeschält wird, steht im engen Zusammenhang mit der Konstruktion eines dieser Gruppe eigenen Alltagslebens.

RESUME

Le récit de vie n'est pas une transcription fidèle du déroulement d'une vie mais le produit du travail réorganisateur et interprétatif effectué par le conteur en fonction de son système de valeurs et de représentation — ce que les Auteurs appellent un image-action. Ce système, à l'œuvre dans la métapratique du récit, est aussi l'organisateur des pratiques de vie quotidienne dont le récit rend compte par voie d'interprétation.

Les Auteurs illustrent ces propos théoriques par la construction et l'analyse d'un corpus de récits de prolétaires retraités. Ils en dégagent l'image-action dans son articulation avec la construction d'une vie quotidienne qui est propre à ce groupe social.

1) VIE QUOTIDIENNE, RÉCITS DE VIE, "IMAGE - ACTION"

La vie quotidienne est une construction.¹ Le récit de vie, amorcé comme récit de vie quotidienne ("Voulez-vous raconter votre journée d'hier ?") propose la représentation que le conteur se fait de sa vie quotidienne et qu'il donne à soi-même comme à ceux qui participent à l'entretien. La notion de *représentation* est à prendre ici dans ses deux sens. Le conteur se donne en représentation (en spectacle); selon le postulat d'E. Goffman, il cherche à contrôler l'image qu'il fournit de lui. Cette mise en scène est aussi production d'images mentales; le récit de vie quotidienne a un ancrage concret dans une réalité qui vient de se passer. Mais il dévie très souvent ("hier, je n'ai pas été aux courses, mais d'habitude j'y vais tous les jours") vers la description d'une journée type, plus "vraie" que la journée d'hier selon le locuteur et qui est en fait une fiction, comme le sont les modèles et "idéaux-types" du sociologue et de l'anthropologue. Ces derniers veulent être une représentation schématique et savante d'un phénomène social; la journée racontée, pour sa part, résulte de la négociation entre la journée d'hier, le modèle de vie quotidienne que l'acteur vise à réaliser dans l'actuelle phase de vie (modèle qui ainsi tient compte des possibilités et contraintes concrètes) et la situation d'interview avec sa mise en scène.

Toute représentation (image mentale) se forge dans la praxis (Marx, mais aussi en linguistique, Prieto). De manière complémentaire, avec Weber et les tenants de l'interactionnisme symbolique, affirmons que toute pratique est orientée par une représentation. Le récit est de nature descriptive et normative à la fois. Il raconte en sélectionnant, donc en taisant; il ordonne, hiérarchise, valorise, donc élague, écarte, dévalorise. Le récit de vie est ainsi une pratique seconde et réflexive greffée sur une pratique première. On pourrait parler d'une métapratique de nature langagière. Ces deux ensembles de pratiques – le récit, et l'ensemble de faits et gestes dont il prétend rendre compte – sont reliés entre eux par une caractéristique essentielle: le héros du récit *est* le récitant: la narration porte sur la vie d'une personne qui se trouve être le narrateur. Ce trait de l'autobiographie est bien sûr connu. Mais en a-t-on bien vu une *conséquence méthodologique*, qui est notre postulat d'analyse :

Dans la mesure où le récit porte sur la période de vie récente, on postulera qu'*un même principe* – parlons, pour le moment, d'un système de représentations et de valeurs – *est à l'œuvre dans ces deux pratiques, à savoir: la vie comme construction et le récit de vie comme reconstruction*.

La question se complique si le récit porte sur la vie entière, et donc sur des périodes éloignées. Postuler, comme le fait Bourdieu (1980, ch. 3), que l'*habitus*

1 Ce point est développé in : Chr. Lalive d'Epinay : "Récits de vie et vie quotidienne", plus haut dans ce même numéro.

se constitue en invariant depuis la fin du processus de socialisation, revient à minimiser le processus d'intérioration des expériences associées à l'histoire de sa vie, à nier aussi que des cassures existentielles peuvent conduire à diverses formes de *resocialisation* radicales dans l'acception que Berger et Luckmann attribuent à ce terme (1967, 3e partie, 1 c). Si bien que le "principe" à l'œuvre dans une phase de vie éloignée peut être largement distinct de celui qui s'investit dans le récit recueilli maintenant. Le récit biographique complet est une réintégration interprétative de l'ensemble des éléments de la vie du conteur, en une totalité produite au cours du récit selon un principe interprétatif actuel.

On peut encore objecter à notre postulat que la situation d'entretien conditionne le récit. La représentation-spectacle est donnée à un intervieweur doté d'une charge d'images (dans le cas de notre recherche, des images assez dissemblables: sociologie — qu'est-ce ? et à quoi ça sert ? Université et recherche scientifique — piédestal ! Personnes âgées : implication existentielle). Que le récit varie selon ses destinataires, cela est évident. 2 Dans l'état des connaissances actuelles, il nous paraît que ces variations se situent plus au niveau de la tactique que de la stratégie. Si le récit se module selon la situation d'entretien, le principe organisateur du récit reste le même.

Si l'on admet notre postulat, l'intérêt scientifique du récit n'est pas d'abord d'être une relation de la vie quotidienne, mais de s'offrir comme l'œuvre de ce *modus operandi*, aussi présent dans la métapratique du récit que dans les pratiques de vie quotidienne. Dès lors, le récit de vie fournit le matériau idoine pour étudier ce principe, que nous appelons *image-action*.

La méthode analytique — méthode de décomposition en unités simples et aisément maniables — conduit à considérer l'acteur comme un ensemble de *ressources* ou de capitaux dont on peut faire l'inventaire : des amis, un niveau de scolarité, un statut socio-professionnel, un état de santé, etc. Mais il est d'autres biens, moins palpables, plus difficilement réductibles en unités comptables : la mémoire que l'homme a de sa vie, son identité, son attachement à une tradition, ses goûts, ses valeurs, sa vision du monde, ses savoir-faire, etc. Cet ensemble peut être appelé, dans un sens large, sa *culture*.

L'image-action est un aspect de cette culture, une sélection particulière opérée par le chercheur à partir de son observation des individus. En ce sens, elle est un *artefact*, une "modélisation" de l'observé. D'un point de vue opérationnel, l'*image-action* peut donc être définie comme la mise en forme par le chercheur d'un ensemble d'observations. D'un point de vue substantiel, elle est constituée par le

2 La recherche empirique sur ce problème se heurte à de sérieuses difficultés. On pourrait imaginer qu'à intervalles de quelques mois, un même sujet soit sollicité par trois enquêteurs différents, représentant des institutions et des finalités de recherche bien contrastées. Mais outre la vraisemblable lassitude du sujet, ces sollicitations interviendreraient distribuées dans la diachronie, ce qui ferait surgir un autre problème: le poids de la codification opérée par le premier récit sur le récit suivant.

système de valeurs d'individus définis socialement et en particulier de celles de ces valeurs qui sont fortement associées aux comportements, aux actions et réactions de l'individu. D'où l'expression *image-action*.³ Image-action parce que l'homme, pour pouvoir agir, doit distinguer le bien du mal, ce qu'il veut de ce qu'il ne veut pas, bref choisir et donc assigner certaines valeurs aux choses et aux actes.

L'expression d'image-action ne découle pas d'un présupposé idéaliste. Sans doute régit-elle les comportements et pratiques de l'acteur en lui offrant les schèmes de référence, les récurrences, et les critères de choix indispensables à l'action; mais elle est dans la résultante, structurée mais jamais close. du stockage de l'expérience pratique.⁴ Nous saissons des hommes vivants, confrontés à certains problèmes et fondamentalement au fait de la vie. Nous constatons qu'ils constituent en eux-mêmes un *dispositif organisateur d'un champ de pratiques et doté d'un champ de connaissances et de représentations*. Bref, qu'à leurs actions ils associent des images et qu'ils traduisent ces images en action. Par l'image-action, nous accédons alors à la *logique de l'action* qui caractérise l'individu, celle qu'il utilise à la fois pour organiser sa vie quotidienne – dans ce qu'elle a d'habitudes, de routines et de répétitions – et pour faire face à l'inédit, l'imprévu, l'événement.

Nous pouvons récapituler :

- a) D'un point de vue *substantiel*, l'*image-action* est définie comme un système stable de valeurs associé au comportement de l'individu. Ce système s'est formé, dans son substrat, lors de la période de socialisation de l'individu; il résulte de l'intériorisation de la culture de classe et de génération, à travers la médiation des groupes primaires. Il évolue et peut même être profondément transformé au cours de l'itinéraire de vie.
- b) D'un point de vue *fonctionnel*, l'*image-action* agit comme coordinateur du système d'action, principe organisateur de la vie quotidienne et principe régulateur de l'événement.

3 Le terme d'*image-action* est de A. Willener qui l'a donné en titre à l'un de ses livres (1970). Mais il a, dans cette œuvre, un sens différent: il sert à souligner l'impact de l'image et de l'imaginaire sur l'action.

4 Il conviendrait de préciser encore la notion d'*image-action* par rapport aux notions apparentées: culture, ethos, système de représentations, habitus, etc. Ce sera l'objet d'un travail en élaboration. Disons que nous nous séparons de P. Bourdieu sur au moins deux points: A la différence de l'*habitus*, l'*image-action* peut évoluer et se transformer, dans une certaine mesure, jusqu'à la fin de la vie. En outre, l'*habitus* est un principe agissant à la fois sur le système de représentations et sur le système des pratiques. L'*image-action* est ici résolument située du côté du système de représentations et des valeurs. Nous ne voyons aucune nécessité à postuler un autre médiateur que l'*acteur* lui-même, entre la signification et la pratique (cf., sur ce point, M. de Certeau, 1980, 108–124).

c) D'un point de vue *méthodologique* enfin, l'image-action est une reconstruction opérée par le chercheur.

Nous n'exposerons ici que de manière succincte les procédures de récolte des récits et les techniques d'analyse du corpus. Il suffira de savoir que nous avons établi une grille *analytique* des éléments de l'image-action, distinguant trois dimensions principales : sociale, temporelle et spatiale. Pour sa reconstruction *synthétique*, nous voulions avant tout mettre en évidence les liaisons entre les principaux éléments et, après tâtonnements, nous avons opté pour une grille de représentation graphique (voir l'exemple donné plus bas, graphique 1), qui est ainsi une manière de résumer la présentation littéraire du modèle. Le graphique est construit sur trois niveaux :

- celui des valeurs associées à l'*identité* de l'individu : la manière dont il est défini en tant que prototype et ses attributs;
- celui des valeurs *exprimées* : celles qui s'expriment directement au travers de certains mots-clés, des mots très chargés employés au cours des entretiens ou que nous pouvions tirer d'une synthèse de ces mots en une qualification précise. Ces valeurs sont les abstractions à l'ombre desquelles le sujet évalue ce qui, selon lui, fait la qualité de la vie;
- celui des pratiques *investies* par les valeurs : les milieux, les espaces, les temps, les sociabilités, les activités investies par la pratique de l'individu et privilégiées dans son récit.

2) CORPUS ET PROCÉDURE

La procédure d'analyse s'inspire, entre autres, de Greimas (1960). Nous étudions un premier récit de vie et construisons un premier modèle d'image-action. Le récit suivant conduit-il au même modèle ? Introduit-il des éléments nouveau dans le modèle ? Fait-il apparaître un tout autre modèle ? (Car nous posons l'hypothèse que la relation n'est pas mécanique entre une appartenance de classe et une identité de classe). C'est ainsi qu'émerge, par exemple, le modèle "proléttaire-retraité" ; l'analyse des récits successifs conduit peu à peu à la *saturation* du modèle. On distingue ici entre le concept de *redondance* (Greimas) qui porte sur le contenu du récit lui-même et désigne la répétition d'occurrences dans le récit, et le concept de *saturation* (Bertaux, 1980) qui porte sur la relation entre le contenu du récit et le modèle proposé par le chercheur. Il désigne le fait que l'information dégagée par les récits "sature" le modèle, c'est-à-dire que les récits suivants n'apportent plus ni correctif, ni supplément au modèle.

Le *corpus* des récits dits de *prolétaires* a été constitué de la manière suivante :

La recherche par récits de vie a porté sur environ 150 des 1600 personnes de 65 ans et plus constituant les échantillons aléatoires du Valais central et de Genève, 1600 personnes auxquelles un questionnaire standardisé 5 a été administré. Les 150 sujets retenus pour la deuxième recherche ont fait l'objet d'un choix raisonné (région, sexe, classes sociales, types principaux de perturbation). Leur âge moyen va de 65 à 79 ans.⁶

Dans un premier temps, nous avons retenu les 23 dossiers de membres de la classe ouvrière à Genève. Les informations de la première enquête mettaient en évidence d'une part la très forte adhésion religieuse des ouvriers valaisans, d'autre part le fait qu'un certain nombre d'entre eux étaient à la fois ouvrier et paysan. C'est pourquoi les deux ensembles ont été traités dans des étapes différentes. L'analyse des dossiers du milieu urbain a permis la construction du modèle prolétaire. Dans l'étape suivante, l'examen des dossiers valaisans a conduit à observer qu'un certain nombre de cas relevait de ce modèle; comme prévu, il s'agissait des ouvriers les plus détachés et de la terre et de l'Eglise, les plus urbanisés également. Dans une troisième étape, l'étude des récits de personnes d'autres ensembles nous a fait découvrir que certains petits employés présentaient une évidente identité prolétaire.

Aussi venons-nous à caractériser l'ensemble "prolétaire" par les traits et ressources suivants. Il s'agit principalement d'ouvriers, mais aussi d'employés faiblement qualifiés dont le travail avait souvent des aspects manuels. Leur caractéristique essentielle est leur condition de prolétaire en milieu urbain. Par prolétaire, nous entendons qu'ils ne disposent — ou ne disposaient — que de leur force de travail et qu'ils n'ont pas acquis de biens (propriétés) propres. Cela les distingue des "petits possédants". Une partie de cet ensemble a une origine rurale. Même à Genève, selon les données de l'échantillon aléatoire, plus de la moitié vient des régions rurales. Mais l'immigration s'est produite généralement avant l'âge de 40 ans.⁷

- 5 Recherche commanditée par le Fonds National Suisse pour la Recherche Scientifique au Groupe universitaire genevois de recherche interdisciplinaire sur les personnes âgées. Le GUGRISPA est composé des professeurs Chr. Lalive d'Epinay (chef de projet), H. M. Hagmann, O. Jeanneret, J.-P. Junot, J. Kellerhals, L. Raymond, J.-P. Schellhorn, requérants, et de E. Christe, Jo. Coenen-Huther, G. Wirth, B. de Wurstemberger, chercheurs principaux. Cette recherche a été réalisée entre 1976 et 1982.
- 6 Cette limite d'âge a deux raisons. D'abord notre manque d'expérience de l'entretien avec des personnes âgées et donc la crainte de rencontrer des difficultés sérieuses. Ensuite, comme nous réalisions par ailleurs des monographies d'institutions pour personnes âgées et en procédant par observation participante, nous pouvions réunir, par cet autre biais, un certain nombre de récits de personnes en institution et plus âgées. Mais on ne peut mêler les deux *corpus*.
- 7 Les citations extraites du corpus sont reproduites en italique. Les numéros servent à identifier les dossiers. Dans les citations, les points de suspension transcrivent des silences du locuteur. Les points de suspension mis entre parenthèses — (. . .) — signalent des coupures lors de la manipulation du texte.

3) L'IMAGE-ACTION "PROLÉTAIRE"

3.1. La présentation de soi

L'identité est, ici comme ailleurs, réfléchie par le jeu des pronoms. Le "je" pour décrire ses faits et gestes concrets ("je me lève . . .") et anodins; le "on" quand intervient la généralisation, et aussi la pudeur ("avec le temps, on doit s'habituer, mais même avec le temps, on n'accepte pas"; femme parlant de son mari infirme), "on" qui dit une condition sociale, celle de ceux qui avant tout, doivent subir. En général, le "je" est d'autant plus affirmé que l'action est investie par l'individu (et réciproquement, les formes plurielle ou impersonnelle s'associent à une position de retrait et d'observation). Si le "on" est la tournure qui permet d'exprimer la condition et la philosophie des "petites gens", le "je" n'en est jamais pour autant totalement gommé. L'intuition d'une condition dominée s'accompagne de l'affirmation d'une individualité qui se dit dans une histoire présentée comme singulière, dans des savoir-faire et des savoir-penser affirmés comme personnels (cf. Bisserset, 1974):

"Je ne parle pas assez bien pour être enregistré." (5224)

"Moi, je ne suis pas comme ces gens qui veulent paraître au-dessus de ce qu'ils sont.

Moi, je suis comme je suis." (6046)

"Quand on fait des travaux bas comme ça . . .": "mais moi (. . .) mes moyens sont très limités. Il faut dire les choses comme elles sont, il ne faut pas bluffer." (1051)

3.2. Le quartier, le regard et les pratiques

Le quartier est le support des pratiques quotidiennes, de même que les visites de — et à — la famille scandent le rythme hebdomadaire, voire annuel.

Voici le propos d'une corsetière, aujourd'hui veuve et qui parle de son marialité à la veille de son décès :

"Quand je sortais et que je rentrais, il me demandait toujours comment était la vie. . . il me demandait des nouvelles du quartier (. . .) Ce quartier était sa vie. . ." (5219)

Le quartier est réaménagé par les pratiques quotidiennes. C'est l'itinéraire des commissions, de la promenade, du chemin qui mène au bistrot du matin et de celui qui conduit au café de l'après-midi, les lieux des copains, de la partie de cartes. C'est aussi le lieu de rendez-vous des joueurs de boules, des réunions du club d'aînés. L'espace est ainsi apprivoisé. Le quartier, lieu anonyme, devient "mon quartier", "ma vie". Comme le temps d'ailleurs :

"C'est tous les jours la même chose, depuis qu'on est à la retraite, c'est toujours dimanche."

Mais c'est là un ordinaire construit, un temps ramené au cycle répété de jour en jour. Et de l'intérieur de ce territoire apprivoisé et de ce temps familiarisé, "on" regarde ce qui se passe et l'on en parle, par exemple, au bistrot avec les copains. (Sur cet aspect, cf. Mayol, in : Giard & Mayol, 1980 et Lalive d'Epinay et alii, 1982).

MA JOURNÉE D'HIER

Type "retraite-observation"

"Je me suis levé à 8 heures, j'ai fait ma toilette, j'ai pris mon déjeuner. J'ai aidé ma femme à faire les lits, car elle n'est pas dans son assiette. Je lui donne la main (elle a un problème de calcification à la colonne.)

J'ai fait les commissions chez. . . J'ai acheté du vin. Je ne peux pas rester sans boire. Je bois à midi et au soir. Même avant je buvais du vin. Tous les matins entre 10h30 et 11h30 j'ai rendez-vous avec les copains au café. Ca vous passe le temps. C'est la table des menteurs. On va toujours au même endroit. Je trouve là des copains du quartier, des copains depuis que j'habite ici. Quand je travaillais je ne pouvais pas aller au café. Maintenant je n'ai que ça à faire. Ça nous change un peu les idées. A 11h30 on s'en va car le dîner est à midi (. . .). Avec les copains, au café, on cause de football, beaucoup de football, des résultats ou s'il arrive quelque chose, par exemple: des hold-up. On parle plutôt des choses qui se passent à Genève ou en Suisse. On ne fait pas de politique. Là il n'y a pas de discussions politiques. On est à peu près tous du même bord.

Quand j'ai l'occasion d'aller en bateau, j'y vais. Au mois d'octobre on a été invité chez deux personnes. On a fait deux heures sur le lac. On était dix au total. On s'entend bien avec eux (. . .).

A midi, on dîne avec ma femme: on discute de ce qu'on a discuté au café ou je lui dis: "J'ai ma petite-fille qui m'a téléphoné ou une dame . . . etc." On ne reçoit pas de visites pendant la semaine. On n'a pas de gens qui viennent chez nous sauf le samedi.

Samedi, viennent mon fils avec sa fille et son mari et leur petite-fille de deux ans et demi, notre arrière petite-fille.

Le dimanche, nous sortons et nous dînons dehors dans un restaurant, si un nous plaît. Je n'ai jamais voulu de voiture. On a les chemins de fer et on est si bien là: plus tranquilles. Dimanche on part à ces promenades (sa femme et lui ont des abonnements à demi-tarif aux C.F.F. et partent en excursion en train quand il fait beau) vers 11 heures et on revient vers 17 heures. Si on va plus loin, au Lac Bleu par exemple, on part vers 9 heures et on revient vers 19 h 30 le soir (. . .).

Après dîner, je me repose pendant une demi-heure. Pas ma femme. Des fois je m'endors . . . selon la nuit précédente.



→ *Après 14 heures, je me prépare; car je me change quatre fois par jour. Je reste à la maison avec mes vieux habits; quand je sors, je me change. Je suis toujours propre. Je ne peux pas rester avec les mêmes habits. C'est l'habitude que j'ai prise quand je travaillais (...).*

A 14 heures comme je disais, je me recharge pour ressortir. Je sors faire un tour par le quartier, derrière l'Ecole ... (...). Après, vers 15h30 – 16 heures je vais boire deux décis de rouge. Ce n'est pas le même bistrot du matin. Il ne faut pas se laisser abattre. Ce sont deux bistrots. J'y trouve des copains. Je les regarde jouer aux cartes. Dans le temps moi aussi je jouais, mais maintenant plus. On était des copains (quatre) et, il y en a des uns qui ont eu la maladie... Alors je n'en fais plus (jouer aux cartes).

J'ai été opéré d'un oeil, alors j'arrête ça me fatigue... quand on a 75 ans... je pourrais jouer encore, oui, mais... j'aime bien regarder. Ça me plaît.” (5709)

MA JOURNÉE D'HIER

Type "retraite-loisirs"

“Je me réveille vers 8 heures, assez tard en cette saison. Je déjeune vers 9 heures. Vers 11 heures, je fais mes courses. Je prends mon dîner tard, vers 13h30, comme je réveille tard. Je regarde aussi les nouvelles sur la chaîne française. Tous les lundis, je passe mes soirées en ville entre 17h30 – 19h00. Je vais quelques fois faire une partie de cartes avec des personnes âgées. Je fais partie d'un club de quilles à (commune genevoise) et de 17 à 18h30, je vais faire une partie de quilles avec des personnes âgées, dont le plus âgé a 86 ans et se porte encore très bien.

Les vendredis après-midi je suis en ville où je rencontre des jeunes avec qui j'ai travaillé et je dîne avec eux. Je fais de la marche trois fois par semaine pendant une heure, un peu moins en cette saison. Les dimanches, un ami, un jeune, vient me chercher et on va au marché de... (village français frontalier) et on achète notamment de la viande qui coûte moins cher là-bas. Dans la soirée, je lis, je regarde la TV. Je suis souvent là le soir. Je vais au lit très tôt, vers minuit.” (7121)

3.3. La famille

Les nombreux exemples recueillis dans la classe populaire genevoise témoignent de l'importance du réseau familial élargi comme support principal à la sociabilité :

“Quand on sort, on va une fois chez un neveu, une autre chez les autres. Pour Noël, on est déjà invités deux ou trois fois, chez le beau-fils, chez les neveux.”
(6818)

Bien que ce réseau comprenne un vaste ensemble de frères, soeur, neveux, cousins, enfants, c'est néanmoins entre les descendants directs et leurs parents qu'ont lieu les échanges les plus valorisés.

L'entraide intergénérationnelle constitue le fondement de ce type de relations (voir sur cette question, Pitrou, 1978).

Dans les interviews, les personnes âgées décrivent la manière dont elles sont prises en charge par leurs enfants qui vont parfois jusqu'à leur imposer des règles de conduite qu'ils jugent adaptées à la situation. C'est le cas de cette veuve (6108) qui — avec fierté — présente sa fille comme un "vrai gendarme" en ce qui concerne le soin à porter à sa santé, fierté d'avoir su élever des enfants qui acceptent une telle responsabilité, attentifs et aimants. Ils témoignent d'une réussite, rendant ainsi légitime et acceptable ce renversement de l'autorité : "*A présent, c'est les enfants qui nous commandent, qui nous poussent. Ils s'occupent bien de nous.*" (6731)

Les parents, d'ailleurs, ne sont pas en reste et utilisent abondamment les loisirs de la retraite pour rendre des services nombreux à leurs enfants. Cela peut aller de la garde des petits-enfants aux travaux ménagers, en passant par le tricotage. C'est le cas, par exemple, d'un couple (5224) qui fait chaque semaine le ménage chez ses filles, ou de cette veuve qui, ayant perdu son mari alors même qu'il accédait à la retraite, a enfin le temps et un peu d'argent (l'AVS) pour être utile à ses enfants et petits-enfants.

Ici, comme dans les autres milieux, les relations familiales constituent la principale ressource sociale dans la vieillesse.

3.4. Les valeurs exprimées

Nous avons fait allusion au plaisir du regard dans la classe populaire. Comme chez les agriculteurs, ce regard populaire est d'abord un regard *réaliste* porté par des êtres qui ont vécu dans leur corps les changements matériels. Tous les récits parlant du passé attestent de ce réalisme :

“Moi, je trouve qu'il faut pas se plaindre, parce que nous les personnes âgées, vis-à-vis de nos parents et bien on est bien gâtés, pour la simple raison qu'on nous apporte les sous à la maison; on a même pas besoin d'aller les chercher, et je trouve qu'on arrive à faire avec ce qu'on a pour autant qu'il faut pas plus dépenser que ce qu'on a (...).

(Autrefois) les journées étaient bien remplies. Et à ce moment on avait même pas le confort, on devait en plus aller chercher du bois. On dit ça aux jeunes, ils riraient presque de nous c'est pourtant vrai (...). Je suis obligée de parler des choses que j'ai vécues je ne peux pas parler des choses que je n'ai pas vécues (...). J'aurais mieux aimé vivre à présent, parce que les gens travaillent moins et sont mieux payés.” (5122)

Dans ce discours transparaît aussi un *vouloir-vivre*, même si l'on ne se sent plus tout à fait des vivants (*“J'aurais mieux aimé vivre à présent”*). Ce désir de vivre s'explique dans une curiosité pour le présent et l'avenir immédiat, pour "voir ce qui va venir" :

“On espère toujours arriver au Nouvel-An prochain. . . Pour le reste, l'avenir on ne peut pas le prédire, c'est comme le temps (...) on espère toujours aller plus loin . . . et forcément . . . la famille . . . on espère toujours la voir grandir plus . . . Plus on est vieux, plus on aimerait voir ce qui va se passer à la longue . . . pour tout . . . pour sa femme, sa famille . . . la Suisse . . . tout.” (6818)

Ce *vouloir-vivre*, désir du présent, est sans doute aussi *conjunction* d'une peur. Peur devant l'incertitude de tout ce qui n'est pas la vie (seule évidence collective), peur donc de celle dont il est rarement parlé, mais toujours question, la mort. L'homme et la femme de classe populaire se sont installés dans un espace apprivoisé et dans un temps cyclique. De cette espèce de balcon, ils regardent le spectacle de la vie et le défilé de l'histoire. Mais ils savent aussi que lorsque l'histoire cesse d'être spectacle pour traverser leur quotidien, alors leur espace redevient étranger et leur temps, linéaire, s'épuise. Ce jour-là est celui de la mort ou d'une de ses mises en garde. Ce jour-là "*il faudra bien accepter ce qui arrivera*".

“Ah mon Dieu! Ça c'est difficile à dire. On espère continuer à vivre comme jusqu'à maintenant. Je ne veux pas dire ce qui arrivera. Il faudra accepter ce qui arrivera. Nous on ne pourra pas arrêter rien”. (5224, femme)

Les tactiques d'aménagement du temps et de l'espace sont complétées par une économie des émotions, autre savoir-faire pour conjurer l'inexorable:

“On n'est pas tellement touché par ce qui se passe. On s'intéresse à tout, mais il n'y a rien qui nous frappe beaucoup.” (6819)

S'intéresser, regarder, oui, mais évitons d'être touchés ou frappés. Cela n'est toutefois pas toujours possible. Et alors? Les formules "accepter", "s'y faire",

”avec la volonté on se fait à tout”, ”il en faut de la volonté pour s'y faire”, décrivent à la fois la condition sociale et la philosophie de ce ”on” populaire. Celui qui l'emploie sait que sa marge de manœuvre est réduite et que, face aux contraintes de la société comme de l'organisme, les tactiques d'évitement et de distanciation ont leur limite et doivent, à un moment donné, laisser la place à l'art de s'adapter. Au pied du mur, à la ruse succède l'art d'amortir, de faire le dos rond. Le principal pouvoir dont dispose l'homme de la classe populaire ne porte pas sur le dehors et l'autrui, mais sur soi: il peut avoir ”le courage de s'y faire”:

“*C'est une question de volonté, faut pas se laisser rouiller.*” (6771)

“*Il faut se battre dans la vie.*” (3913)

“*Il faudra accepter ce qu'il arrivera.*” (5224)

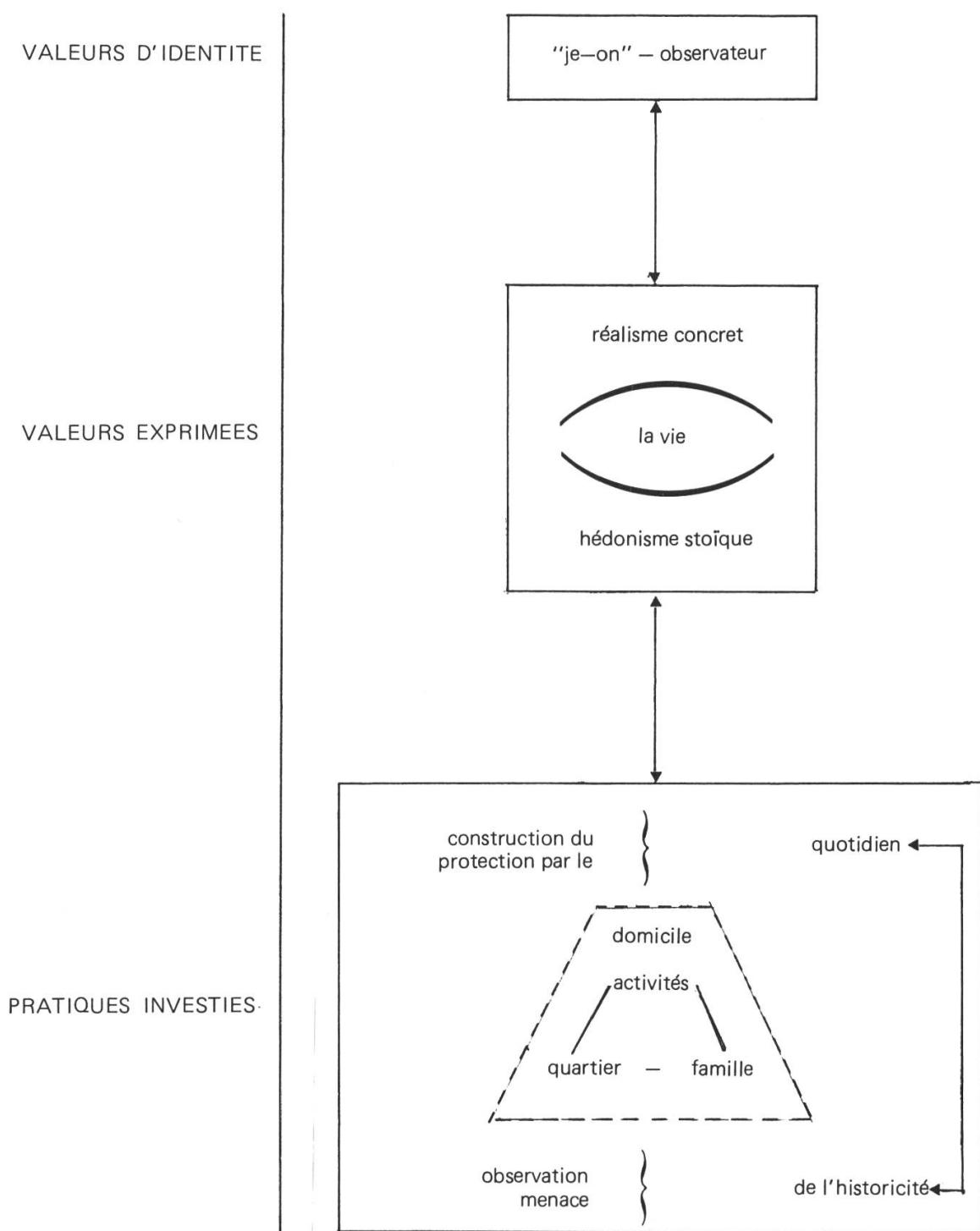
“*Il faut se dire „il faut que tu arrives et . . . on arrive”. J'ai assez de volonté.*” (7240)

“*Je cherchais toujours à m'en sortir. Ceux qui se suicident n'ont pas de caractère de volonté. Moi je me suis cramponné. J'ai toujours eu le moral.*” (3913)

Nous proposons la qualification *d'hédonisme stoïque* pour décrire la représentation que les personnes âgées du milieu populaire ont de leur insertion dans la vie. Désir de vivre, goût du regard, plaisir des menues choses, curiosité du quotidien et de l'histoire, mais aussi stoïcisme face à un destin subi au point qu'il a toujours fallu lutter pour ne pas être, littéralement, écrasé, et dont on sait qu'il sera inexorablement vainqueur. ”*Nous, on ne pourra pas arrêter rien*”.

3. 5. Schématisation et discussion

GRAPHIQUE No 1
L'IMAGE-ACTION "PROLETAIRE"



"JE VIS"

Le discours prolétaire chez les personnes âgées, s'adosse à la condition humaine dans son immanence, dans son vécu concret. La valeur centrale, *la vie*, est placée sous le double signe de la réalité et de la finitude. "On est au bout du rouleau" disait une femme de 80 ans, qui sortait récemment d'une pénible hospitalisation et racontait l'usure de son corps. Et son mari ajoutait (nous l'avons déjà cité): "On aimerait bien voir le Nouvel'An prochain". Finitude de la vie, mais en même temps conviction qu'elle au moins est réalité, et serions-nous tentés d'ajouter, qu'elle est le seul bien évident, unique et minimal "lieu propre" (de Certeau, 1980), si alinéable pourtant.

Le stéréotype fondateur et irréductible, celui qui explique tout et justifie tout par sa redondance, s'énonce "*la vie, c'est la vie*". Le problème à expliquer est aussi principe explicatif. On est aux antipodes de l'image-action des agriculteurs valaisans où la référence est constante à un ordre dont la vie n'est qu'une séquence, dont la nature et l'homme ne sont que deux éléments parmi d'autres. Là, le stéréotype fondateur et irréductible s'énonce: "Dieu, il est Dieu". Pour le prolétaire (comme de manière générale dans l'ethos urbain) la référence commune n'est plus une source incontestée du sens, mais la seule évidence partagée: "*la vie, c'est la vie*".

L'image-action *collective* est areligieuse. Sur le plan individuel, elle peut, en toute indifférence, s'associer ou non à une conviction religieuse ou métaphysique. Mais nous observons l'énoncé de valeurs et la description de pratiques analogues, que le discours des uns soit signifié par une référence religieuse ou que d'autres n'en fondent l'évidence que sur ce donné minimal: "*la vie, c'est la vie*".

Voici quelques exemples, où l'on trouve toute une variété de relations possibles entre l'image-action et la croyance religieuse :

"Il faut accepter tout ce qui se passe (...) Je suis protestante, je participe aux activités de la paroisse (...) mes pensées sont des pensées chrétiennes". (5606)

"Je suis croyante, j'ai la foi, mais je ne suis pas une bonne pratiquante (...) je me soumets à la destinée (...) parce que, que je veuille ou pas je dois l'accepter, n'est-ce pas? Et puis je m'adresse au Tout puissant pour qui il m'aide, parce que je vous dis la vérité que lorsque j'ai eu mon grand accident, je l'ai dit: Seigneur je me rappelle pas avoir fait du mal à quelqu'un dans ma vie, mais si mes souffrances peuvent soulager une âme en souffrance, j'offre cette souffrance. Mais à un certain moment j'ai dit: Seigneur, vous avez mis une trop grande croix sur mon épaule". (7804)

La référence religieuse, lorsqu'elle est manifestée, intervient pour prolonger et expliquer les propos portant sur la condition des hommes de classe populaire, sur le sentiment d'un destin dur à négocier. L'appel religieux se manifeste en particulier dans la crise, lors de l'événement malheureux. La foi aide à accepter sa "destinée", autre terme pour décrire sa condition.

Mais (et nous disons ceci à l'adresse de ceux pour qui la religion conduit à l'acceptation des formes d'oppression), la condition est acceptée tout autant là où il n'y a pas de référence religieuse. On invoque alors le moral, ou simplement l'obligation morale. "Il faut"; "on est obligé". Pourquoi est-on obligé? Cela n'est pas dit. L'impératif, l'obligation n'ont pas de légitimation ni de sens au-delà d'eux-mêmes:

"J'ai un bon moral, il faut avoir un bon moral". (5229, veuve).

"On est obligé de reprendre le dessus, mais ça marque". (6046, non pratiquante, à propos du décès de son mari).

"Une fois qu'on est à la retraite, il faut pas rester sur cette chaise . . . il faut sortir . . . il faut du mouvement". (5708, non pratiquant).

"Il faut sortir tous les jours, par n'importe quel temps. C'est une question de volonté. Faut pas se laisser rouiller. Il faut des contacts avec les gens pour se raconter ses misères". (6818, h., non religieux).

Dans ces derniers exemples, la raison de l'obligation n'est pas extérieure à ce qui est dit; elle est implicite au dit: il faut vivre parce que la vie est ce qu'on a, comme elle est ce qu'on sait. Et on est obligé d'accepter la mort, parce que la vie-certitude est vie-finitude. La catégorie du "Il faut" permet, dans le domaine pratique de la vie quotidienne, de limiter les pertes, d'enrayer le cheminement vers la mort; cela suffit, même si cela n'ouvre pas sur un horizon d'espérance.

CONDITION HUMAINE – CONDITION SOCIALE

La catégorie fondatrice et immanente du "je vis" n'est pas propre à la classe prolétariaire. Elle sous-tend aujourd'hui l'ethos urbain en général et ce n'est pas pour surprendre si on suit les thèses d'un Groethuysen pour qui le "je vis" est fondateur de l'épistème bourgoise (1977). Mais, aujourd'hui, c'est en milieu prolétariaire seulement qu'elle est aussi exacerbée et radicalisée, parce qu'ici seulement, la vie est le *seul bien*. Ailleurs, selon les classes, le statut et le prestige, les biens culturels, la terre et la religion, la propriété du "ça m'suffit", etc., aménagent la réalité première, en lui apportant confort et réconfort.

L'idée d'un hédonisme populaire est ancienne. Rabelais et Breughel l'Ancien en témoignent, chacun selon son art. On la retrouve dans l'œuvre d'un O. Lewis, chez R. Hoggart (1970). M. de Certeau et son équipe (1980), M. Maffesoli (1979) l'évoquent également.

Pour notre part, nous insistons également sur l'autre face, celle du stoïcisme devant les conditions concrètes d'existence très dure, un itinéraire de vie marqué par la lutte pour s'assurer du minimum, stoïcisme qui est la condition nécessaire de cet art de vivre que nous qualifions, avec d'autres, d'hédoniste.

Quand Maffesoli parle de "l'investissement du présent et du tragique qui lui est inhérent" (1979, 26), il rejoint notre niveau d'hédonisme stoïque. Mais encore convient-il de distinguer — ce que les auteurs ne font pas tous avec la même rigueur — le donné anthropologique (ce qui relève de la condition convient-il de distinguer — le donné anthropologique (ce qui relève de la condition humaine) du donné sociologique (ce qui relève de la condition socio-historique) et de ne pas réduire le second au premier. L'exacerbation du "je vis" est propre à la classe prolétaire, *en tant que classe subalternée et dominée*, donc de par sa position dans la structure sociale, et non par le fait d'une quelconque "nature" du populaire. Dans le sillage d'H. Lefebvre comme de N. Elias, nous considérons que les ethos des classes et groupes sociaux ne peuvent être analysés qu'à partir de la structure sociale, et de la distribution du pouvoir qui lui est associée.

Chacun, "seigneur ou manant", expérimente un jour ou l'autre les limites de sa condition humaine pour découvrir qu'à ce stade, il ne peut que "s'y faire". Mais les espaces du faire — dans un langage plus précis, l'aptitude à exercer une influence sur l'environnement et à assurer la gestion de la vie — ne sont pas les mêmes selon la position que l'on occupe dans la structure sociale et c'est de cela qu'atteste la large extension du "on doit s'y faire" dans le milieu des prolétaires âgés: la zone de pouvoir est, pour l'essentiel, réduite à soi-même et à ses proches.

S'étonnera-t-on de ce que l'image-action des prolétaires âgés oriente la praxis selon une stratégie d'adaptation, d'optimalisation des plaisirs de vivre dans la société telle qu'elle est ? L'espace nous manque pour signaler les variantes rencontrées, mais il est vrai que nous n'avons pas eu affaire à des discours révolutionnaires, même quand nous avons rencontré des militants. Est-ce pour surprendre ? Rappelons d'abord qu'une image-action de type révolutionnaire ne peut s'exprimer que dans les moments de crise de société. Affirmant un temps apocalyptique, elle n'est pas viable lorsque l'histoire suit un rythme de croisière. Les années 1978–1980 en Suisse ne se prêtent pas à la manifestation concrète de consciences révolutionnaires. A cela s'ajoute sans doute un effet d'âge (le voisinage de la mort), mais aussi un effet de génération. Si la soixantaine passée n'est plus l'âge militant, ces hommes et ces femmes sont sensibles au *progrès social* dont ils ont constaté les divers effets au cours de ce demi-siècle et dont ils estiment bénéficier. A la différence d'autres milieux (par exemple, les petits possédants) qui se font les contempteurs des temps modernes, le prolétaire, s'il avait le choix, souhaiterait refaire sa vie aujourd'hui et certes pas retourner avant-guerre.

BIBLIOGRAPHIE

- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (1967) "The social construction of reality" (Doubleday a. Cy. Inc., Garden City, N.Y.).
- BERTRAUX, D. (1980), L'approche biographique, sa validité méthodologique, ses potentialités, *Cah. Int. de Soc.*, 69 (1980) 197–226.
- BISSERET, N. (1974), Langage et identité de classe, *L'Année sociologique* 25 (1974) 237–63.
- BOURDIEU, Pierre (1980), "Le sens commun" (Minuit, Paris).
- CERTEAU, M. de (1980), "L'invention du quotidien, 1. Arts de faire" (UGE, Paris).
- GIARD, L. & MAYOL, P. (1980) "L'invention du quotidien, 2. Habiter, cuisiner" (1980) (Préface de M. de Certeau) (UGE, Paris).
- GREIMAS, A. J. (1960) "Sémantique structurale" (Larousse, Paris).
- GROETHUYSEN, B. (1927) (1977) "Origines de l'esprit bourgeois en France" (Gallimard, Paris).
- HOGGART, R. (1970), "La culture du pauvre" (Minuit, Pais) (trad. de l'angl., 1957).
- LALIVE d'EPINAY, C. avec la collaboration de BASSAND, M.; CHRISTE, E. & GROS, D. Persistance de la culture populaire dans les sociétés industrielles avancées, *Revue française de sociologie*, 23 (1982) 87–109.
- MAFFESOLI, M. (1979), "La conquête du présent" (PUF, Paris).
- PITROU, A. (1978), "Vivre sans famille" (Privat, Toulouse).
- WILLENER, A. (1970), "L'image-action de la société" (Seuil, Paris).

