

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

RELATIONS INTERGÉNÉRATIONNELLES  
POUR UN MEILLEUR ÉQUILIBRE SOCIAL

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR  
GHISLAIN BRODEUR

DÉCEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Merci à Mélanie pour ton amour, ton écoute, ta compréhension, ton soutien et ton réconfort durant ces mois difficiles. Même si la rédaction d'un mémoire de maîtrise semblait parfois bien secondaire dans notre histoire commune, tu m'as toujours encouragé à rechercher le meilleur de moi-même. Tu m'as toujours laissé le choix.

Merci à Isis pour ta compréhension, tes conseils, ton écoute, ta souplesse et ta rigueur. Tu es venue vers moi et je t'en suis reconnaissant. Nos échanges furent techniques, théoriques, méthodologiques, mais aussi émotifs. Une complémentarité très enrichissante.

Merci à Paul. À ton insu, tu as été mentor. Il y a quelques années, tu m'avais pourtant prévenu que cela allait être impossible... Merci surtout de m'avoir fait confiance au niveau professionnel.

Merci à mes parents, mes ami(e)s et ma belle-famille française pour votre intérêt, votre soutien, vos suggestions ainsi que vos encouragements.

Merci à mes collègues universitaires pour ces très intéressantes discussions sur la communication. Désolé si j'ai vexé quelqu'un !

Merci à Gilles Coutlée, Serge Rochon et Richard Lajeunesse pour votre cours à Saint-Michel-des-Saints. Un nouveau sens émerge à chaque fois que j'y repense.

Et finalement, merci à Renée Houde pour ton cours sur le développement psychosocial de l'adulte. L'intérêt de poursuivre à la maîtrise a émergé de ce cours.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
LA PROBLÉMATIQUE .....	2
1.1 Un nouveau problème ? .....	2
1.2 Un enjeu complexe .....	4
1.3 Les besoins individuels et les âges de la vie ... ..	8
1.4 La relation mentorale .....	10
1.5 Le meilleur de soi selon Guy Corneau .....	13
1.6 Relation intergénérationnelle enrichissante .....	14
1.7 Sous-questions de recherche .....	17
1.8 Objectif général .....	17
1.9 Objectifs spécifiques .....	17
1.10 Type de recherche .....	18
1.11 Intérêts de la recherche .....	18
CHAPITRE II	
CADRE DE RÉFÉRENCE .....	20
2.1 Les fondements psychanalytiques de la pensée de Guy Corneau .....	22
2.1.1 L'inconscient selon Carl Gustav Jung .....	23
2.1.2 Le traumatisme de la naissance chez Rank .....	29
2.1.3 Synthèse des principaux concepts de Guy Corneau .....	30
2.2 Influence de l'environnement social .....	32
2.2.1 L'interactionnisme symbolique .....	33

2.2.2	La théâtralité de la vie selon Goffman .....	35
2.2.3	Lignée humaniste et mouvement du potentiel humain.....	36
2.2.4	Portrait d'un humaniste .....	38
2.3	La pensée existentialiste .....	45
2.3.1	Le déni de la mort selon Becker .....	47
2.4	La communication interpersonnelle .....	49
2.5	Synthèse du cadre de référence .....	54
2.5.1	Le rôle de l'inconscient .....	55
2.5.2	La subjectivité du sujet dans ses interactions .....	55
2.5.3	Angoisse existentielle et déni de la mort .....	56
2.5.4	Attitudes qui favorisent la croissance selon Rogers .....	57
2.5.5	Relation et communication .....	58
2.6	Cadre conceptuel de recherche .....	59
2.6.1	Les deux niveaux de personnalité .....	60
2.6.2	L'angoisse existentielle .....	60
2.6.3	La communication .....	61
2.6.4	Intuition de recherche .....	62
CHAPITRE III		
MÉTHODOLOGIE .....		
63		
3.1	Le choix méthodologique d'une recherche théorique et spéculative .....	63
3.1.1	Position épistémologique de la recherche théorique et spéculative .....	66
3.2	Rappel des principaux concepts à l'étude .....	67
3.3	Démarche argumentative .....	67
3.3.1	Les deux niveaux de personnalité .....	68
3.3.2	L'angoisse existentielle .....	68
3.3.3	La communication .....	69

CHAPITRE IV	
INTERPRÉTATION .....	70
4.1 Les deux niveaux de personnalité .....	72
4.1.1 L'influence sociale .....	73
4.1.2 Déterminisme de l'inconscient .....	76
4.1.3 Synthèse des deux niveaux de personnalité .....	78
4.2 L'angoisse existentielle .....	79
4.2.1 La difficulté d'atteindre le meilleur de soi .....	85
4.3 La communication .....	86
4.3.1 Les positions dans la communication .....	88
4.3.2 L'authenticité et l'écoute empathique .....	89
4.4 Synthèse de l'interprétation .....	91
4.5 Réponse à la question de recherche .....	93
CONCLUSION .....	96
BIBLIOGRAPHIE .....	98

## RÉSUMÉ

Dès sa naissance, et même avant, l'être humain est en relation. Les premières années de sa croissance sont principalement marquées par son environnement familial. Et graduellement, il est confronté aux interactions sociales en dehors de sa famille. L'école, le travail et les activités sociales prennent alors une place grandissante dans sa vie. Enfin, il entre dans le monde adulte en côtoyant des personnes plus âgées qui ont déjà eu son âge. Malheureusement, les relations intergénérationnelles sont empreintes de stéréotypes et de préjugés qui nuisent à la communication. Il existe pourtant des relations intergénérationnelles enrichissantes, mais il apparaît qu'elles ne sont pas généralisées, et même qu'au contraire, elles ne sont pas suffisamment fréquentes. L'ensemble de la société en paie le prix, et le discours social reflète ce malaise.

Il en va de la cohésion sociale, car les générations se suivent et se remplacent. À partir d'un point de vue psychosociologique, comment est-il possible d'apporter une réflexion pouvant contribuer à l'amélioration des relations intergénérationnelles ? Dans le cadre de cette recherche, nous avons choisi d'approcher le sujet des relations intergénérationnelles au niveau interpersonnel en tenant compte des impacts sur l'ensemble de la société. Plus spécifiquement, nous avons tenté de dégager les rôles et attitudes favorables à l'établissement de relations intergénérationnelles enrichissantes.

Le développement psychosocial de la personne a été abordé de manière à faire ressortir les principaux éléments permettant d'entrer en communication avec des personnes d'âges différents. Nous avons principalement porté notre regard sur la génération du milieu de la vie et la période du jeune adulte. L'essai théorique a été privilégié pour atteindre notre objectif. La psychanalyse jungienne, l'interactionnisme symbolique, l'humanisme et l'existentialisme ont été explorés pour comprendre les fondements d'une communication intergénérationnelle. Ce qui nous a permis d'approfondir notre hypothèse de recherche initiale : l'importance de l'écoute en communication intergénérationnelle. En effet, notre recherche a fait ressortir d'autres attitudes favorables à l'établissement d'une relation intergénérationnelle enrichissante : écoute, authenticité, ouverture, considération positive inconditionnelle, désir de dépassement de soi et conscience de sa finitude.

En ce qui a trait aux rôles, nous n'avons fait ressortir que celui d'initiateur pour l'aîné dans la relation. Ce dernier a eu plus longuement l'occasion de prendre conscience de sa finitude et surtout, sa perception du temps s'accélère. Pour exercer sa générativité, l'être humain doit avant tout prendre conscience de la vie et de la mort en s'ouvrant à lui-même pour mieux s'ouvrir aux jeunes adultes. Les attitudes favorisant l'établissement de relations intergénérationnelles enrichissantes émergent de ce parcours vers l'intérieur que Rogers appelle l'auto-actualisation de la personne et que Corneau nomme le chemin vers le meilleur de soi.

Mots-clés : INTERGÉNÉRATIONNEL ; RELATION ; COMMUNICATION ; ÉCOUTE ; EXISTENTIALISME

## INTRODUCTION

La civilisation humaine s'est construite au fil des années en accumulant des connaissances et en améliorant sans cesse nos méthodes de survie. Aujourd'hui, dans la société occidentale, la majorité des personnes ne sont pas occupées à survivre, mais plutôt à travailler. Les loisirs, la famille et les activités sociales font aussi partie de nos vies. Qu'est-ce que nous léguons aux suivants lorsque vient le temps de quitter ce monde ? Il serait bien sûr impossible de répertorier tout ce que nous transmettons aux générations montantes, mais nous pouvons quand même avancer que la plupart d'entre nous souhaitent laisser quelque chose aux autres. Malheureusement, au lieu de profiter de la présence des uns et des autres, les êtres humains trouvent souvent le temps d'entrer en conflit avec ces semblables. Il en va de même entre les générations. Mésestimes, stéréotypes et préjugés émergent souvent des relations intergénérationnelles. Le choc des générations semble être reconnu dans le discours social. Est-ce parce qu'il n'y aurait pas suffisamment de relations intergénérationnelles enrichissantes au niveau interpersonnel que l'ensemble de la société exprimerait cette idée de choc ? Une chose est certaine, le tissu social et culturel d'une civilisation passe avant tout par ses relations intergénérationnelles.

C'est pourquoi nous tenterons d'approfondir et de comprendre comment une dynamique de communication intergénérationnelle peut-elle être enrichissante pour les deux personnes. Quelles sont les attitudes les plus favorables ? Pour répondre à ce questionnement, nous avons choisi d'aborder notre problématique par une approche théorique, subjective et interprétative. Nous exposerons premièrement un aperçu de la problématique intergénérationnelle actuelle, ce qui découlera sur notre question de recherche. Ensuite, nous présenterons le cadre de référence avec lequel nous souhaitons faire notre analyse. Troisièmement, nous poursuivrons avec la méthodologie utilisée pour terminer avec la présentation et l'interprétation de nos résultats.

## CHAPITRE I

### LA PROBLÉMATIQUE

#### 1.1 Un nouveau problème ?

La société québécoise d'aujourd'hui vieillit. Le rythme des naissances qui a suivi la Deuxième Guerre mondiale au Québec, au Canada et dans la plupart des pays occidentaux n'a pas été soutenu jusqu'à aujourd'hui. Une étude faite par Statistique Canada (2007a) révèle que les personnes âgées de 65 ans ou plus deviendront plus nombreuses que les enfants de 15 ans et moins vers l'an 2015. Le « baby-boom »<sup>1</sup> qui a suivi la Deuxième Guerre mondiale n'est pas la seule explication à cette réalité. Dans notre société, les aînés sont de plus en plus nombreux, car ils ont la chance de vivre plus vieux en santé (Charpentier, 2002). Cette réalité offre ainsi plusieurs occasions d'échanges et d'interrelations avec ceux qui les suivent. Et parce que les adultes d'aujourd'hui vieillissent et devront inévitablement mourir, il est important que ceux-ci transmettent leur savoir aux générations montantes pour le bien être de la société.

Dans les sociétés traditionnelles, la transmission intergénérationnelle allait de soi. Elle assurait la continuité et la cohésion sociale par les liens familiaux hiérarchiques, le système d'éducation et la religion (Lefebvre, 1998). La société québécoise a ainsi évolué jusqu'au jour où la génération des baby-boomers a atteint l'âge adulte. Ceux-ci avaient majoritairement un esprit militant et solidaire fort développé. Ils ont fortement contribué à

---

<sup>1</sup> Selon Statistique Canada : personnes nées entre les années 1946 et 1966 (2007b).

l'amélioration de notre société en termes de protection sociale, d'enrichissement et de répartition de cette richesse. Aujourd'hui devenus plus vieux, ils sont souvent accusés de désengagement, voir même de n'être préoccupés que par leur seul bien-être (INM, 2006).

Le sociologue et théologien Jacques Grand'Maison (1999) est plutôt incisif sur cette question : « [...] se pourrait-il que l'horizon symbolique de la retraite conçue comme un heureux décrochage de la société, devienne une tendance plus importante que le souci collectif, citoyen et politique, celui, par exemple, de l'avenir de la jeune génération qui a dix fois plus de raisons objectives de penser la situation présente en termes d'avenir ? » (Grand'Maison, 1999). Par ailleurs, sur le plan des relations humaines, Renée Houde (1996; p.207) se questionne sur l'attirance de plusieurs envers la télévision au détriment de relations potentiellement enrichissantes avec les jeunes adultes. La transmission intergénérationnelle ne va plus de soi. « Dans les sociétés modernes, cette synergie n'existe plus, les rapports de générations se sont profondément modifiés. [...] nos sociétés modernes font face à une crise des transmissions : transmission de la vie, de la culture, de la langue et des patrimoines. Bien des gens ne savent plus trop «quoi» et «comment» transmettre. » (Lefebvre, 1998).

Cette réalité sociale a récemment été portée à notre attention par la publication d'un sondage effectué par Léger Marketing pour le compte du Journal de Montréal<sup>2</sup> en janvier dernier. Selon les résultats de ce sondage, 69 % des baby-boomers<sup>3</sup> trouvent que les jeunes d'aujourd'hui sont trop individualistes, 73 % considèrent que les jeunes ne connaissent pas les traditions québécoises et leur héritage culturel et 61 % pensent qu'ils sont moins travailleurs. Leur perception des jeunes adultes est peu reluisante.

De leur côté, les jeunes adultes nés entre 1977 et 1989 jugent dans une proportion de 48 % que les baby-boomers ont largement échoués dans leur tentative de changer le monde. Seulement 29 % affirment que le Québec est dans un meilleur état que lorsque les baby-boomers en ont hérité. C'est probablement à la lumière de ces résultats et plusieurs autres que

---

<sup>2</sup> Le Journal de Montréal-Léger Marketing, janvier 2008.

<sup>3</sup> Selon Le Journal de Montréal, personnes nées entre 1945 et 1961. Les dates diffèrent selon la source.

Le Journal de Montréal a choisi d'utiliser l'expression « choc des générations ». De part et d'autre, les perceptions sont négatives et la transmission semble déficiente.

L'auteur français Bernard Préel (2000) utilise aussi l'expression *choc* pour définir la relation entre la génération des bouleversements sociaux de mai 68 et celle de leurs enfants. La philosophe et écrivaine française Françoise Collin avance même que le thème de la transmission intergénérationnelle est aujourd'hui défini par ses ratés : « Longtemps assumé comme une évidence, dont les accidents confirmaient la norme, le rapport entre générations est devenu un objet hautement problématique : ses « ratés » ne relèvent plus de l'exception – du cas individuel –, mais de la structure. <sup>4</sup> »

L'importance du poids démographique d'une génération tel que celle des baby-boomers est un phénomène nouveau dans l'histoire postmoderne des sociétés occidentales. La cohabitation d'autant de générations l'est aussi. À moins qu'un événement majeur vienne transformer la situation, nous pouvons croire que la plupart de ces baby-boomers vivront encore plusieurs années au sein de notre société. Que laisseront-ils ensuite en héritage ? Qu'est-ce que les jeunes adultes, qui seront les aînés de demain, retiendront finalement de cette génération ? L'important poids démographique de cette génération combiné avec une espérance de vie améliorée qui assurera leur présence dans la société pour encore de nombreuses années témoigne de la nécessité d'établir des ponts intergénérationnels avec les jeunes adultes qui les suivent. Une meilleure communication intergénérationnelle doit prendre place pour remplacer l'impression d'un choc des générations.

## 1.2 Un enjeu complexe

Toujours dans une perspective sociologique, le choc des générations dans la société québécoise et française ne devrait pas nous surprendre si l'on se fit aux propos de Claudine

---

<sup>4</sup> In EMPAN, prendre la mesure de l'humain. Jeunesse et génération(s), jeunesse et transmission. No. 50, juin 2003. Éditions Érès. Toulouse. ISBN 2-7492-0132-2

Attias-Donfut (1988). Selon elle, la conscience d'une génération sociale se forme en réaction à la précédente. « Chaque génération se produit sans se connaître et se définit par rapport aux autres dans une référence/opposition permanente » (Attias-Donfut, 1988). Et elle ajoute que cette définition générationnelle ne peut prendre forme qu'avec la montée d'une nouvelle génération. C'est-à-dire que les personnes vieillissantes constituant une génération doivent à la fois se préoccuper de ceux qui les précèdent et ceux qui les suivent.

L'aperçu que nous dressons de la situation au niveau social est néanmoins limité, car les publications sérieuses concernant les relations intergénérationnelles se consacrent la plupart du temps à la sociologie de la famille plutôt qu'à une compréhension plus large du phénomène (Tahon et Tremblay, 2005).

Sur le plan organisationnel et plus particulièrement dans le monde du travail, une partie importante de la main d'œuvre issue du « baby-boom » se prépare à quitter leur emploi pour la retraite. Selon les projections de Statistique Canada (2007b), la population en âge de travailler (15-64 ans) diminuera au cours de la prochaine décennie et cette baisse est attribuable à l'avancement en âge de la génération du « baby-boom ». Par contre, des personnes retardent actuellement leur départ pour la retraite, ce qui oblige quatre générations de travailleurs à se côtoyer au travail.

Cette cohabitation fait émerger des défis pour la gestion des relations humaines en entreprise, comme le souligne le site Internet de Ceridian (mars 2007), une compagnie canadienne spécialisée en gestion des ressources humaines: « Quatre générations forment la population active du 21<sup>e</sup> siècle. La disparité des âges se traduit, en milieu de travail, par des optiques différentes sur le travail, ce qui représente un défi lorsque vient le temps de gérer au milieu de divisions générationnelles. » (Ceridian, 2007).

Ces optiques différentes peuvent référer à des stéréotypes générationnels envers les jeunes tel que : « [...] ils souhaitent être exposés rapidement à un grand nombre de projets, ils ont besoin d'apprendre constamment, de relever des défis. » (Bourhis, 2007). Une entreprise de

consultation organisationnelle établie tel que la Société Pierre Boucher (SPBContact, 2007) fait d'ailleurs appel à ces stéréotypes générationnels pour contribuer à la réflexion des enjeux de cette nouvelle cohabitation au travail.

Cependant, ce ne sont pas tous les jeunes adultes qui peuvent être décrits comme tels. Et que l'on parle des baby-boomers comme étant une génération ayant changé la société ou en leur prêtant un manque d'intérêt pour les générations montantes ne veut pas dire qu'une personne en particulier réponde à ces caractéristiques. Les catégorisations des personnes et l'attribution de caractéristiques en fonction de leur âge, appliquées soit à l'analyse organisationnelle ou à une réflexion portée sur une relation interpersonnelle comporte ses limites.

Ce choc des générations ne peut expliquer l'ensemble des relations intergénérationnelles et s'appliquer à l'analyse d'une de ces relations en particulier. Or, le but de cette recherche sera davantage orienté vers une compréhension des fondements d'une relation intergénérationnelle. Il était par contre important de souligner le discours social concernant les générations pour mieux positionner l'objectif de cette recherche.

Le type d'analyse qui s'attarde aux caractéristiques de l'ensemble d'une génération ne correspond qu'à une des trois dimensions temporelles proposées par Neugarten et Danon (Houde, 1999) pour comprendre l'évolution psychosociale de la personne humaine : le temps social, qui réfère aux normes et aux codes d'attentes liées à l'âge dans une société donnée. Elle peut aussi correspondre dans une moindre mesure au temps historique qui réfère à une période de l'histoire de l'humanité. Bien qu'il soit nécessaire de considérer les deux précédentes dimensions pour comprendre une personne, c'est celle du temps chronologique, c'est-à-dire l'âge de la personne, qui retiendra notre attention. Ce qui revient à dire qu'une meilleure compréhension des enjeux de la transmission intergénérationnelle au niveau sociétal, dans l'esprit de cette recherche, passe par une meilleure compréhension de la relation intergénérationnelle au sens interpersonnel et communicationnel. La transmission intergénérationnelle au niveau social passe par de multiples relations interpersonnelles au niveau individuel.

En terme plus précis, on peut avancer que choisir de se concentrer sur l'âge chronologique des personnes en interrelation, tout en tenant compte des interactions avec l'environnement social et historique, implique une orientation psychosociologique à la recherche. Jean Maisonneuve (2000) précise notamment que la discipline de la psychosociologie est une science charnière se situant entre la sociologie et la psychologie. « Son émergence et son développement croissant proviennent de l'incapacité de la seule sociologie ou de la seule psychologie à rendre compte de l'intégralité des conduites humaines concrètes » (Maisonneuve, 2000).

Et c'est la psychologie sociale qui peut démontrer que « [...] la collectivité n'est pas absente de la relation la plus intime mais aussi que l'interaction est au centre de tout phénomène social. » (Marc et Picard, 1989). C'est ainsi que nous reviendrons de temps à autre à l'aspect social et collectif pour son rôle dans la relation intergénérationnelle ou le rôle de cette dernière dans l'ensemble de la société. Nous devons aussi explorer des notions plus psychologiques de l'être humain. « Toute conduite humaine possède un aspect sociologique et un aspect psychologique que chaque discipline, dans la division actuelle du travail intellectuel, isole artificiellement. » (Mariet, 1975).

C'est en comprenant les fondements, les causes et le fonctionnement d'une relation intergénérationnelle enrichissante d'un point de vue psychosociologique que nous croyons pouvoir contribuer à la connaissance et la compréhension de la transmission intergénérationnelle pour le bénéfice des personnes et de la société.

Pour aborder un aspect plus psychologique de notre problématique, il convient de poser la question suivante : dans une relation intergénérationnelle, en quoi l'âge des personnes impliquées peut-il contribuer au développement personnel de l'autre ? Avant d'approfondir ce questionnement, voyons d'abord quels peuvent être les besoins individuels des jeunes adultes au début de la vingtaine et de leurs aînés traversant ce que Houde (1996) appelle le mitan de la vie, une période s'étendant de 40 à 65 ans. Nous pourrons ensuite mieux définir ce que nous entendons par relation intergénérationnelle enrichissante.

### 1.3 Les besoins individuels et les âges de la vie

Plusieurs auteurs (Erickson, 1982; Levinson, 1978; Houde, 1999, Gould, 1978; Boutinet, 2005) se sont intéressés au développement de l'adulte. La plupart ont proposé un découpage des âges de la vie avec les enjeux qui leur sont propres. Selon Houde (1999), c'est le psychanalyste Carl Gustav Jung qui a été le premier à proposer ce type de découpage. Jung utilisait l'analogie du soleil pour illustrer la succession des cycles de vie en partant de l'enfance au levé du soleil, la jeunesse dans la montée, la maturité au zénith et la vieillesse avant le coucher (Houde, 1999).

Renée Houde (1999) a proposé une synthèse des études portant sur les cycles de vie dans son ouvrage « Les temps de la vie ». De ces auteurs, nous retiendrons particulièrement les quatre enjeux auxquels font face les jeunes adultes tel que présenté par Levinson (1978) et le concept de générativité tel que défini par Erickson (1982).

Selon Levinson (1978), les jeunes adultes font face à quatre enjeux majeurs pendant ce qu'il qualifie de la « saison du jeune adulte » : 1) construire un rêve de vie et lui faire une place dans sa structure de vie, 2) établir une relation avec un mentor, 3) élaborer sa vie professionnelle, 4) établir une relation amoureuse et choisir un style de vie. Cette phase de la vie peut s'étendre jusqu'à 40 ans. L'entrée dans le monde des adultes est une période où l'être humain apprend à quitter l'adolescence pour constituer ce qui sera plus tard les bases de sa vie d'adulte (Houde, 1996). Par des essais et des erreurs, il tentera de se découvrir et ainsi se faire une place dans la société.

C'est pendant la vingtaine que les premiers essais quant à une activité professionnelle, une vie amoureuse et le choix d'un style de vie ont lieu. « C'est une des valeurs modernes les plus chères que celle de pouvoir engager sa propre histoire. Le tournant de la vingtaine est capital à ce chapitre. De la qualité de cette première assise d'adulte dépendra le tonus des nombreuses années de rôles, de tâches, d'épreuves, de défis de maturité qu'il aura à vivre. » (Grand'Maison, 1999). C'est pendant cette période que les jeunes adultes ont besoin

d'exemples, de conseils ou d'une oreille pour raconter leurs difficultés, pour se découvrir et se faire une place, deux enjeux fondamentaux du développement humain.

Selon Houde (1996), cette recherche personnelle et professionnelle est guidée par le rêve de vie du jeune adulte. En toile de fond, plus inconscient que conscient, il agit sur les choix auxquels le jeune adulte est confronté. Il détermine, le plus souvent de façon inconsciente, l'orientation que choisit de prendre la personne. C'est comme une force motrice que l'être humain doit apprendre à reconnaître en lui pour y accéder. Au départ il se manifeste dans le conscient de manière intuitive, mais il est possible de lui faire une place dans ses activités quotidiennes (Levinson, 1978; Houde, 1996).

D'autre part, l'être humain qui dépasse le cap de la quarantaine ressent généralement le besoin de transmettre son savoir-faire et son savoir-être aux générations montantes. Houde (1999) parle d'une préoccupation envers les générations montantes. Celle-ci reprend les mots d'Erickson (1982) qui a défini le septième stade de son modèle de développement de l'humain comme étant celui de la sollicitude. Un stade correspondant à l'âge adulte, à la maturité. À chacun des stades d'Erickson, l'être humain est confronté à deux opposés, un positif et un négatif (Houde, 1999). Le stade de la sollicitude oppose la générativité et la stagnation et l'intégration singulière de ces deux pôles permettra d'accéder au stade suivant, celui de la sagesse (Houde, 1999). La générativité, le pôle positif du septième stade d'Erickson (1982), réfère à l'intérêt que l'adulte peut porter aux générations suivantes.

La personne intègre ce pôle lorsqu'il ressent une réelle intention d'apporter quelque chose à ceux et celles qui la suivent. Jean-Pierre Fragnière abonde dans le même sens : « La générativité tend à être considérée comme une dimension majeure du développement de la vieillesse. Elle désigne aussi bien la transmission d'expériences aux jeunes générations qu'un engagement productif en leur faveur. Elle consiste notamment à se préoccuper du sort des générations futures, mais aussi à intégrer les nouveautés produites par la jeune génération. » (Fragnière, 2004).

Dans ce contexte, les relations intergénérationnelles entre les jeunes adultes et les baby-boomers peuvent être enrichissantes pour chacun des individus faisant partie de ces deux groupes d'âge. Les jeunes adultes peuvent prendre exemple, apprendre ou se faire épauler par leurs aînés afin d'affronter les quatre enjeux majeurs qui se présentent devant eux et les adultes qui sont déjà passés par ces enjeux majeurs peuvent apporter leurs conseils, leur écoute et leur aide envers les jeunes adultes et ainsi avoir l'impression de contribuer à l'avancement de la société dans laquelle ils vivent. Cette préoccupation pour les générations montantes peut devenir une source de plaisir et de satisfaction pour l'être humain vieillissant.

Les besoins individuels peuvent se manifester au travail, dans la vie sociale et à l'intérieur de la famille. Non seulement doivent-ils être comblés pour le bénéfice des individus en relation, mais aussi pour l'évolution de l'ensemble de la société. « Il y a beaucoup d'échanges intergénérationnels généreux pour les siens, mais c'est le sort des enfants des autres qui est et sera un des grands tests de notre tonus social, éthique et politique. » (Grand'Maison, 1999). Ce que nous retenons de plus en plus, c'est que ces besoins peuvent trouver leurs réponses dans les relations humaines et plus particulièrement dans les relations intergénérationnelles.

#### 1.4 La relation mentorale

Houde (1996) insiste beaucoup sur l'importance de la relation mentorale tant pour les jeunes que pour les adultes du mitan de la vie. Celle-ci appuie son propos entre autres sur les travaux de Levinson (1978) et d'Erickson (1982) pour illustrer le fonctionnement de ce type de relation. Pour qu'une relation soit considérée « mentorale », l'aîné doit adopter un rôle de « passeur » dans laquelle il amène le jeune adulte à se dépasser. Il apporte du réconfort en l'aidant dans ses enjeux (amour, travail et rêve de vie) et lui ouvre des portes dans son réseau social. Il accompagne ainsi le jeune adulte dans l'accession à son rêve de vie. Selon elle, une relation mentorale a l'avantage de répondre aux aspects professionnels et personnels des individus. Par contre, elle s'inscrit sur une période de temps et comporte un début, un déroulement et une fin (Houde, 1996). Elle est aussi très intime et pratiquement exclusive.

Ce ne sont pas tous les jeunes adultes qui ont l'occasion de vivre une relation de ce type. Il n'en demeure pas moins qu'ils ont pour la plupart l'occasion d'échanger, de prendre exemple ou de demander des conseils à leurs aînés pendant leurs activités professionnelles et sociales. Il peut y avoir plusieurs personnes qui gravitent autour d'eux et qui répondent à leur besoin de référence. Dans ce cas, Houde (1996) utilise le terme de « constellation mentorale ». Cette situation est aussi possible pour ceux qui ont trouvé un mentor. Houde (1996) n'élabore pas cette idée de constellation mentorale. Elle se concentre sur l'exclusivité et l'intimité de la relation mentorale.

La définition d'une relation mentorale comme étant exclusive limite les possibilités d'échanges nécessaires à l'amélioration de la transmission intergénérationnelle que la société aurait besoin. Le concept de constellation mentorale, moins exclusif, a l'avantage de proposer plus d'échanges intergénérationnels, plus de relations afin de permettre une meilleure transmission au niveau sociétal. Par contre, pour qu'un jeune adulte ait la chance d'avoir une constellation mentorale, et autrement dit, pour que les adultes à maturité se tournent vers plus d'un jeune adulte, il faut que ces derniers en éprouvent le besoin.

Or, selon McAdams (2003) les adultes ne vivent pas tous la générativité avec la même force. Certains sont beaucoup plus portés que d'autres vers les générations montantes. On peut aussi rappeler les propos de Renée Houde (1999) quant au manque d'intérêt que les adultes portent aux générations montantes. S'il y a « choc » au niveau social et que celui-ci est véhiculé dans les rencontres personnelles, servant de rempart et de justification à un faible niveau de générativité chez certains adultes, rien ne s'améliorera. La résolution de la tension entre les pôles constituant le stade de la sollicitude est pourtant souhaitable pour les personnes et l'ensemble de la société. « À mon avis, le conflit psychosocial « générativité vs stagnation » concerne directement les liens entre les générations – d'ailleurs n'y a-t-il pas un lien étymologique entre générativité et génération ? -- et entérine une interdépendance capitale à l'échelle de l'humanité [...] » (Houde, 1999). Impossibles à chiffrer, les relations mentoraes telles que décrites par Houde (1996) permettent aux deux personnes impliquées de combler leurs besoins individuels.

Impossibles à chiffrer, car très intimes et exclusives, il semble néanmoins qu'elles ne constituent pas la majorité des liens intergénérationnels si l'on se fit aux données du sondage cité plus haut ainsi qu'aux nombreux commentaires rapportés jusqu'ici. C'est davantage sur le concept de constellation mentorale que nous pouvons compter pour avoir un impact sur l'ensemble de la société. Sans rien enlever à la pertinence d'entretenir une relation mentorale intime et exclusive, il devient important de réfléchir à la nature de l'ensemble de nos rapports intergénérationnels. Toutefois, choisir de porter notre attention sur les individus en relation implique de retenir les besoins individuels dans notre démarche. Et dans le cadre de cette démarche, nous choisissons de nous attarder au rêve de vie et à la générativité, car ils agissent en toile de fond des autres besoins.

Surtout que ce n'est pas tout le monde qui accède à leur rêve de vie. « Il est toutefois possible que l'individu n'ait pas accès à son rêve de vie, qu'il se boycotte lui-même, qu'il se sente écrasé par les exigences de son rêve, qu'il abdique. » (Houde, 1996). Comment peut-on le favoriser chez les autres dans ce cas ? Encore ici, il est difficile d'évaluer le nombre de personnes ayant accédé à leur rêve de vie comme il est impossible de chiffrer la quantité de relations mentorales existantes. Houde (1996) s'avance tout de même à dire qu'il est fréquent de constater dans notre entourage des gens n'y ayant pas accédé : « Qui d'entre nous ne connaît pas quelqu'un qui déambule à l'intérieur de sa propre vie aussi pantois et dérouté qu'un wagon hors de ses rails ? ».

Au contraire, lorsqu'une personne connecte avec ce guide intérieur, il est possible de le remarquer : « J'ai constaté que, lorsqu'une personne entre en contact avec son rêve de vie, un courant énergétique se rétablit et que la personne éprouve plus de vitalité. » (Houde, 1996). Accéder au rêve de vie implique une prise de conscience d'un phénomène appartenant à l'inconscient chez l'être humain. Guy Corneau (2007), psychanalyste jungien, parle d'accéder au « meilleur de soi » enfouit sous une cuirasse sociale pour ressentir un sentiment de liberté et une satisfaction à vivre. Ce dernier postule aussi que la réponse à la recherche d'une joie de vivre se trouve à l'intérieur de nous-mêmes. Par contre, il ne précise pas une période de la vie en particulier pour entreprendre cette quête.

### 1.5 Le meilleur de soi selon Guy Corneau

L'être humain a avantage à se libérer des contraintes extérieures et à découvrir ce que Corneau (2007) nomme « le meilleur de soi », la partie vivante en nous qui recherche l'amour et la joie. Une partie vivante qui existe en nous naturellement et simplement, sans attente de résultat. Comme Houde (1996), il croit qu'il n'y pas suffisamment de personnes qui accèdent aux désirs intérieurs qui cherchent à s'exprimer : « Toutefois, le courage de vivre selon ses goûts profonds ne semble pas monnaie courante. » (Corneau, 2007). Selon lui, l'individu s'éloigne de son pouvoir créateur, de ce qu'il est à l'intérieur, en s'accrochant à l'opinion que les autres peuvent porter sur lui. « L'être humain est un animal social, c'est-à-dire qu'il a besoin d'interactions avec les autres pour se découvrir et pour évoluer. » À partir de l'enfance, l'être humain répond aux demandes de ses parents et recherche leur approbation, ce qui favorise la construction d'une image sociale s'éloignant de ce qu'il est vraiment.

En vieillissant, il adopte la même attitude pour se faire accepter des autres et se construit semi inconsciemment une cuirasse protectrice, une personnalité, toujours dans le but de se faire accepter. « La personnalité peut se comparer à un personnage que l'acteur accepte d'incarner, le temps d'une pièce. » (Corneau, 2007). C'est l'ignorance de son pouvoir créateur, de sa liberté individuelle, qui amène l'être humain à se connecter aux autres pour confirmer sa valeur. Il devient prisonnier de son rôle par peur d'être rejeté. Par contre, cette couche protectrice qu'est la personnalité se cristallise et s'oppose à l'individualité créatrice qui est présente en nous. Or, l'être humain a besoin de sentir à la fois son individualité et un sentiment d'appartenance à la collectivité : « [...] il aspire à être reconnu comme un être universel et pour son apport unique, lié à l'exercice de dons et de ses talents. » (Corneau, 2007). Il souhaite contribuer au bien-être collectif en manifestant son essence créatrice vivant au fond de lui-même.

Pour Corneau (2007), cette quête de liberté individuelle peut se manifester à tout âge et exige une volonté de la part de l'individu qui désire y accéder. L'objectif ultime de cette démarche est de se libérer des contraintes interactionnelles et d'affirmer son individualité à l'intérieur

de la collectivité. Il croit que la libération du meilleur de soi passe par une observation et une acceptation des phénomènes intérieurs de l'individu. Cela demande par contre un effort quotidien, car l'être humain a tendance à passer son temps à négliger le meilleur de lui-même et de remettre ce projet à plus tard. Cela demande une écoute bienveillante, une observation indulgente de soi-même pour le découvrir.

#### 1.6 Relation intergénérationnelle enrichissante

Levinson (1978) parle d'accéder à son rêve de vie et de lui faire une place dans sa structure de vie, tandis que Corneau (2007) propose d'accéder au « meilleur de soi » pour libérer notre créativité et ressentir une plus grande satisfaction de vivre. Dans la recherche d'une vie professionnelle, d'un mentor ou d'une relation amoureuse, le rêve de vie guide les choix des individus. Ne pas le reconnaître et lui faire une place risque de limiter la satisfaction de vivre (Houde, 1996) et l'ignorance du « meilleur de soi » peut amener l'individu à s'accrocher aux regards des autres pour faire ses choix (Corneau, 2007). Dans les deux cas, la manifestation d'une énergie créatrice en toile de fond peut soit devenir un stimulant ou au contraire restreindre le plaisir de vivre. La liberté individuelle est compromise. Corneau (2007) ne propose pas un âge pour accéder à cette partie vivante en nous, tandis que Levinson (1978) en fait un de ces quatre enjeux pour le jeune adulte. Houde (1996) et Corneau (2007) prétendent même que ce n'est pas la majorité des êtres humains qui accèdent à cette énergie créatrice. Un enjeu de la jeunesse que peu de personnes parviennent à rencontrer.

Pour Corneau (2007), le concept du « meilleur de soi » s'applique aussi pour les adultes au milieu de leur vie. Selon lui, il n'est jamais trop tard pour y accéder. D'un autre côté, la générativité ne se limite pas à l'attention portée vers les générations montantes, elle réfère à la créativité par l'avènement de nouvelles personnes (Houde, 1999). Un sentiment de satisfaction émerge de la générativité, un plaisir de contribuer et de créer.

Une relation intergénérationnelle répondant aux besoins individuels de chacun, qui tient compte du bénéfice sociétal d'apporter une attention particulière aux besoins du jeune adulte, nécessite une relation intergénérationnelle enrichissante. Par enrichissante, nous entendons une relation favorisant une démarche vers le meilleur de soi chez les deux personnes impliquées.

Bien que l'expression « relation intergénérationnelle » soit souvent utilisée pour définir une relation entre deux personnes appartenant à un groupe d'âge différent, elle servira ici à exprimer la relation entre deux personnes ayant un écart significatif en âge. Le contexte, l'objectif et l'essence de cet essai théorique nous incitent à éviter le découpage précis des âges de la vie et l'utilisation de données quantifiables.

Nous entretenons plusieurs relations interpersonnelles au cours d'une vie. Que ce soit au travail, pendant nos loisirs, en famille, en vacances ou à l'intérieur de nos implications sociales, nous entrons en communication, pour la plupart d'entre nous, de façon régulière avec les autres. Et parce que la communication est l'outil qui permet à une relation de naître, de se développer et d'évoluer (Marc et Picard, 2000), c'est aussi vers elle que nous devons porter notre réflexion.

Pour comprendre la relation intergénérationnelle ainsi que la communication qui lui permet d'exister, nous devons tenir compte de l'âge des personnes. C'est qu'en vieillissant, notre rapport aux autres change (Marc et Picard, 2000). Mais si les adultes du mitan de la vie peuvent sentir, à des niveaux différents, un intérêt pour les générations montantes, cela ne nous dit pas comment s'y prendre. Ni quelles attitudes adopter pour y parvenir. Cela ne dit pas non plus de quelle façon et pourquoi cet intérêt est plus élevé chez certains.

La définition que propose Houde (1999) du mentorat insiste sur la pertinence, les objectifs et les bienfaits de ce type de relation. Les deux personnes s'engageant l'un envers l'autre de façon exclusive, délimité dans le temps, le font en répondant à des besoins propres à leur âge. Ce qui nous amène à se questionner sur le rôle qu'une quête vers le « meilleur de soi » chez

l'aîné peut prendre pour que l'ensemble de ses relations intergénérationnelles avec les jeunes adultes deviennent enrichissantes. Cette recherche tentera d'approfondir la pensée de Guy Corneau dans son texte « Le meilleur de soi » afin de mieux comprendre ce qui est en cause et déterminer les conditions nécessaires à l'établissement de constellations mentoriales. Elle tiendra aussi compte des notions de rêve de vie et de générativité.

Le terrain de cette recherche est donc constitué du texte « Le meilleur de soi » de Guy Corneau (2007), du besoin d'accéder à son rêve de vie selon Levinson (1978) et du besoin de générativité selon Houde (1999). La relation intergénérationnelle en est le sujet et nous recherchons les rôles et attitudes nécessaires pour qu'elle soit enrichissante.

Les fondements psychanalytiques des concepts à l'étude nous obligent à considérer cette approche comme point de départ de notre réflexion. Guy Corneau (2007) se présente comme un psychanalyste jungien et Houde (1996, 1999) réfère souvent à ce même auteur. Le meilleur de soi, le rêve de vie et la générativité sont des concepts habituellement associés à l'inconscient de l'être humain, mais ils semblent être entravés par la partie consciente, celle des interactions sociales. À ce chapitre, Erving Goffman (1973) propose une description riche de la partie consciente de la personne humaine et de ses interactions. Surtout que les interactions entre les générations matérialisent le déroulement du temps dans une société (Attias-Donfut, 1988). Et parce que le terme « génération » renvoie à la fois à l'origine et au terme du temps de l'humain (Tahon et Tremblay, 2005), notre démarche s'inscrit principalement dans une visée épistémologique humaniste et existentialiste.

Notre recherche tentera plus spécifiquement de répondre à la question suivante : **En quoi l'analyse du texte de Guy Corneau « le meilleur de soi », complété par des notions de rêve de vie et de générativité, nous permet-elle de dégager les rôles et attitudes favorables pour qu'une relation intergénérationnelle soit enrichissante ?**

### 1.7 Sous-questions de recherche

- L'accession au rêve de vie est-elle essentielle à la générativité ?
- Qu'est-ce qu'il faut transmettre aux générations montantes ?
- Quelles sont les attitudes propices, tant chez l'aîné que chez le jeune adulte, à l'émergence d'une telle relation ?
- À qui revient la responsabilité de la relation ?
- Quels bénéfices l'aîné et le jeune peuvent-ils en retirer ?
- Quels sont les avantages pour l'ensemble de la société ?

### 1.8 Objectif général

Le principal objectif de cette recherche théorique est de comprendre la dynamique d'une communication intergénérationnelle pouvant permettre aux jeunes adultes d'atteindre le meilleur de soi afin qu'ils puissent à leur tour favoriser cette quête chez ceux qui les suivront. Idéalement, ce modèle se rapprochera de ce que Houde (1996) appelle la constellation mentorale.

### 1.9 Objectifs spécifiques

Plusieurs objectifs spécifiques seront poursuivis au cours de ce travail afin de mieux saisir le sens et la portée de la question générale de recherche. Premièrement, nous tenterons de démontrer la nécessité de s'engager vers la quête du meilleur de soi pour l'être humain. Ensuite, nous nous attarderons aux attitudes pouvant favoriser ce cheminement chez le jeune adulte. Il sera aussi pertinent de définir les avantages d'une telle relation pour l'aîné et dans une plus grande mesure pour l'ensemble de la société. Ces réponses nous serviront finalement à évaluer la possibilité d'inverser les rôles dans la relation et voir si les mêmes attitudes peuvent émerger chez le jeune adulte envers son aîné.

### 1.10 Type de recherche

Nous croyons que la portée et la nature de cette recherche ne pourraient se limiter à des entrevues qualitatives. Nous choisissons plutôt une approche spéculative pour répondre à la question de recherche. L'essai théorique sera privilégié. Ce choix sera argumenté dans un chapitre ultérieur.

### 1.11 Intérêts de la recherche

La perception des autres générations a été soulevée dans ce chapitre. Que ce soit celle des adultes envers les jeunes adultes ou celle des jeunes adultes envers la génération de leurs parents, rien ne permet de croire qu'il existe beaucoup de relations intergénérationnelles enrichissantes entre les individus. Un choc entre les générations est souvent évoqué et les conséquences sont multiples tant au niveau social qu'organisationnel.

Plutôt que de tenter de comprendre ce phénomène dans une perspective sociologique, nous avons choisi de l'aborder avec une approche psychosociologique. L'individu et son environnement social seront pris en compte. En regardant vers les besoins individuels des jeunes adultes et de leurs aînés, nous croyons pouvoir contribuer à l'avancement de la connaissance à la fois pour les personnes et la société dans son ensemble.

À cet égard, la pertinence pour une société d'entretenir des relations intergénérationnelles enrichissantes a déjà été exprimée : « Il y a peu de repères comme celui des générations pour marquer dans le temps l'interdépendance sociale, la conscience historique et la requête de vision plus large et plus longue. » (Grand'Maison, 1999).

Une meilleure communication intergénérationnelle pourrait contribuer à l'amélioration du tissu social et à l'ensemble des interactions dans lesquelles les êtres humains s'engagent.

Dans le chapitre suivant, nous présenterons des concepts issus de courants théoriques différents qui nous serviront à faire une analyse de la position de Guy Corneau quant à la nécessité d'accéder au meilleur de soi. Ensuite, une démarche méthodologique sera proposée afin de faire ressortir les conditions essentielles à une relation intergénérationnelle enrichissante. Ces conditions seront présentées et discutées dans le quatrième et dernier chapitre de cet essai.

## CHAPITRE II

### CADRE DE RÉFÉRENCE

Maintenant que nous avons posé notre question de recherche, nous devons présenter le cadre de référence avec lequel nous comptons répondre à cette question. Celui-ci est découpé en six sections : les fondements psychanalytiques de la pensée de Corneau, l'influence de l'environnement social, la pensée existentialiste, la communication interpersonnelle, une synthèse du cadre de référence et le cadre conceptuel de la recherche.

Dans la première section, nous présenterons les influences psychanalytiques à l'origine de la pensée de Guy Corneau en débutant par une présentation du concept d'inconscient collectif selon Carl Gustav Jung. Le courant psychanalytique est un incontournable pour notre cadre de référence surtout parce que l'auteur du texte à l'étude se réclame de la psychanalyse jungienne, mais aussi parce que certains éléments de la problématique sont issus de celui-ci, notamment le concept de relation mentorale selon Houde (1996).

Le concept d'inconscient était pour nous le point de départ logique dans l'exploration de la littérature, car celui-ci est très présent dans les concepts constituant notre terrain de recherche : le meilleur de soi, le rêve de vie et la générativité. Dans cette première section, nous aborderons aussi le concept du traumatisme de la naissance selon Otto Rank (1976) parce que Guy Corneau s'y réfère pour expliquer l'angoisse chez l'être humain et sa tendance à devenir dépendant du regard des autres.

Pour la seconde section du cadre de référence concernant l'influence de l'environnement social sur les individus, nous présenterons tout d'abord le courant de l'interactionnisme symbolique, ce qui nous permettra d'aborder la théâtralité de la vie selon Goffman (1973). C'est à la lecture de la pensée de Carl G. Jung que nous avons décidé d'explorer l'interactionnisme symbolique et les concepts de Goffman. Jung (1973) s'intéresse surtout à la partie inconsciente de la personne humaine, tandis que nous avons aussi besoin d'aborder la partie consciente. Guy Corneau (2007) prétend que l'être humain s'éloigne de sa personnalité intérieure au profit d'une personnalité sociale qui devient sa cuirasse corporelle.

Or, Goffman s'est surtout intéressé à la personnalité sociale. Pour nous, il était important de travailler sur les deux niveaux de personnalité afin d'avancer vers une meilleure compréhension d'une communication intergénérationnelle enrichissante. Le point de vue de Goffman n'est par contre que descriptif. C'est pourquoi nous avons choisi d'explorer la lignée humaniste des interactions humaines pour tenter de concilier le déterminisme de la psychanalyse avec le caractère descriptif de l'interactionnisme symbolique selon Goffman. L'auteur privilégié est Carl Rogers, car sa pensée a l'avantage de proposer une approche permettant l'atteinte d'un sentiment de liberté qui s'approche de ce que Corneau appelle le meilleur de soi.

De plus, le sujet de la présente recherche implique une réflexion existentielle, car c'est du sens de la vie et de la mort qu'il est question lorsqu'on se questionne sur la qualité des liens intergénérationnels entre les individus et dans l'ensemble de la société. Nos questions spécifiques (quoi transmettre, quelles attitudes, pour le bénéfice de qui, etc.) réfèrent au sens de la vie, mais aussi au sens que la mort doit prendre dans l'évolution sociale. Or, Carl Rogers (1979) se définit comme un existentialiste. Non seulement le sujet, le terrain et la question de recherche se rapprochent de la notion de vie et de mort, mais c'est aussi l'exploration de la littérature qui nous y invite. L'acceptation de la finitude semble être importante à approfondir et c'est avec la pensée d'Ernest Becker (1973) que nous choisissons de le faire. Ce dernier s'est penché sur les causes et les résultats du déni de la mort tant pour la personne que dans ses interactions sociales. Ayant des sources à la fois psychanalytique et

existentialiste, ce point de vue nous permettra de faire un lien entre l'angoisse existentielle évoquée par Guy Corneau (2007) et les deux niveaux de personnalité.

La quatrième section sur la communication interpersonnelle servira ensuite à approfondir la notion de communication intergénérationnelle enrichissante présente dans notre question de recherche. L'importance de l'écoute et de l'empathie dans la communication interpersonnelle selon Marc et Picard (2000) nous permet de placer ces auteurs dans la visée humaniste et existentialiste de la recherche, même si ces derniers sont généralement associés à l'approche systémique. Une synthèse du cadre de référence servira finalement à présenter le cadre conceptuel de la recherche à la dernière section.

## 2.1 Les fondements psychanalytiques de la pensée de Corneau

C'est avec l'avènement de la psychanalyse à la fin du XIXe siècle en Europe que le concept d'inconscient a commencé à faire l'objet d'une attention particulière (Borch-Jacobsen et Shamdasani, 2006). Si l'on se fit à l'enquête faite par Borch-Jacobsen et Shamdasani (2006), Freud a dominé son époque sur le sujet et s'est approprié le mérite d'avoir fondé cette nouvelle discipline ayant pour objectif de réconcilier la biologie et la psychologie (Bourdin, 2000). En essayant de comprendre les symboles exprimés par le langage, il en arriva à proposer une structure de la *psyché* humaine, c'est-à-dire le fonctionnement interne de la personne. L'ensemble de son œuvre a révolutionné le monde de la psychologie (Borch-Jacobsen et Shamdasani, 2006). Les pulsions sexuelles placées au centre, son modèle suggère un déterminisme de l'inconscient sur l'activité consciente de la personne humaine (Bourdin, 2000). Pour sa part, Jung (1956, 1973, 1993) propose aussi un modèle déterministe de l'inconscient, mais n'y place pas les pulsions sexuelles au centre.

### 2.1.1 L'inconscient selon Carl Gustav Jung

Disciple de Freud, Carl Gustav Jung s'en éloigna en élaborant un modèle d'inconscient collectif (Bourdin, 2000). Il reprochait à Freud l'exclusivité qu'il accordait aux pulsions sexuelles dans son interprétation de l'inconscient : « L'école freudienne de stricte observance est tellement pénétrée de l'importance fondamentale, voire exclusive, de la sexualité dans la névrose qu'elle en a tiré les conséquences qui s'imposaient, et qu'elle est courageusement partie à l'attaque de la morale sexuelle contemporaine. » (Jung, 1993). Jung reconnaît le rôle des pulsions sexuelles refoulées dans l'activité consciente de la personne, mais pense qu'elles ne sont qu'un des facteurs à tenir en compte parmi d'autres. Pour lui, le raisonnement devait aller plus loin, car il trouvait les théories de Freud trop simplistes (Fordham, 1985).

Pour Jung, la centralisation des pulsions sexuelles limitait la compréhension du comportement humain et basa plutôt son modèle sur ce qu'il appelle des archétypes appartenant à l'histoire de l'humanité (Jung, 1993). Selon lui, nos pulsions provenant de notre inconscient, que l'on peut aussi décoder à l'aide de nos rêves, viendraient de très loin dans l'histoire de l'humanité et feraient partie d'un inconscient collectif pour ensuite se manifester dans notre individualité (Jung, 1993). Ce qu'il appelle des archétypes sont les valeurs dominantes de cet inconscient collectif. L'âme humaine en renouvelle sans cesse l'expérience tant au niveau individuel que collectif (Jung, 1993).

Il présente son concept d'inconscient collectif comme étant la deuxième strate, plus profonde, de l'inconscient individuel, mais aussi comme « [...] le résultat des sédimentations précipitées par l'expérience humaine depuis des éternités, et en même temps comme un a priori de cette expérience, une image préformée du monde. » (Jung, 1993). En toile de fond, l'inconscient collectif nourrit et fait partie intégrante du modèle d'inconscient individuel de chaque être humain.

La première strate, individuelle et influencée par la dimension collective de l'inconscient, est composée de noyaux psychologiques fondamentaux exerçant une attraction des idées chez la

personne. Ces noyaux sont déterminés à la fois par le vécu et par l'interprétation de ce vécu par l'être humain. Ces derniers ont aussi une dimension collective et sont la répétition d'expériences humaines. Une fois développés, ces noyaux agissent comme des aimants lorsque l'individu réfléchit à une situation. C'est-à-dire que les idées s'articulent autour de ces noyaux fondamentaux et entravent les capacités objectives de l'analyse et d'observation d'un phénomène ou encore dans les actions quotidiennes. Jung utilise le terme de « complexes » pour identifier les idées associées aux noyaux fondamentaux (Fordham, 1985; Jung, 1993).

Par exemple, une personne peut avoir un complexe d'infériorité auxquels toutes ses pensées et ses actions sont attirées. Ses interactions sociales et son dialogue intérieur en seront influencés. La personne aura toujours l'impression d'être moins compétente que les autres et réfléchira à toutes situations en partant de ce principe. Elle pourra aussi réprimer ce complexe en le compensant par une attitude de puissance en tentant de dominer les autres comme le font certains chefs de groupe, d'entreprises ou d'États (Jung, 1993).

Bien qu'il soit possible de réprimer temporairement un complexe, celui-ci réapparaît à la première occasion favorable avec toute sa force originelle (Jung, 1993). « Ce sont des conglomerats de représentations idéo-affectives qui trahissent leur existence par des perturbations typiques de l'expérience. » (Jung, 1993). L'inconscient individuel est donc différent d'une personne à l'autre, mais demeure constitué d'éléments, de noyaux et de structures émanant de l'inconscient collectif.

Cet inconscient individuel est aussi habité par une part primitive incontrôlable et animale que Jung (1993) appelle l'*ombre*. Aussi un phénomène collectif, l'*ombre* représente tout ce que nous voulons ignorer de nous-mêmes. Les idées négatives, moralement inacceptables tel que la haine, l'envie, l'égoïsme et même le meurtre existent selon lui dans l'inconscient de l'être humain et peut se manifester à son insu. C'est une partie de notre être intérieur qu'il faut apprendre à accepter pour maintenir une bonne santé mentale, mais cela demande un effort considérable (Jung, 1993). Considérable parce que ces pensées sont généralement rejetées par

le discours social et qu'elles contreviennent à la bonne entente collective. Pour Jung (1956), il existe un dialogue extérieur avec les autres, mais aussi un dialogue intérieur avec soi-même. Un dialogue entre des points de vue contraires représentés par des personnalités intérieures opposées (Jung, 1956).

À ce sujet, Jung propose deux types psychologiques chez l'être humain : l'introverti et l'extraverti. Le premier est davantage orienté vers les idées tandis que le deuxième est orienté vers les faits. L'introverti nourrit le dialogue intérieur et tente de comprendre ce qui se passe en lui-même pendant que l'extraverti s'occupe de ses relations personnelles avec les autres (Fordham, 1985). Jung (1993) prétend que les deux types sont présents en nous, mais qu'il se développe une dominante au fil du temps. L'autre type se manifeste occasionnellement. Les deux types ne se comprennent pas et ont une attitude différente face à la vie (Jung, 1993).

À partir de son expérience personnelle, Jung (1973) illustre l'influence que les autres peuvent avoir dans la formation d'un « personnage social » qui s'éloigne de l'identité intérieure originelle appartenant à l'inconscient collectif. Cette personnalité se définit par les rôles externes et ce qui interagit avec l'extérieur : le collégien, le fils de, etc. Jung (1973) accorde peu d'intérêt à ce premier niveau de la personnalité. Ce premier niveau de la personnalité s'intéresse surtout aux relations interpersonnelles et est davantage exploité par les personnes de type extraverti. Il soigne les interactions, fait preuve de charme, est à l'aise en groupe et peut aller jusqu'à l'hypocrisie pour aplanir une situation (Fordham, 1985).

En vieillissant, l'être humain développe une façade qui lui sert dans ses relations aux autres. Jung réfère à cet aspect lorsqu'il parle de la partie consciente de notre personnalité et lui donne le nom de *persona* (Sierra, 1988 ; Houde, 1999). C'est le masque derrière lequel les individus se réfugient pour vivre en société (Houde, 1999). Notons aussi que Jung utilise le terme « acteur » pour identifier cette partie consciente de notre personnalité qui nous permet d'être reliés au monde (Fordham, 1985). Surtout que Jung avance que ces rôles pourraient appartenir à d'autres personnes, ce qui démontre encore le phénomène collectif associé à la vie humaine (Fordham, 1985). Dans son autobiographie, Jung (1973) utilise l'expression

« niveau » de personnalité pour identifier la partie consciente et la partie inconsciente d'une personne. Le premier niveau, qu'il nomme la personnalité « 1 » correspond à la *persona* et la personnalité « 2 » aux dialogues intérieurs entre les composantes de l'inconscient individuel et l'influence de l'inconscient collectif sur celui-ci.

Pour sa part, Jung (1973) a plutôt choisi d'écrire son autobiographie du point de vue intérieur, le deuxième niveau de la personnalité. Pour lui, l'enchaînement des événements concrets de sa vie n'a aucune importance à ses yeux. « Très tôt j'en suis venu à penser que si aucune réponse ni aucune solution à des complications de la vie ne vient de l'intérieur, c'est que finalement l'épisode correspondant est de peu d'importance. Les circonstances extérieures ne peuvent remplacer les expériences intérieures.» (Jung, 1973). Il a toujours davantage recherché les réponses à ses joies et ses angoisses à l'intérieur de lui-même. Il a aussi basé plusieurs de ses réflexions sur le sens de l'existence et son fonctionnement sur l'observation de son propre intérieur qui selon lui pouvait fournir plus d'information que les événements externes. Les rêves et la méditation sont deux exemples de phénomènes pouvant révéler ce genre d'information.

La personnalité « 2 » est « l'autre », celui qui connaît Dieu comme un mystère secret, personnel, en même temps que supra personnel. Pour Jung, rien ne sépare l'homme de Dieu. La personnalité « 2 » fait référence à une réalité collective présente dans la vie, que l'on retrouve à l'intérieur de la psyché de l'être humain. Cette deuxième personnalité est intemporelle et constitue l'essence de la vie. Difficile à décrire, elle se ressent davantage. C'est comme si toute la vie était reliée et que l'humain portait Dieu en lui. Ce deuxième niveau de personnalité correspond à son modèle de l'inconscient individuel, rattaché à son concept d'inconscient collectif.

Dès la jeune enfance, l'être humain est confronté à l'extérieur et plus particulièrement à l'extérieur de l'univers familial. L'expérience personnelle racontée par Jung démontre l'influence que les autres peuvent avoir dans la formation d'un « personnage social » qui s'éloigne de l'identité intérieure originelle. L'humain, en vieillissant, s'éloigne de son

deuxième niveau de personnalité parce qu'il doit se concentrer sur des objectifs concrets. Il doit travailler et s'insérer dans la société (Jung, 1973). Il ne peut rester dans son univers d'enfant qu'au risque de compromettre son avenir. Ce point de vue sur l'inconscient illustre encore ici qu'il est plus difficile d'y accéder qu'à son premier niveau de personnalité conscient.

#### 2.1.1.1 Âme et mort

Jung (1956) prétend avoir été sollicité fréquemment pour donner son point de vue sur la mort. C'est vers l'existence de l'âme que sa réflexion était alors dirigée. Avons-nous une âme ? Ce dernier ne voulait pas apporter une réponse définitive. En effet, Jung (1956, 1973, 1993) argumente sur la possibilité de l'existence de l'âme sans vouloir l'affirmer hors de tout doute. Il reconnaît qu'il est pour l'instant impossible d'affirmer la présence d'une âme, mais il prétend aussi qu'on ne peut non plus exclure cette possibilité de façon certaine. Devant cette ambiguïté, il choisit toutefois de croire en l'existence d'une âme, car cela était cohérent avec son concept d'inconscient collectif et ses réflexions sur la *psyché* humaine. De plus, quelques expériences ésotériques personnelles le poussaient dans cette direction. Jung (1973) prétend avoir été témoin de manifestations surnaturelles qui ne pouvaient provenir que de l'au-delà. Nous n'accorderons par contre pas davantage d'attention à ce côté de Jung dans le cadre de cette recherche, car nous souhaitons nous en tenir à l'analyse la plus rigoureuse possible.

C'est à partir de cette position quant à l'existence de l'âme que Jung proposa son point de vue sur le déroulement des âges de la vie. Contrairement à la partie consciente de la personne, l'âme serait partie intégrante d'une conscience universelle qui ne connaîtrait ni l'aspect temporel, ni l'aspect de l'individualité (Jung, 1956). Or, l'être humain fonctionne avec la notion temporelle de la vie : tout a un début et une fin.

Houde (1999) a proposé une synthèse pertinente du modèle de Jung quant aux âges de la vie et la mort de l'être humain. La personne naît en émergeant de l'inconscient collectif,

progresses vers son zénith pour ensuite redescendre vers la conscience universelle. Un peu comme le soleil qui se lève, monte vers son zénith et redescend sous la ligne de l'horizon (Houde, 1999).

L'être humain n'a pourtant accès qu'à la partie se situant au-dessus de la ligne d'horizon. Ce qui donne cette impression d'un début et d'une fin à tout. « En face de cette mort, la vie nous apparaît toujours comme un écoulement, la marche d'une montre qu'on a remontée, dont l'arrêt final est tout naturel. » (Jung, 1956). Par contre, l'être a de la difficulté à accepter cette réalité et tente souvent de transcender la mort, ou simplement d'éviter d'y penser. « Il semble que nous souffrions d'un orgueil de la conscience qui nous fait croire que la durée de la vie est une simple illusion, modifiable à volonté » (Jung, 1956).

Dans sa montée biologique, l'humain a peur de l'avenir avec la même force qu'il aura peur de la mort après son zénith. Il cherche à rester enfant. Quand il réalise qu'il est au sommet, avec quelque peu de retard parfois, il commence sa descente. Dans cette descente, il est aussi dangereux de nier la finitude que de vouloir rester enfant pendant la montée. Il y a une incohérence avec l'âme, qui est atemporelle. Jung avance que cela donne des vieux aigris qui regardent leurs souvenirs, mais qui accumulent les pensées de la mort de façon impressionnante (Jung, 1956). La peur de la mort est alors aussi forte que celle de la vie. La peur de la vie est aussi peur de la mort (Jung, 1956). Pour lui, l'être humain est trop souvent en incohérence avec son âme par le biais de sa *persona*, de sa personnalité « I », en s'évadant vers l'extérieur de lui-même et en rejetant l'idée d'une fin. Il a alors peur de la vie en tentant de la ralentir et aura peur de la mort avec la même force lorsque celle-ci lui apparaîtra inéluctable. C'est donc cette difficulté pour la conscience de comprendre la vie et l'existence d'une façon globale, atemporelle et universelle qui est à l'origine de l'angoisse ressentie par l'être humain (Jung, 1956).

### 2.1.2 Le traumatisme de la naissance chez Rank

Bien qu'il se définisse comme un psychanalyste jungien, Corneau (2007) se sert plutôt d'un concept élaboré par Otto Rank (1973) pour expliquer cette angoisse existentielle à laquelle nous sommes confrontés. Une angoisse qu'il définit comme une peur de l'inconnu, du changement, de la mort et qui contracte l'être humain au point de le rendre parfois immobile (Corneau, 2007).

Rank a aussi été un disciple de Freud à ses débuts en psychologie (Bourdin, 2000). Ce dernier montra dès le début de l'intérêt pour ses travaux sur le fantasme du retour au ventre de la mère. Par contre, il s'en éloigna graduellement à mesure que Rank (1976) en faisait le centre de son modèle d'analyse (Bourdin, 2000). Freud n'acceptait pas la mise de côté des pulsions sexuelles provenant de l'enfance comme motivation inconsciente déterminante du comportement humain (Bourdin, 2000). Rank (1976) développa l'idée que l'ensemble du comportement humain s'expliquait plutôt en réaction à une angoisse vécue lors de sa naissance.

Le traumatisme occasionné par l'événement de la naissance contribue fortement à perturber l'être humain et le pousse à devenir, dès ce moment, un être qui cherche à réduire l'angoisse causée par cet événement (Rank, 1976). Pour lui, la sortie du ventre chaud de la mère, les sons ambiants, la lumière et l'exercice de la première respiration sont la source de ce traumatisme. Selon Rank, l'humain devient à partir de ce moment plus qu'une créature, il devient créateur, car il doit trouver des moyens d'améliorer sa situation d'angoisse. Une peur de la division d'avec la mère, du vide, de l'inconnu, de la mort et de ne plus exister qui pousse l'être humain dans une quête du héros, ou il se retrouve en constante compétition avec les autres. À ce propos, Corneau ajoute : « C'est comme si chacun de nous voulait avoir l'assurance qu'il existe « plus » que les autres, pour avoir l'impression qu'il a de la valeur et pouvoir lutter de façon efficace contre les angoisses de mort qui le tiennent aux tripes et qui sont pourtant le lot de chaque être humain. » (Corneau, 2007).

### 2.1.3 Synthèse des principaux concepts de Guy Corneau

Pour Guy Corneau (2007), cet inconscient collectif peut nous procurer une énergie créatrice et une liberté individuelle accrue. Par contre, l'accès à cet inconscient a été entravé depuis notre naissance (Rank, 1976) et nous a amené à nous construire une cuirasse corporelle servant à nous protéger des autres (Corneau, 2007). « Nous sommes plus victimes de nos interprétations, de nos sensations et de nos impressions à partir desquelles nous avons conclu que nous étions seuls et abandonnés que du comportement des autres.» (Corneau, 2007).

Psychanalyste de formation, Guy Corneau a premièrement porté un intérêt vers le théâtre. Il a écrit, joué et mis en scène plusieurs pièces de théâtre. Avant de terminer un diplôme de psychanalyste jungien à l'Institut de psychologie analytique C. G. Jung de Zürich en 1981, il a complété une maîtrise en sciences de l'éducation à l'Université de Montréal. Après une douzaine d'années passées en cabinet, il choisit de communiquer plus largement ses réflexions et de les rendre accessibles à tous<sup>1</sup>. C'est avec cet objectif qu'il publia son ouvrage « Le meilleur de soi » (2007).

Le titre de son livre constitue l'aspect central de son propos qu'il définit comme la partie vivante de nous-mêmes qui existe naturellement et simplement, sans attente de résultat. Elle recherche l'amour et la joie pure et constitue une force créatrice pouvant permettre une grande satisfaction de vivre. Lorsque l'être humain accède au meilleur de lui-même, il répond à sa personnalité protectrice. Il va vers une quête d'un sentiment de liberté, de la libération du meilleur de soi par une observation et une acceptation des phénomènes intérieurs à l'individu.

Corneau (2007) prétend que le besoin de reconnaissance par autrui entrave la démarche vers le meilleur de soi. Il croit que peu de gens accèdent au meilleur de soi. La personne humaine a besoin d'individualité, mais elle a aussi besoin d'avoir l'impression d'appartenir à la collectivité de l'ensemble de la vie. Elle veut contribuer au bien-être collectif en manifestant

---

<sup>1</sup> <http://www.guycorneau.com/>

son essence créatrice personnelle vivant au fond d'elle-même. Par contre, la personnalité sociale s'oppose à l'individualité créatrice pour forcer l'individu à tenter de se faire accepter plutôt que d'écouter ses besoins profonds. Il y a donc perte de contact avec soi-même et s'enclenche une recherche d'approbations dans le regard d'autrui. Un besoin de reconnaissance pour sentir qu'il n'est pas seul au monde. Pour Corneau (2007), il est préférable d'être aimé pour ce que nous sommes vraiment, un être universel qui possède son individualité et ses talents, plutôt que pour notre personnalité. Judith Viorst (1988), auteure d'orientation psychanalytique, abonde dans le même sens. Mais contrairement à Corneau (2007), elle va jusqu'à prétendre que l'être humain doit apprendre à accepter ce manque de liberté pour devenir un adulte épanoui. L'acceptation dont parle Viorst (1988) dans son livre « Les renoncements nécessaires » n'est pas l'approche privilégiée par Guy Corneau.

En plus de l'influence sociale qui éloigne l'être humain de ce qu'il est vraiment, Corneau (2007) propose l'idée centrale de Rank (1976) sur l'angoisse existentielle. L'ampleur des bouleversements vécus à la naissance serait à la source de la plupart de nos peurs et de nos angoisses. Elle est donc inévitable et naturelle. Corneau (2007) avance même que cette angoisse existentielle restreint le mouvement respiratoire, la nourriture de notre psyché. Ce qui amène une perte de contact avec soi, des conflits avec les autres, la maladie et des malaises.

Prendre conscience de notre force latente est la méthode que suggère Guy Corneau. Cette présence à soi se fait principalement par une prise de conscience de notre respiration. L'auto-observation indulgente et bienveillante, par un effort quotidien, une volonté soutenue de la part de l'individu. Cette partie vivante en soi se cultive par la méditation, la rêverie, l'exercice et l'abandon afin d'élargir le canal d'énergie que nous partageons avec l'univers. L'expression par la parole ou les arts est aussi une façon de se rencontrer soi-même.

Pour se rencontrer soi-même, il propose d'apprendre et de nommer ses besoins, de les reconnaître et de les accepter pour favoriser l'accès au meilleur de soi. « Le véritable cri du cœur qui exprime les attentes et les besoins de chaque être se résume essentiellement au désir

d'aimer et d'être aimé pour ce qu'il est véritablement, c'est-à-dire un être qui, avec ses dons et ses talents, fait partie de la grande famille universelle. » (Corneau, 2007). Si Judith Viorst (1988) prétend que de renoncer à la liberté individuelle est la voie à privilégier pour l'être humain vieillissant, Corneau (2007) propose plutôt d'accepter ses besoins et ses attentes avec indulgence et bienveillance pour accéder au meilleur de soi. Viorst (1988) croit néanmoins que c'est lorsqu'on vieillit que l'on peut espérer être en mesure d'accepter son sort. Accepter fait partie du vocabulaire des auteurs, mais le premier le place comme un moyen d'accéder à la liberté, tandis que l'autre comme étant une finalité souhaitable pour l'adulte. Au regard de notre problématique, il sera pertinent de se questionner sur la possibilité d'accéder au meilleur de soi pour le jeune adulte, mais aussi sur le rôle des aînés dans cette démarche. Afin de mieux saisir le rôle des relations intergénérationnelles dans cette quête du meilleur de soi, il faut avant tout aborder la place des interactions sociales dans la construction de la personnalité.

## 2.2 Influence de l'environnement social

Nous avons vu dans la section précédente que l'environnement social joue un rôle dans l'établissement de notre personnalité. Une personnalité que Corneau (2007) décrit comme protectrice en s'inspirant de la position de Jung (1973). L'impact de l'environnement social sur l'être humain contribue donc à la construction de la personnalité. Celle-ci prend plusieurs années à se construire : « L'individu se socialise et construit son identité par étapes, dans un long processus qui va de la naissance à l'âge adulte. De façon permanente, l'image qu'il bâtit de lui-même, ses croyances et ses représentations de soi constituent une structure psychologique extrêmement importante qui lui permet de sélectionner ses actions et ses relations sociales. » (Halpern, Ruano-Borbalan, 2004).

La sélection de ses actions et de ses relations sociales est acquise au fil des années, mais ce libre arbitre n'est pas inné. Pendant la jeune enfance, ce sont nos parents ou ceux qui les remplacent qui ont une influence significative sur le développement de notre identité sociale.

« Les premières identifications sont en majorité les plus influentes, celles qui limitent et déterminent tout ce qui va suivre. » (Viorst, 1988). Nous le faisons parfois consciemment, de façon sélective, mais plus souvent inconsciemment. L'identification est issue des sentiments intenses que nous éprouvons pour les personnes proches (Viorst, 1988). De façon inconsciente le plus souvent du temps, nous nous forçons une identité avec laquelle nous entrons dans le monde des adultes.

Corneau (2007) l'a d'ailleurs soulevé, même s'il prétend que nous pouvons nous libérer des contraintes acquises au fil des années. Par contre, ce n'est pas l'âge adulte qui nous garantit une connaissance de soi élaborée, encore moins une conscience de soi. L'humain a le réflexe de continuer d'évoluer, soit en continuant de se définir par ses interactions sociales, ou soit en engageant une démarche vers son intérieur tel que Corneau (2007) le suggère. Il peut aussi se laisser influencer par ses interactions sociales en faisant des choix libres d'un déterminisme provenant de l'inconscient exprimé par les tenants de la psychanalyse. Cette liberté est d'ailleurs exprimée dans le courant de l'interactionnisme symbolique.

### 2.2.1 L'interactionnisme symbolique

L'interactionnisme symbolique est un courant de pensées dans le domaine social regroupant des auteurs centrés sur les notions de soi, d'identité, de négociation et de rôle (De Queiroz et Ziolkowski, 1997). Selon cette approche, et contrairement à la psychanalyse, l'humain est un sujet actif et n'est pas déterminé par des lois fixes. Elle s'est constituée en opposition au paradigme dominant, le fonctionnalisme (De Queiroz et Ziolkowski, 1997).

En effet, l'approche est contraire au déterminisme des régulations sociales associé aux attentes de rôles que l'être humain doit confronter. Chaque sujet interprète la réalité à sa façon. C'est dans les interactions entre les individus que cette interprétation évolue. Mead (1963) prétend que l'être humain s'influence autant lui-même que l'autre en utilisant le langage. La perception de la réalité est donc constamment en mouvement.

C'est d'ailleurs à partir de la tradition théorique de Mead que ce courant de pensées s'est constitué (De Queiroz et Ziolkowski, 1997). Deux zones d'intérêt fondamentales se dégagent (De Queiroz et Ziolkowski, 1997) :

- 1- Le rapport entre le sujet individuel et le social : variante psychosociologique.
- 2- La description de l'ordre social en termes d'interactions et d'actes de communication.

L'interactionnisme est symbolique, car les interactions se font sur des interprétations. L'interactionnisme a donc un rôle central dans l'ordre social. Les besoins naturels, les normes culturelles et l'aspect biologique ne sont que des données initiales. L'interprétation de la réalité est modifiée à travers les interactions dans un processus continu et créatif (De Queiroz et Ziolkowski, 1997).

Par exemple, Bateson (1989) croit que le monde des processus mentaux : « laisse entrevoir un univers de boîtes chinoises capable d'auto-organisation au sein duquel l'information engendre de l'information. » (Bateson, 1989). Ce chercheur accorde d'ailleurs beaucoup d'importance au processus au détriment des éléments. Il souligne l'importance de la métaphore qui se situe à l'interface de la logique à partir de laquelle le monde biologique a été construit, trait principal, et le ciment organisateur du monde des processus mentaux ; une invitation à ne pas les dissocier (Bateson, 1989).

Pour Watzlawick (1975), le moment présent est plus important que le passé. La question « Quoi ? » est plus pertinente que « pourquoi ? ». Or, c'est dans l'étude du comportement humain que l'on trouve la plus grande résistance à faire déchoir le pourquoi en faveur du quoi. Il croit donc au pouvoir de l'être humain sur sa réalité sociale, ce qui rappelle le « sujet actif » mentionné plus haut. Watzlawick prétend que la résistance de l'être humain à se concentrer sur le moment présent proviendrait de son habitude à chercher les causes d'un phénomène humain de la même manière que les sciences modernes, c'est-à-dire à chercher les causes qui déterminent ce phénomène (Watzlawick et Weakland, 1975).

Le chercheur en herméneutique Gadamer (1996) écrit aussi dans ce sens en remettant en question la méthode de recherche scientifique moderne : « La fécondité de la connaissance en sciences humaines s'apparente beaucoup plus à l'intuition d'un artiste qu'à l'esprit méthodique d'une recherche. » (Gadamer, 1996). Les chercheurs influencés par l'interactionnisme symbolique accordent d'ailleurs beaucoup d'importance à la subjectivité et sont généralement plus attirés par les méthodes qualitatives. Par contre, la notion de subjectivité n'est présente que chez certains d'entre eux. Elle était totalement absente de la pensée de Mead (1963) et de Bateson (1989). Chez tous ces auteurs, on distingue un consensus d'interdépendance relationnelle où la communication est au centre des processus. L'identité individuelle est en constante évolution, de même pour l'identité collective. Et selon Goffman (1973), l'évolution de l'identité individuelle est motivée et dirigée par le désir de bien paraître face aux autres personnes constituant cette collectivité.

### 2.2.2 La théâtralité de la vie selon Goffman

Selon Goffman (1973), le monde est une cérémonie, car elle comporte des interactions humaines qui sont des processus de socialisation dans laquelle il attribue aux êtres humains le titre d'acteur. Dans son ouvrage sur la mise en scène de la vie quotidienne (1973), Goffman démontre comment une personne se présente elle-même et son activité aux autres. Selon lui, cette présentation de soi est orientée et gouvernée par la personne. L'être humain se présente et se représente à l'intention des autres de façon intentionnelle ou non. Cette capacité d'expression, définie par des aptitudes à donner des impressions, se manifeste de manière explicite ou indirecte. Selon la pensée de Goffman (1973), l'être humain, qu'il qualifie d'acteur, a la possibilité d'agir sur les processus d'interactions sociales. Il en a la possibilité, mais aussi et surtout le désir, afin de polir son image sociale. « Ainsi, en présence d'autres personnes, on a en général de bonnes raisons de se mobiliser en vue de susciter chez elles l'impression qu'on a intérêt à susciter. » (Goffman, 1973). Et cela, en incorporant des signes qui donnent de l'éclat et un relief dramatiques. Erving Goffman (1973) porte une attention marquée à la forme d'expression indirecte parce que plus théâtrale et probablement non intentionnelle.

Cette tentative de contrôle souvent non intentionnelle est intériorisée par un processus de socialisation débutant très tôt chez l'enfant. Un apprentissage des multiples rôles sociaux véhiculés par l'entourage, mais aussi dans les médias, s'élabore en vieillissant. En interaction avec les autres, l'être humain agit et réagit aux représentations théâtrales de ceux-ci. Le tout donnant pour résultat une impression de pièce de théâtre généralisée. « Le monde entier, cela va de soi, n'est pas un théâtre, mais il n'est pas facile de définir ce par quoi il s'en distingue. » (Goffman, 1973). La rencontre des versions différentes et souvent incompatibles de la réalité exprimées par les différents acteurs mis en scène constitue au final ce qui est réel. Goffman (1973) soulève d'ailleurs un questionnement quant à l'existence d'une réalité objective. Il en conclut que si elle existe, elle est difficilement identifiable par un observateur.

Selon sa pensée, l'humain se définit et évolue en fonction de ses interactions sociales. À la longue, il communique ses sentiments de façon acceptable par des ajustements et des choix motivés par un désir de bien paraître et de sauver la face. Goffman (1973) parle de contraintes interactionnelles empêchant l'authenticité. L'humain n'exprime donc pas toujours ce qu'il ressent ou ce qu'il pense réellement afin de conserver sa crédibilité.

Il n'y a pas que le désir de bien paraître qui peut motiver l'humain à adopter et intérioriser cette attitude théâtrale. L'idéalisation des positions supérieures de la stratification de la société pousse l'humain à vouloir atteindre l'étape supérieure et ainsi se rapprocher des valeurs communes à la culture dans laquelle il évolue. Un désir de prestige certes, mais aussi le souhait de se rapprocher du foyer sacré des valeurs établies. À chaque occasion qu'il a, l'humain réaffirme les valeurs communes et participe ainsi à la cérémonie collective (Goffman, 1973).

### 2.2.3 Lignée humaniste et mouvement du potentiel humain

Les besoins sont certes différents en fonction de l'âge, mais la tendance à l'épanouissement est naturelle (Rogers, 1979). Considérée comme la « troisième force » dans le champ de la

psychologie parce qu'elle se plaçait en opposition à la psychanalyse et au behaviorisme (DeCarvalho, 1991), la psychologie humaniste est essentiellement un phénomène nord-américain (Royce et Mos, 1981). Elle s'est inscrite dans un fort mouvement sur le potentiel humain aux États-Unis dans les années 60 qui s'étendait dans toutes les franges de la société (DeCarvalho, 1991). Cette « troisième force » a puisé dans les courants philosophiques européens de l'existentialisme et de la phénoménologie (Royce et Mos, 1981). Ces derniers sont davantage basés sur la subjectivité que sur l'objectivité et l'empirisme préconisés par la psychanalyse et le behaviorisme (DeCarvalho, 1991). La psychologie humaniste, issue d'un courant social édifiant le potentiel humain, s'est donc principalement opposée aux anciennes méthodes considérées trop déterministes.

Bien qu'il puisse y avoir certaines différences, la perspective humaniste s'inscrit bien dans le courant de l'interactionnisme symbolique. Celle-ci accorde une importance aux interactions avec l'environnement comme un facteur pouvant influencer la direction que les individus décident de prendre dans leur évolution. L'influence sociale fait ainsi l'objet d'une des préoccupations de la pensée humaniste, elle peut permettre de comprendre comment les gens qui nous entourent peuvent nous motiver à modifier le déclenchement, la direction et l'intensité de nos comportements (Vallerand et Thill, 1993).

Par contre, les auteurs qui s'inscrivent dans cette approche rejettent le déterminisme de l'environnement sur le comportement de l'individu, ce qui nous permet de l'inscrire dans le courant de l'interactionnisme symbolique. Bien qu'elle considère les interactions sociales dans sa compréhension de l'individu et de la société, elle repose davantage sur la force qui pousse chaque individu vers la croissance (Rogers, 1979). Le comportement humain serait motivé par un besoin de faire fructifier son savoir-faire, d'assurer son développement et de réaliser son plein potentiel en tant que personne (Vallerand et Thill, 1993).

Yves St-Arnaud (1974) affirme qu'il serait laborieux d'étudier les effets de l'inconscient sur les actions des individus, contrairement à la perspective psychanalytique. Il ne rejette pas l'idée d'un inconscient, mais il choisit de concentrer son analyse sur le domaine du conscient

et de la perception que nous avons de celui-ci. « Nous pouvons être conscients qu'une énergie agit en nous, grâce à ses manifestations dans le champ de la conscience, mais dans le fonctionnement quotidien cette énergie est une donnée inconsciente. » (St-Arnaud, 1974). La lignée humaniste rejette donc à la fois un déterminisme de l'environnement et un déterminisme de l'inconscient.

La particularité de la pensée humaniste réside dans l'attention qui est portée vers la subjectivité humaine, ce qui la distingue à la fois du courant purement interactionniste et psychanalytique. Cette subjectivité est à la base de la notion d'interprétation qui la caractérise. « [...] il y a toujours un certain écart entre la réalité en soi et la réalité telle que je la perçois ; il permet d'ajouter que de toute façon, c'est la perception que j'ai de cette réalité qui détermine mon comportement. » (St-Arnaud, 1974).

Cette subjectivité s'articule dans l'interprétation que nous avons de l'expérience, non pas dans l'expérience elle-même. « [...] je ne puis pas décider si ma conscience sera congruente avec mon expérience [...] La question est plus d'être congruent avec la conscience que j'ai réellement de l'expérience. » (Rogers, 1968). C'est la part d'interprétation qui relie cette approche au pôle de l'interactionnisme symbolique, même si cette interprétation est issue de la subjectivité humaine, une donnée absente de l'approche de Mead (1963).

#### 2.2.4 Portrait d'un humaniste

Carl Rogers fut l'un des plus éminents psychologues américains de sa génération. Son approche Centrée sur la Personne (ACP) met l'accent sur la qualité de la relation entre le thérapeute et le client (Rogers, 1968). Sa conception de l'être humain se retrouve au centre de sa psychothérapie, mais aussi au centre de sa conception des relations humaines en général. Dans son ouvrage « Le développement de la personne » (1968), il définit la psychothérapie comme un processus de changement. Carl Rogers (1968) reconnaît que ce processus peut entrer dans le cadre conceptuel de la systémique et cela pourrait être pratique, mais il juge

que ce n'est pas urgent. Il préfère se concentrer sur les événements que la personne vit ainsi que la conscience que celle-ci a de ces événements. À propos des relations interpersonnelles, Rogers évite de tenir compte de la position des personnes, il choisit plutôt d'analyser la qualité de la relation au détriment de la structure (Sévigny, 1983). Il rejette donc la méthode systémique, comme tout autre dogme théorique, pour être davantage centré sur la personne (Rogers, 1968).

Pour lui, le défi de l'être humain réside dans sa quête de liberté. Une liberté que celui-ci doit prendre face à son environnement et ce qu'il attend de lui (Rogers, 1968). La pression en faveur du conformisme, une influence de l'environnement, est certes présente, mais il croit en la possibilité pour l'être humain de se défaire de ce déterminisme en prenant contact avec lui-même, son expérience, ses sentiments et ses déclarations. Pour cela, l'être humain doit s'ouvrir à la complexité et accepter que les changements soient des processus évolutifs ne comportant aucune stabilité, aucune étape fixe (Rogers, 1968). Bien qu'il ait acquis beaucoup d'expérience en psychothérapie et que sa réflexion s'inspirait de cette expérience, il prétend pouvoir appliquer sa vision de l'être humain à l'ensemble des relations interpersonnelles. Plus tard, il écrit d'ailleurs son « manifeste personnaliste » dans lequel il étend ses idées fondamentales à l'ensemble des relations humaines (Rogers, 1979). Cet ouvrage propose les *fondements d'une politique de la personne*.

Rogers (1968, 1979) se positionne en opposition aux formes de déterminismes : biologique, social ou de l'inconscient comme la psychanalyse. Il reconnaît que la personne est déterminée par des facteurs de sa situation existentielle, mais ces facteurs incluent son attitude défensive, son refus ou sa déformation d'une partie des données du problème. Il devient donc important de prendre conscience de ces facteurs pour vivre l'expérience de la vie en congruence avec cette conscience. L'être humain a la possibilité d'avancer vers une liberté individuelle pour vivre pour lui-même en cohérence avec sa conscience.

Tout étant en mouvement constant, la plénitude que plusieurs cherchent à atteindre réside dans le processus plutôt que dans un état (Rogers, 1968). Selon cette approche, il est inutile

de vouloir atteindre une destination caractérisée comme étant la plénitude, mais plutôt d'apprendre à apprécier le chemin. Pour lui, la plénitude est la direction que l'on prend, non pas la destination (Rogers, 1968). Cette direction est choisie par l'organisme total. Pour Rogers (1968), l'organisme est une totalité psycho-physique, interagissant comme un tout avec son environnement. Il est constitué d'aspects physiologiques, instinctifs, intuitifs et conscients. L'organisme tente de répondre au besoin d'actualisation de l'être humain. La plénitude n'est donc pas l'objectif, mais la direction choisie et celle-ci permet une plus grande liberté. « Plus une personne vit une vie pleine, plus elle connaîtra la liberté de choix et plus ses choix seront efficacement traduits dans son comportement. » (Rogers, 1968).

L'apprentissage authentique a été développé pour le cadre de la relation thérapeutique, mais Rogers (1968) l'étend à la pédagogie ainsi qu'aux relations interpersonnelles. Cette approche relationnelle provoque un changement chez la personne qui la pratique. « La personne devient plus ouverte à l'évidence, à la fois pour ce qui se passe à l'extérieur d'elle-même et en elle-même. » (Rogers, 1968). Que ce soit en relation interpersonnelle, en relation d'aide, en relation familiale ou en relation pédagogique, c'est lorsqu'on a une confiance fondamentale en cette force chez l'autre que cela favorise son avancement et ses réalisations. L'acceptation de soi augmente le pouvoir qu'un individu a sur lui-même et il ne faut surtout pas contrecarrer cette acceptation, car ce serait néfaste. Au contraire, si on favorise l'émergence d'une acceptation de soi, en se concentrant sur le climat de la relation, l'autre augmentera le contrôle sur sa vie et pourra poursuivre son cheminement vers l'auto actualisation (Rogers, 1979).

Selon Rogers, dans toute situation qui se fixe comme objectif le développement de la personne, il y a trois conditions favorables à cette croissance chez l'autre, trois attitudes à privilégier : 1) authenticité ou congruence, 2) considération positive inconditionnelle, 3) Compréhension empathique.

L'authenticité est une attitude chez l'être humain qui s'exprime par une ouverture aux sentiments et aux attitudes qui nous habitent au moment de l'échange avec l'autre. En toute

transparence, sans aucune retenue, les émotions sont accessibles à la conscience qu'elles soient communiquées ou non à l'autre. Il existe alors une étroite correspondance entre ce qui est vécu, ce qui est présent à la conscience et ce qui est exprimé à l'autre pendant l'échange (Rogers, 1979). Cela donne un maximum d'espace pour être. Pour Rogers, il est clair que cette posture amène l'autre à tendre vers une même liberté émotionnelle.

La considération positive inconditionnelle réfère à l'acceptation de la personne, à une sollicitude ou carrément une valorisation de l'autre. C'est un désir de la part de l'aidant pour que l'autre soit le sentiment qui l'habite à ce moment précis. En acceptant l'autre tel qu'il est, l'aidant favorise la congruence entre les émotions vécues et les émotions exprimées par la personne. Pour Rogers (1979), cela s'approche de l'amour du parent pour son petit enfant. C'est une forme d'attention chaleureuse envers l'autre (Rogers, 1968).

La compréhension empathique réfère quant à elle à l'écoute de l'autre. Une attitude qui doit permettre de ressentir les préoccupations et les significations personnelles que l'autre éprouve. Cela implique de lui communiquer cette compréhension. En d'autres mots, c'est la capacité à se trouver au cœur de l'univers personnel de l'autre, son cadre de référence (Rogers, 1979).

Carl Rogers défend la capacité qu'a chaque organisme vivant, en particulier l'être humain, à se développer lui-même sans l'intervention directe d'un autre. Une personne ne peut que favoriser cette tendance à l'auto actualisation de soi, elle ne peut l'empêcher ou la produire. « Une approche centrée sur la personne se fonde sur la prémisse qu'un être humain est fondamentalement un organisme digne de confiance, capable d'évaluer la situation externe et interne, de se comprendre soi-même dans son contexte, de faire des choix positifs en ce qui concerne les décisions à prendre dans un avenir immédiat et d'agir en respectant ces choix. » (Rogers, 1979). Les trois attitudes de la personne aidante doivent se manifester en même temps.

#### 2.2.4.1 Impact de la socialisation sur l'individu

La tendance vers l'auto actualisation de soi selon Rogers s'explique par le désir que l'être humain a de mieux se sentir dans son existence. Reconnaisant que la plupart d'entre nous éprouvent une émotion d'angoisse et de peur apparaissant aléatoirement lorsqu'elle n'est pas fuite, Rogers (1979) croit que nous cherchons tous à s'en débarrasser. Un sentiment de bien être pourrait être la plupart du temps possible si nous choisissons de marcher vers un développement de soi qui se caractérise par une meilleure congruence entre ce que nous ressentons intérieurement et ce que nous vivons consciemment. Une joie de vivre authentique émergerait de ce cheminement (Rogers, 1979).

#### 2.2.4.2 La grande énigme du comportement humain

Le malaise de vivre évoqué plus haut serait issu d'une incohérence entre l'organisme et le conscient. Selon Carl Rogers, il y a deux systèmes de motivation conflictuels à l'origine de ce mal de vivre : organismique et conscient. « Alors que l'organisme peut être motivé de façon constructive, il est certain que les aspects conscients semblent souvent aller à l'opposé. » (Rogers, 1979). La socialisation éloignerait l'être humain de ce qu'il désire profondément.

L'organisme est un initiateur actif, toujours motivé. Il tend vers une direction d'accomplissement, d'auto actualisation. Il y a existence d'une source d'énergie directionnelle digne de confiance propre à l'organisme tout entier. En l'absence d'obstacles, l'organisme se dirige naturellement vers l'accomplissement de ses propres besoins. La motivation fondamentale de l'accomplissement de tous ses besoins (sexuels, nourriture, se vêtir, etc.) est la tendance à se réaliser.

Si la motivation organismique pousse l'individu vers l'accomplissement, celui-ci doit en prendre conscience. À partir de cette prémisse, Carl Rogers (1979) fait le constat que ce fondement donne du pouvoir à l'individu. Pourquoi alors cela apparaît parfois (ou trop

souvent) difficile pour beaucoup d'entre nous ? Voilà ce que Rogers appelle la grande énigme du comportement humain. Rogers propose de répondre à la question en la plaçant dans un contexte plus large.

Premièrement, un principe cybernétique de base chez les organismes vivants stipule que lorsqu'une erreur est commise « celles-ci sont corrigées en fonction des informations en retour (feed-back). » (Rogers, 1979). C'est davantage la règle que l'exception dans la nature. Par contre, cela se passe souvent différemment chez l'être humain occidental. « Chez l'être humain cependant – sans doute particulièrement dans notre culture – la possibilité de prendre conscience de son fonctionnement peut être si constamment faussée qu'elle rend cet être véritablement étranger à ce qu'il ressent intérieurement de façon organismique. » (Rogers, 1979). Cette aptitude à concentrer son attention de façon consciente est l'effet de l'évolution de l'espèce et est relativement nouveau. C'est une aptitude à symboliser ce qui se passe inconsciemment. La division entre l'organisme et le conscient s'explique par l'absence de prise de conscience dans la vie. Pour Rogers (1979), c'est l'effet de la socialisation, de génération en génération, qui est la cause de ce mal de vivre généralisé.

Selon Rogers, il existe une nature humaine qui est fondamentalement bonne et qui tend à se diriger vers l'accomplissement, l'épanouissement et la réalisation de soi. Cette nature tente d'orienter l'individu vers son épanouissement, mais celui-ci est trop souvent déconnecté de sa réalité intérieure pour s'en rendre compte. Bien qu'il ne puisse avoir accès à la totalité de son activité inconsciente, il peut prendre conscience des sentiments vécus dans le moment présent et ainsi modifier son comportement pour le rendre cohérent avec ses désirs intérieurs.

La dynamique personnelle de l'individu (reconnaître et accepter les sentiments dans le moment présent) est parfois brisée par les interactions sociales, notamment les relations familiales en bas âge. Les rôles sociaux déterminent l'accès à l'amour des parents. L'enfant devient dissocié de lui-même lorsqu'il commence à répondre aux rôles sociaux plutôt qu'à ses sentiments profonds. Cette dissociation est donc apprise et empêche la tendance de l'organisme de se réaliser. C'est l'environnement social qui influence les individus à remplir

des rôles sociaux. La personne dissociée : « c'est quelqu'un qui se comporte consciemment en fonction de modèles sociaux (constructs) figés, incorporés de façon statique, et inconsciemment en fonction de la tendance à se réaliser. » (Rogers, 1979).

#### 2.2.4.3 La maturité psychologique

La dissociation ou « l'aliénation extrêmement courante de l'être humain » est quelque chose d'appris et non nécessaire, particulièrement poussée dans notre culture occidentale. « La personne parvenue à maturité psychologique a confiance dans les orientations des processus organismiques internes qui, lorsque la conscience coopère de façon coordonnée plutôt que compétitive, vous pousse en avant et vous permet de rencontrer la vie et ses défis de façon totale, unifiée, intégrée, souple et changeante. » (Rogers, 1979). L'auto-actualisation est la destination vers laquelle Rogers (1968, 1979) propose de s'orienter. St-Arnaud (1974), dans la même lignée humaniste que Rogers, propose une définition de l'auto-actualisation : « La personne qui s'actualise se considère comme la première responsable de son actualisation et de la satisfaction de ses besoins fondamentaux. Tout en reconnaissant les limites physiques, psychologiques, sociales et culturelles de son action sur l'environnement, cette personne n'est ni dépendante, ni contre-dépendante, face à l'environnement : elle est autonome; elle négocie avec son environnement les éléments nécessaires à son propre développement. » (St-Arnaud, 1974).

Un sentiment de plénitude émerge de cette marche vers l'auto-actualisation de soi (Rogers, 1968, 1979). La sensation de vivre une vie riche et satisfaisante émerge de l'acceptation que cette dernière est constamment en mouvement vers un but vaguement conscient. « La vie, dans ce qu'elle a de meilleur, est un processus d'écoulement, de changement où rien n'est fixe. » (Rogers, 1968). Et être vraiment soi-même, au lieu de se cacher derrière une façade, peut être le moyen et l'objectif de la vie pour ressentir cette satisfaction (Rogers, 1968).

Accepter d'être est le défi principal de la vie humaine selon Rogers (1968, 1979). Vivre le moment présent dans la cohérence et l'authenticité, sans tenter de contrôler sa façade. Apprécier la vie en faisant preuve d'ouverture à soi et aux autres. À propos de l'acceptation, Rogers et la plupart des auteurs du courant humaniste ont souvent été identifiés au courant existentialiste.

### 2.3 La pensée existentialiste

Le mouvement existentialiste fut une réaction contre le souci de rationalité et l'objectivité qui prédominait jusqu'au XIXe siècle (Foulquié, 1966). Selon Foulquié (1966), comprendre le monde ne peut se découper en sections et ne peut prétendre d'exclure la subjectivité de celui qui le regarde. Le monde se ressent et s'exprime par des expressions indirectes de la pensée. Cela peut se faire par un journal intime, une fiction ou encore un écho de vie personnelle (Foulquié, 1966).

L'écrivain danois Sören Kierkegaard, généralement considéré comme étant l'initiateur de l'existentialisme moderne (Foulquié, 1966; Mounier, 1962; Breisach, 1962), rejetait d'ailleurs toutes formes de structure dans ses écrits et était particulièrement mal à l'aise avec l'idée que sa philosophie pourrait être enseignée par des « professeurs » dans un système achevé d'idées réparties en sections. « C'est pourquoi la pensée existentialiste s'exprime dans des romans ou dans des pièces de théâtre plus volontiers que dans des ouvrages de doctrine [...] » (Foulquié, 1966). À ce propos, Emmanuel Mounier dit : « Le système est de la classe du répertoire ou de l'instrument. Il collectionne ou il articule. Mais l'inépuisable ne se compte pas et l'insaisissable ne s'articule pas. » (Mounier, 1962). Foulquié (1966) prétend que le souci de l'objectivité entraîne l'être humain à faire abstraction de sa propre existence au profit des choses qui ne peuvent exister sans lui.

Selon ce dernier, l'abstraction de son existence est d'ailleurs fréquente chez les êtres humains : « La conscience d'exister est fort rare. La masse des hommes se concentre sur les

objets de ce monde qui conditionnent son bonheur » (Foulquié, 1966). Toujours selon Foulquié (1966), ceux qui parviennent à prendre conscience qu'ils existent en sont saisi. C'est que cela implique de prendre conscience de sa mort. Ce qui explique cette fuite vers les objets de plaisir. « Ma mort est ma possibilité la plus personnelle, la plus authentique, la plus absurde en même temps. Elle n'est pas au bout de ma vie, elle est présente à chaque moment de ma vie, dans mon acte même de vivre. Je cherche constamment à l'oublier, à la fuir, à la travestir par le divertissement, l'indifférence ou les mythes religieux. » (Mounier, 1962).

Les existentialistes sont donc des personnes qui reconnaissent à la fois la beauté et la tragédie de la vie (Pauchant, 1996). Selon cette perspective, un individu authentique perçoit pleinement cette dialectique de la vie. « Vivre authentiquement, par contre, c'est vivre en conformité entière à ce sens de la vie, vivre dans l'attente constante de la mort et de son imminence possible, regarder face à face cette compagne de chaque instant. » (Mounier, 1962). Parce qu'ils reconnaissent les côtés sombres de la vie, ils sont souvent accusés d'avoir une vision trop pessimiste. Pauchant (1996) s'oppose à cette accusation pour trois raisons : 1) reconnaître les difficultés et tragédies qui conduisent inévitablement à la mort est un signe de maturité, 2) les existentialistes reconnaissent aussi les expériences intenses de joie que la vie apporte et 3) les bons et les mauvais côtés de la vie ne sont pas nécessairement contraire.

La vie et la mort sont aussi complémentaires ; chacun a besoin de l'autre pour se définir. « À mes yeux, le terme *existentialisme* renvoie principalement et simplement à une façon courageuse de prendre la vie à pleine mains, une acceptation des côtés tragiques et magiques de la vie, une volonté de regarder la vie et la mort en face. » (Pauchant, 1996).

L'angoisse existentielle est une réalité présente pour les existentialistes. Elle serait le résultat du fait que nous sommes engagés dans le monde sans l'avoir choisi. Ce qui nous oblige à faire des choix sans étalon de comparaison pour en juger le bien ou le mal (Foulquié, 1966). L'existentialisme place l'homme face à son malheur et l'oblige à apprendre à gérer ses incertitudes, ses questionnements (Mounier, 1962).

Cette angoisse ressentie par les êtres humains est par contre un signe d'authenticité : « L'angoisse proprement dite est le signe du sentiment authentique de la condition humaine. » (Mounier, 1962).

Exister ne s'arrête pas à une prise de conscience de ce que nous sommes, mais surtout une prise de conscience des choix que nous faisons sans cesse sans jamais être fixé pour toujours opter pour celui que nous voulons être (Foulquié, 1966). Cela implique une notion de libre choix exempt de tout déterminisme provenant de l'extérieur (Foulquié, 1966). Carl Rogers (1968, 1979) s'inscrit aussi dans cette lignée lorsqu'il propose que le bonheur existe dans le chemin plutôt que dans une finalité. Ce chemin dans lequel nous sommes engagés sans notre volonté, nous amène parfois à rencontrer des existentialistes pour nous rappeler qu'il est temporaire. Que ce chemin a une fin : « Détourner de l'oubli de la mort est le sombre souci de l'existentialisme. » (Mounier, 1962). Et selon Becker (1973), oublier la mort peut avoir des conséquences graves tant pour les personnes que pour la société.

### 2.3.1 Le déni de la mort selon Becker

L'être humain est terrifié face à l'idée de mourir (Becker, 1973). Selon Becker (1973), pour ne pas ressentir ce malaise persistant, la plupart d'entre nous évitent d'y penser. Ce qui nous permet de faire un recouplement avec la pensée des existentialistes. « Pour moi et maintenant, la mort reste, si je ne « crois » pas, la stupide et terrifiante nécessité qui ronge tout plaisir ; si je « crois », l'ultimatum toujours imminent d'abandon ou de refus qui presse son injonction contre chacune de mes secondes. » (Mounier, 1962). L'idée de la mort est devenue tabou au fil du temps et est aujourd'hui presque complètement évacuée du discours public, sauf lorsqu'elle se manifeste près de nous (Becker, 1973).

Ernest Becker est né d'une famille juive aux Etats-Unis en 1924. Il s'est intéressé tôt au sens de la vie en adoptant une approche interdisciplinaire. Son ouvrage « The denial of death » paru en 1973 est d'ailleurs principalement basée sur le concept du traumatisme de la

naissance d'Otto Rank (1976) et sur les réflexions de Sören Kirkegaard (Becker, 1973). Il a centré son intérêt sur l'anthropologie philosophique pour tenter de comprendre les raisons du comportement humain. Gagnant du prix Pulitzer à titre posthume en 1974 pour son livre « The denial of death » qu'il considérait comme sa science de l'homme<sup>2</sup>.

Comme les existentialistes, Becker (1973) croit que la plupart d'entre nous exercent un déni de la mort, ce qui nous permet « d'évoluer » individuellement et collectivement (Becker, 1973). Collectivement, c'est dans la construction de notre civilisation occidentale que nous exerçons notre déni collectif. Cette civilisation que nous avons érigée nous éloigne en apparence de l'essentiel et de nos origines, mais elle nous permet de maintenir une stabilité et un environnement sécurisant (Becker, 1973). Les questions fondamentales sur nos origines, notre identité et la direction dans laquelle nous sommes engagées sont ainsi évacuées (Becker, 1973). Ce qui nous reste (ce qui est observable) est la civilisation et la communication qui la maintient. À moins de faire un effort pour découvrir ce qu'elle cache, celle-ci nous envahit, à moins que ce soit nous qui la laissons nous envahir. Becker reprend ainsi la dialectique existentielle, une constante contradiction. Kierkegaard croyait d'ailleurs que la vie n'est que contradiction (Foulquié, 1966).

Pour Ernest Becker (1973), cette civilisation est une mascarade dans laquelle chacun tente de sauver son image. Il dit que le rite réfère à toutes les formes d'interactions, de la relation interpersonnelle à la civilisation occidentale dans son ensemble. La frustration, l'incompréhension et la colère face à notre propre réalité, notre finitude, sont dissipées par une démarche semi-consciente vers un statut de héros dans le but inavoué de transcender la mort.

Au niveau individuel, il prétend que l'être humain réalise sa finitude dès son jeune âge et est envahi par un questionnement existentiel. Un questionnement sur le sens de sa vie et de la mort. L'angoisse existentielle est renforcée par ce questionnement sans réponse. Le principal mécanisme de défense, parfois encouragé par l'environnement, est une quête vers un

---

<sup>2</sup> <http://faculty.washington.edu/nelgee/aboutebf/default.htm>

sentiment d'unicité où il tente d'entrer en relation avec son environnement. Il en résulte un ensemble d'interactions superficielles où tous vont chercher refuge (Becker, 1973).

Selon Becker (1973), il est impressionnant d'observer les gens interagir, communiquer et socialiser entre eux et de voir le jeu de rôle dans lequel ils s'inscrivent. Les êtres humains, pour la plupart, tentent par tous les moyens de protéger leur ego, car cela leur rappelle leur vulnérabilité et donc leur finitude (Becker, 1973). La communication interpersonnelle est trop souvent un lieu pour définir et polir une façade empêchant d'avoir accès à la personne authentique (Becker, 1973).

#### 2.4 La communication interpersonnelle

Pour mieux comprendre une relation intergénérationnelle, il nous faut la considérer avant tout comme une relation interpersonnelle. Nous avons insisté dans la section précédente sur le rapport au temps comme étant des facteurs importants à l'analyse d'une relation intergénérationnelle, mais il nous faut maintenant approfondir les notions de relation et de communication sur lesquels ces facteurs s'articulent. Plusieurs autres facteurs sont à prendre en compte lorsqu'on souhaite comprendre une relation et surtout, nous croyons qu'il devient essentiel de définir ce que nous entendons par « communication » avant de réfléchir aux attitudes propices à une communication intergénérationnelle enrichissante. Or, il existe au-delà de cent définitions de la communication et celles-ci sont généralement associées à la circulation et au transfert de l'information (Cormier, 1995).

Le modèle de Shannon et Weaver (1949), théorie de l'information correspondant au modèle – source – message – canal – récepteur - effet et rétroaction est sans doute le modèle de référence (Marc et Picard, 1989), mais il est insuffisant pour rendre compte de la complexité de la communication interpersonnelle et de son caractère interactif (Cormier, 1995).

Plus qu'un échange d'information, les personnes s'échangent des significations. « Au sens large, une communication désigne tout échange de messages ; c'est un processus au cours duquel des significations sont transmises entre des personnes ou des groupes. » (Maisonneuve, 2000).

Et par significations, nous faisons référence au sens subjectif que les personnes partagent et co-construisent dans la relation interpersonnelle par le biais d'une communication. Relation et communication sont donc deux notions inter reliées dans le cadre de cette recherche. Plus précisément, la dimension relationnelle de la communication est l'aspect qui définit les interactants et leur relation en plus de la perception qu'ils en ont (Cormier, 1995). Et le véhicule des interactions est la communication (Watzlawick, Beavin et Jackson, 1972).

Les interactions sociales apparaissent comme un processus de communication et peuvent également être considéré comme un processus psychologique, car la réception implique une attitude active d'écoute qui commande l'interprétation du message (Marc et Picard, 1989). L'écoute est d'autant plus importante que « La plupart des malentendus, des erreurs ou des conflits interpersonnels tiennent au fait que l'on a pas reçu correctement le message émis par son interlocuteur. » (Orgogozo, 1988).

La communication interpersonnelle est plus qu'un simple processus linéaire entre un émetteur et un récepteur. Elle implique des perceptions mutuelles, des interprétations et des motivations conscientes ou inconscientes qui expriment l'échange de significations difficiles à saisir de façon objective (Marc et Picard, 1989). « [...] une partie de sa signification échappe à l'observation et découle du vécu des interactants, de leurs sentiments intimes, de l'imaginaire que suscite le rapport à l'autre et de leurs relations affectives. » (Marc et Picard, 1989).

Selon Marc et Picard (1989), s'attarder uniquement aux aspects structurels extérieurs de la communication et des interactions ne permet pas de faire une analyse complète de celle-ci. « Une telle démarche laisse cependant échapper en grande partie le sens que revêt la relation

pour les sujets qui y sont impliqués. » (Marc et Picard, 1989). Communiquer c'est aussi : définir la relation, affirmer son identité, négocier sa place, influencer, partager des sentiments et plus largement des significations. (Marc et Picard, 2000).

Edmond Marc, psychologue et professeur à l'Université Paris-X, et Dominique Picard, professeur de psychologie à l'Université Paris-XIII ont collaboré en 2000 à l'écriture d'un ouvrage sur les relations et les communications interpersonnelles. Celui-ci a été retenu pour notre cadre d'analyse parce qu'il propose une distinction entre la notion de relation et de communication. Ces notions ont été largement utilisées jusqu'ici et nous croyons qu'il devient de plus en plus important de les distinguer. De plus, Marc et Picard (2000) puisent dans différents modèles pour présenter une formalisation générale de la communication interpersonnelle, ce qui nous évitera de nous éloigner de notre sujet de recherche. Marc et Picard ont aussi collaboré à l'écriture d'autres ouvrages et articles dans le domaine des sciences sociales, notamment l'ouvrage cité plus haut sur l'interaction sociale (1989).

Selon ces derniers, la notion de relation désigne la forme et la nature du lien qui unit deux personnes. Elle s'inscrit dans une durée et subsiste même si les personnes ne sont pas en présence. La communication concerne plus particulièrement le rapport d'interaction établi lorsque les personnes sont en présence. C'est à travers la communication que la relation se constitue et se développe. « Il n'y a pas de relation sans communication, même si elle peut s'en passer pour un temps déterminé. » (Marc et Picard, 2000).

Toujours selon Marc et Picard (2000), une relation interpersonnelle est constituée de trois facteurs structurants : le contexte (physique, culturel et social), la distance et le temps. Le contexte influence la relation, les normes, les codes et les rituels d'interaction émanant de la culture des personnes impliquées ainsi que de l'environnement social dans lequel la relation évolue. La distance réfère au degré de familiarité des deux personnes. Les auteurs distinguent alors l'interaction entre deux inconnus, qu'ils qualifient de rencontre, d'une relation interpersonnelle. Dans ce cas, on parle d'une distance psychologique empêchant la relation.

Si les deux personnes sont amenées à se revoir, il y aura la naissance d'une relation. Il y aura continuation dans le temps. À ce propos, Marc et Picard (2000) parlent de la temporalité de la relation elle-même. Il est important de tenir compte de la temporalité de chaque personne, car la façon d'entrer en relation est influencée par nos expériences passées. Et finalement, il faut aussi considérer la temporalité propre à la rencontre en cours.

Au niveau de la structure d'une relation interpersonnelle, ces auteurs considèrent que les deux personnes occupent une place par rapport à l'autre. C'est-à-dire qu'ils s'ajustent en fonction de la position de l'autre. « Toute relation interpersonnelle se structure à partir de la position respective que prennent les protagonistes. » (Marc et Picard, 2000). Chacun vise une certaine place, mais assigne à l'autre une place qui complète la sienne.

Par exemple, une des personnes peut prendre un rôle d'expert sur un sujet donné lorsque l'autre lui pose une question. Par contre, le deuxième peut accepter la position d'apprenant ou la refuser s'il considère que les réponses qu'il obtient ne sont pas à la hauteur. Il peut tenter d'établir un autre rapport. C'est ce que ces auteurs appellent définir la relation. Et tant que la relation n'est pas définie, les deux personnes dépenseront temps et énergie pour y arriver (Cormier, 1995).

La définition de la relation n'est pas seulement l'œuvre des personnes impliquées. Elle est aussi influencée par trois déterminants : le social, l'interactionnel et le subjectif. Le déterminant social réfère au contexte mentionné plus haut. Il se manifeste par les modèles statutaires proposés par la culture. Des rapports de places prédéfinies tel que la relation professeur-élève, parent-enfant, conducteur-passager, etc. Dans ces exemples, on peut aussi penser à la déterminante interactionnelle, car nous nous définissons par rapport à l'autre. Et finalement, il y a aussi une déterminante subjective, car la prise de place peut s'inscrire dans des stratégies identitaires et relationnelles. Cette dernière est liée à la représentation que le sujet a de lui-même et de son estime de soi (Marc et Picard, 2000).

Les stratégies identitaires et relationnelles doivent par contre être négociées en fonction de celles de l'autre personne pour définir la relation. Lorsque cette définition de la relation exclut toute hiérarchie, qu'il y a absence de préséance de l'un sur l'autre, et que les deux personnes occupent une place semblable, Marc et Picard (2000) parlent d'un rapport symétrique. Lorsqu'il y a différence, mais sans rapport de pouvoir, c'est une relation asymétrique complémentaire. Et lorsque qu'il y a une position haute et une position basse, c'est une relation asymétrique hiérarchique (Marc et Picard, 2000).

Ces trois types de relation interpersonnelle seront considérés en équilibre seulement lorsque les deux personnes acceptent le rapport de places et s'y sentent à l'aise. Sinon, la relation sera considérée déséquilibrée. C'est surtout le type de relation asymétrique hiérarchique qui risque d'occasionner de l'insatisfaction. « On constate que lorsque la relation est vécue subjectivement hiérarchique, celui qui se sent en position basse éprouve souvent des sentiments pénibles [...] » (Marc et Picard, 2000).

Un lien affectif peut aussi exister dans la relation interpersonnelle, surtout si celle-ci n'est pas obligatoire. À ce titre, Marc et Picard (2000) prétendent que nous sommes davantage attirés par nos semblables. La complémentarité des personnalités est aussi observable, mais elle s'articule généralement sur fond de similitude entre les deux personnes. De plus, la relation interpersonnelle est le contexte dans lequel la personnalité se construit, le plus souvent inconsciemment. Et c'est à partir de point de repère commun que cette construction prend forme.

Pour que la relation naisse, se développe et évolue, les personnes doivent entrer en communication. C'est pourquoi Marc et Picard (2000) disent que la communication est la dimension interactive de la relation. Verbale par le langage et non verbale par des signaux corporels, elle permet aux protagonistes de faire évoluer à la fois le sens de la relation et leur image de soi. La communication tend aussi à négocier une définition de la relation, elle permet de consolider un rapport de place souvent préexistant dans la culture (Marc et Picard, 2000).

La communication interpersonnelle est un acte social porteur d'enjeux opératoires ou symboliques. Opératoires lorsque l'objectif de la communication est d'atteindre un but et symbolique lorsqu'il s'agit de faire reconnaître sa valeur (Marc et Picard, 2000). La communication interpersonnelle est donc un ensemble interactif de démarches stratégiques, sous-tendue par des motivations personnelles.

En mettant l'emphase sur les enjeux symboliques, les auteurs amènent le concept de conflictualité inhérente à l'expression de soi. Parce que faire reconnaître sa valeur exige de faire attention à ce que l'on exprime et donc de retenir certaines paroles dans notre tête pour éviter de perdre la face. Cette dimension personnelle de la communication implique une force qui pousse à l'expression contrecarrée par une force qui pousse à réprimer, contrôler ou modifier le discours. Le compromis entre ces deux forces contraires donne la communication. Les deux forces en conflit sont quant à elle influencées par la représentation que se fait la personne de l'autre. Et c'est la division entre le soi social et le soi intime qui sous-tend ce conflit intérieur. Le modèle de relation et de communication interpersonnelle de Marc et Picard (2000) s'attarde non seulement à la qualité de la relation, mais aussi à la structuration de la relation et de la communication.

## 2.5 Synthèse du cadre de référence

Parmi les courants de pensées, les auteurs et leurs concepts théoriques présentés jusqu'ici, il est possible de faire des recoupements et ainsi constituer un cadre conceptuel. Avant cela, il nous apparaît nécessaire de faire une synthèse de notre cadre de référence, ce qui nous permettra ensuite de proposer un cadre conceptuel de recherche.

### 2.5.1 Le rôle de l'inconscient

Le concept d'inconscient peut être interprété de plusieurs façons. Dans le cadre de cette recherche, c'est l'idée de l'inconscient collectif proposé par Jung (1973) qui retiendra notre attention. C'est à partir de ce concept que Corneau (2007) précise sa position quant à la nécessité d'accéder au meilleur de soi comme étant une partie intégrante d'une conscience universelle. Reconnaître nos pulsions intérieures provenant d'une conscience universelle remontant à l'origine de l'espèce humaine comme étant déterminante sur nos actions concrètes est au centre de la position de Jung (1973).

Otto Rank (1976) avance une hypothèse différente sur le rôle de l'inconscient. Il croit que le refoulement intérieur d'un traumatisme sensoriel provenant de la naissance de l'être humain serait à l'origine du comportement humain. Un comportement de créateur émergeant de la réaction à l'angoisse causée par la naissance. Deux positions différentes de la psychanalyse freudienne basée sur le refoulement des pulsions libidinales vécues dans l'enfance. Rogers a aussi reconnu l'existence d'un inconscient chez la personne, mais il croit que celui-ci est difficilement accessible et il ne voit pas l'importance de s'y attarder préférant se concentrer sur les émotions vécues dans le moment présent (Rogers, 1968, 1979).

Jung (1973) accorde peu d'importance au niveau de la personnalité sociale, tandis que Rank (1976) avance qu'elle se *crée* en réaction au traumatisme initial en étant guidée par l'angoisse qui en résulte. Corneau (2007) prétend pour sa part que les interactions sociales, qui débutent très tôt dans l'univers familial, amènent l'être humain à se distancer de son identité originelle définie par Jung (1973).

### 2.5.2 La subjectivité du sujet dans ses interactions

Corneau croit que l'être humain peut accéder à cette identité intérieure, libre de contraintes et exprimant son individualité dans la conscience universelle. Viorst (1988) propose plutôt

d'accepter son impuissance face aux contraintes extérieures provenant de l'environnement social. Or, l'influence de l'environnement social fut l'objet d'étude d'Erving Goffman, mais dans une optique différente. Plutôt que d'être complètement déterminé par celle-ci, l'être humain prend un rôle d'acteur dans ses interactions avec les autres. Selon Goffman (1974), ce choix est orienté, gouverné et désiré par la personne dans le but de s'approcher des valeurs communes à la culture dans laquelle il évolue. Cette description de l'être humain s'approche davantage de la « personnalité 1 » que Jung (1973) a choisi d'ignorer par manque d'intérêt. La position de Rank (1976) s'approche de celle de Goffman (1976) sur l'orientation que prend l'être humain pour se faire une place dans son environnement. Par contre, il se concentrait davantage sur les raisons inconscientes qui poussent une personne à faire ses choix.

Pour Goffman (1974), la motivation de l'être humain à adopter des rôles sociaux et de se représenter aux autres, tel un acteur dans une pièce de théâtre, est de s'approcher du foyer sacré des valeurs établies par la communauté. L'acteur est libre et sa motivation est collective. Le monde est une cérémonie constituée de l'interrelation des subjectivités individuelles. Il en résulte une nouvelle subjectivité commune en constant changement. Goffman (1974) se questionne quant à l'existence d'une réalité objective. Il en conclut que si elle existe, elle est difficilement identifiable par un observateur. La subjectivité de l'être humain est donc changeante en fonction de ses interactions. Ce qui empêche l'authenticité (Goffman, 1974).

### 2.5.3 Angoisse existentielle et déni de la mort

L'angoisse est un terme qui a été abordé par plusieurs des courants de pensées présentés jusqu'ici. Dans la psychanalyse, et comme nous l'avons vu dans la sous-section sur le rôle de l'inconscient, c'est Rank (1976) qui amène une explication à cette angoisse. Il se sert ensuite de cette angoisse pour expliquer le comportement humain. Guy Corneau (2007) se sert de cette théorie pour justifier l'importance d'accéder au meilleur de soi et de se libérer des

contraintes sociales ainsi construites en réaction à cette angoisse. Par contre, il avance que cette angoisse peut rendre immobile l'être humain. Contrairement à Rank (1976), il croit que la créativité n'émerge pas en réaction à cette angoisse, mais qu'elle peut être un outil pour s'en défaire. Un sentiment de liberté intérieure exempt de l'angoisse existentielle correspondrait à la fusion avec la conscience universelle (Corneau, 2007).

Rogers (1968, 1979) explique la présence de cette angoisse par une incohérence entre l'organisme et le conscient. L'aptitude à concentrer son attention de façon consciente est l'effet de l'évolution de l'espèce et est relativement nouveau (Rogers, 1979). La division entre l'organisme et le conscient s'explique par l'absence de prise de conscience dans la vie. Pour Foulquié (1966), l'abstraction de son existence est fréquente chez les êtres humains. Il est conditionné par les objets de plaisirs (Foulquié, 1966). Et selon Rogers (1979), c'est l'effet de la socialisation, de génération en génération, qui est la cause de ce mal de vivre généralisé.

L'angoisse serait le résultat du fait que nous sommes engagés dans le monde sans l'avoir choisi. Ce qui nous oblige à faire des choix sans étalon de comparaison pour en juger le bien ou le mal (Foulquié, 1966). Pour les existentialistes, cette angoisse ressentie par les êtres humains est par contre un signe d'authenticité (Mounier, 1962). De son côté, Becker (1973) prétend qu'elle est très difficile à accepter et que la plupart des êtres humains exercent consciemment un déni de la mort pour éviter de ressentir l'angoisse. Ils se lancent dans des activités de créations en recherchant inconsciemment, et parfois consciemment, à transcender la mort.

#### 2.5.4 Attitudes qui favorisent la croissance selon Carl Rogers

Selon Rogers (1968, 1979), dans toute situation qui se fixe comme objectif le développement de la personne, il y a trois conditions favorables à cette croissance chez l'autre, trois attitudes à privilégier : l'authenticité, la considération positive inconditionnelle et la compréhension

empathique. L'authenticité est une attitude chez l'être humain qui s'exprime par une ouverture aux sentiments et aux attitudes qui nous habitent au moment de l'échange avec l'autre. Il existe alors une étroite correspondance entre ce qui est vécu, ce qui est présent à la conscience et ce qui est exprimé à l'autre pendant l'échange (Rogers, 1979).

La considération positive inconditionnelle est un désir de la part de l'aidant pour que l'autre soit le sentiment qui l'habite à ce moment précis. La personne qui écoute accepte l'autre tel qu'il est. La personne favorise ainsi la congruence entre les émotions vécues et les émotions exprimées par la personne.

C'est une forme d'attention chaleureuse envers l'autre (Rogers, 1968). La compréhension empathique réfère quant à elle à l'écoute de l'autre. Une attitude qui doit permettre de ressentir les préoccupations et les significations personnelles que l'autre éprouve. En d'autres mots, c'est la capacité à se trouver au cœur de l'univers personnel de l'autre, son cadre de référence, sans jugements et sans intervenir (Rogers, 1979). Carl Rogers défend la capacité qu'a chaque organisme vivant, en particulier l'être humain, à se développer lui-même sans l'intervention directe d'un autre. Une personne ne peut que favoriser cette tendance à l'auto actualisation de soi, elle ne peut l'empêcher ou la produire.

#### 2.5.5 Relation et communication

Nous avons vu jusqu'ici que les interactions sociales sous-tendent plusieurs composantes conscientes et inconscientes en plus d'apporter différentes possibilités de ce qui les motivent. Or, le véhicule des interactions sociales est la communication (Watzlawick, Beavin et Jackson, 1972). En d'autres mots, l'ensemble des interactions sociales apparaissent comme un processus complexe de communication.

À un niveau plus individuel, une interaction sociale est considérée comme une relation interpersonnelle lorsqu'elle implique un rapprochement psychologique entre deux personnes

qui est n'est possible que par la communication (Marc et Picard, 2000). C'est à travers la communication qu'une relation interpersonnelle se développe, se définit et se négocie. Les personnes en relation partagent des significations et des sentiments selon la place qu'ils occupent dans cette relation (Marc et Picard, 2000). Relation et communication sont donc deux notions inter reliées dans le cadre de cette recherche.

Aussi, la prise de place peut s'inscrire dans des stratégies identitaires et relationnelles. Cette dernière est liée à la représentation que le sujet a de lui-même et de son estime de soi (Marc et Picard, 2000). Elle peut aussi être imposée par des normes sociales. Par exemple, le rôle de l'aîné par rapport aux plus jeunes est généralement considéré comme une place d'expérience, de conseil et de référence. Exiger d'être vouvoyé est une manifestation de prise de place s'insérant dans une stratégie identitaire, qui est aussi favorisée par la culture.

Si les deux personnes acceptent leur place dans la relation et se sentent confortables avec celle-ci, on parlera de relation équilibrée (Marc et Picard, 2000). Au contraire, si l'une des deux personnes tente de changer ou de négocier sa place, on parlera de relation déséquilibrée. La communication interpersonnelle est donc un ensemble interactif de démarches stratégiques, sous-tendues par des motivations personnelles.

## 2.6 Cadre conceptuel de recherche

À partir des différentes positions théoriques présentées dans le cadre de référence, nous choisissons de constituer trois angles d'approche à notre terrain pour faire avancer la réflexion sur la dynamique d'une communication intergénérationnelle.

### 2.6.1 Les deux niveaux de personnalité

À l'ouverture du cadre de référence, nous avons présenté quelques concepts théoriques de Carl Gustav Jung. De ceux-ci, nous retenons principalement les deux niveaux de personnalité vulgarisés dans son autobiographie, car nous croyons qu'ils nous aideront à comprendre la notion de relation avec autrui. De Jung, nous retiendrons spécifiquement le deuxième niveau de personnalité. Ce niveau de personnalité intérieur est à l'origine de la pensée de Guy Corneau et apporte un éclairage à la notion de temps lorsqu'on le combine avec les réflexions de Jung (1956) sur la mort. Selon Jung (1956), c'est la personnalité consciente qui perçoit le temps. Cette dernière n'est par contre pas suffisamment élaborée par Jung et nous aurons recours au concept d'acteur que Erving Goffman (1973) a davantage approfondi dans ce qu'il appelle le théâtre de la vie. La relation avec ceux qui nous entourent existe par des interactions mettant en scène notre personnalité consciente, le premier niveau de personnalité de Jung.

Comme nous l'avons déjà dit, Rogers (1968, 1979) souligne que l'incohérence entre ce nous ressentons et ce que nous exprimons contribue directement au malaise existentiel ressenti par l'être humain. Or, ce dernier reconnaît l'existence d'une partie inconsciente chez l'être humain, mais ne considère pas pertinent de s'y attarder et de la préciser (Rogers, 1979). De plus, il prétend que la socialisation de l'individu l'éloigne de ce qu'il est vraiment et creuse l'écart entre l'organisme et la conscience. Ce deuxième volet de notre cadre conceptuel se rapporte donc aux choix conscients que les individus font lorsqu'ils entrent en communication avec autrui, tout en tenant compte du rôle de l'inconscient dans les interactions.

### 2.6.2 L'angoisse existentielle

La plupart des auteurs présentés jusqu'ici prétendent que l'être humain ressent, à des niveaux variables, une angoisse relativement constante. Becker (1973) avance que cette angoisse

réfère à la peur de la mort et qu'il est possible de la fuir en s'engageant dans des activités nous permettant d'améliorer sans cesse notre image de soi. Il croit que la race humaine nie la réalité inévitable de la mort tant au niveau individuel que collectif. Presque chaque geste servirait à oublier cette angoisse intérieure issue de l'incapacité d'accepter sa finitude (Becker, 1973). Ce dernier base sa réflexion sur un auteur commun à Guy Corneau, soit Otto Rank. Becker (1973) reprend l'idée d'Otto Rank (1976) selon laquelle l'être humain est guidé par une quête du héros. Selon Rank (1976), cette quête du héros provient du traumatisme de la naissance, un choc sensoriel et affectif que l'être humain cherche à en réduire les impacts quotidiens.

Corneau (2007) décrit d'ailleurs la présence d'une angoisse existentielle en l'associant au traumatisme de la naissance. Pour l'humaniste Carl Rogers (1968, 1979), cette angoisse serait le résultat d'une incohérence entre ce qui est ressenti et ce qui est exprimé à soi et aux autres. Quelle que soit l'orientation théorique, la présence d'une angoisse intérieure semble exister. Elle peut être parfois manifeste et soutenue, mais elle peut aussi être déniée et peu ressentie. Par contre, Jung (1956) nous rappelle que lorsque l'être humain se retrouve seul dans le noir, il ne peut nier l'émergence d'un sentiment de solitude et d'étrangeté pouvant aller jusqu'à l'angoisse chez certaines personnes. L'angoisse existentielle doit-elle être réprimée, déniée ou acceptée ?

### 2.6.3 La communication

Nous avons vu que la communication a été définie de différentes façons, mais c'est celle de Marc et Picard (2000) que nous retiendrons pour notre cadre conceptuel. Nous nous référerons aussi à leur définition d'une relation interpersonnelle pour tenter d'expliquer les enjeux d'une communication intergénérationnelle.

Nous ne souhaitons pas nous pencher seulement sur les aspects observables d'une telle communication, car nous croyons au rôle que la relation peut avoir dans une communication. Surtout que nous avons choisi de réfléchir à la partie inconsciente de l'être humain qui réfère davantage aux préoccupations intérieures des individus en communication.

Ces dernières sont manifestes lors d'une communication interpersonnelle, et donc intergénérationnelle, mais ne peuvent être observables de façon concrète. De plus, la position de Rogers (1968, 1971, 1979) quant à l'importance du climat pour favoriser l'expression et la cohérence dans une relation interpersonnelle se rapporte aussi aux sentiments et aux impressions intérieures des individus. L'écoute empathique, l'acceptation inconditionnelle et la congruence seront donc utilisées pour compléter les notions de relation et de communication présentées par Marc et Picard (1989, 2000).

#### 2.6.4 Intuition de recherche

Selon nous, l'analyse du terrain à partir de ces trois volets de notre cadre conceptuel nous donnera des résultats qui nécessiteront une interprétation de notre part. Le volet se rapportant aux deux niveaux de personnalité illustrera le fonctionnement individuel de la personne humaine. Le deuxième volet portant sur l'angoisse existentielle fera le lien entre cette distance et le malaise ressenti à différents niveaux chez l'être humain. Et les notions de relation, d'écoute et de communication nous permettront de revenir vers le sujet de notre recherche, soit la relation intergénérationnelle. Il sera alors nécessaire de reprendre les conclusions qui émergeront de ces trois volets pour en faire une interprétation spéculative sur les attitudes et les rôles favorisant une relation intergénérationnelle optimale. Nous avons l'intuition que le rôle de l'aîné apparaîtra crucial et fondamental dans l'établissement d'un équilibre relationnel permettant de combler les besoins individuels de chacun et favorisant une démarche vers le meilleur de soi.

## CHAPITRE III

### MÉTHODOLOGIE

Le troisième chapitre de cette recherche servira à présenter la méthode par laquelle le chercheur s'y prend pour répondre à la question de recherche. Dans un premier temps, il sera question du choix méthodologique d'une recherche théorique et spéculative. Ensuite, nous ferons un rappel des principaux concepts à l'étude pour terminer avec la démarche argumentative qui sera privilégiée au chapitre suivant.

#### 3.1 Le choix méthodologique d'une recherche théorique et spéculative

L'approche théorique a été privilégiée depuis le début de ce processus de recherche. Une intuition nous guidait vers ce choix méthodologique. L'impression qu'une recherche terrain n'apporterait pas les réponses aux questionnements soulevés dans la problématique a été le point de départ pour faire le choix méthodologique d'un essai théorique et spéculatif.

Un article de référence sert à expliquer et justifier ce choix méthodologique d'un essai théorique, soit celui de Stéphane Martineau (2001) paru dans la revue « Recherches qualitatives » éditée par l'Association pour la recherche qualitative (ARQ, 2008). Cet article a été rédigé pour la recherche qualitative en éducation, mais l'auteur explique la pertinence de son point de vue pour l'ensemble des sciences sociales.

Stéphane Martineau est professeur au département des sciences de l'éducation de l'Université du Québec à Trois-Rivières. Il est aussi membre du Centre de recherche interuniversitaire sur la formation et la profession enseignante (CRIFPE, 2008). Il a notamment participé en 1999 à la rédaction d'un ouvrage sur les méthodes d'enseignement : Mots de passe pour mieux enseigner.

Selon Martineau (2001), la démarche spéculative vise à proposer, à produire des énoncés théoriques à partir d'autres énoncés théoriques. C'est un choix entre des possibles. Cela n'a rien empirique, c'est-à-dire que le point de départ n'est pas l'observable, encore moins le mesurable. Il s'agit davantage de peser le pour et le contre dans une démarche rigoureuse d'argumentation impliquant les dimensions cognitives et discursives inscrites dans les œuvres théoriques. Il s'agit en fait de construire un « réel » vraisemblable et acceptable pouvant être contesté, mais apportant néanmoins un élément à la recherche de connaissance pour l'objet de la recherche. À ce sujet, Gadamer (1982) avance que la société doit prendre des décisions basées sur du vraisemblable, car ce qui est connu scientifiquement comporte des limites. Ce dernier croit d'ailleurs que la science moderne est isolée et limitée par sa méthodologie (Gadamer, 1982).

Martineau (2001), propose un cheminement méthodologique qui a l'avantage de tenir compte à la fois de la position de Gadamer (1982) sur la pertinence du vraisemblable et de la critique que ce dernier pose sur la méthodologie des sciences. C'est pourquoi son modèle méthodologique est composé de ces trois axes fondamentaux : 1) interprétation, 2) Argumentation et 3) récit. Le premier réfère à la prise de contact avec la littérature scientifique, le deuxième à la construction d'une problématique et le dernier à la pratique littéraire quant à la construction de l'argumentation appuyant la thèse de l'auteur de l'essai théorique (Martineau, 2001). Un cheminement qui reconnaît le langage comme étant la forme vitale de la connaissance humaine (Gadamer, 1982).

Le rapport entre le problème de recherche et sa méthode ne se présente donc pas sous une forme séquentielle, une suite d'opérations successives (Martineau, 2001). C'est davantage

une relation dialectique entre le problème de recherche et la méthode qui mène aux possibles réponses qui seront proposées. Par cette relation, le problème s'éclaire graduellement par la méthode et inversement. En d'autres mots, le problème se construit à mesure que la méthodologie se précise. Dans le cas qui nous concerne, la problématique s'est précisée à mesure que nous prenions contact avec la littérature. Elle s'est aussi précisée lors du développement de la démarche argumentative.

Martineau (2001) voit dans la démarche méthodologique de l'essai théorique un rapprochement avec l'ethnographie dont l'oscillation proximité/distance est au fondement de cette épistémologie. Un type de recherche ethnographique implique que le chercheur fasse un long séjour sur le terrain, mais doit le quitter à quelques reprises pour conserver une distance et relativiser son expérience. Et comme pour l'approche ethnographique, le chercheur qui choisit l'approche théorique et spéculative « [...] entreprend sa recherche en ne sachant pas, la plupart du temps du moins, ce qu'il cherche exactement. » (Martineau, 2001).

Le chercheur en sciences sociales qui privilégie l'approche théorique prend connaissance de la littérature pendant plusieurs mois avant de se faire une idée claire sur la question de recherche. « La fécondité de la connaissance en sciences humaines s'apparente beaucoup plus à l'intuition d'un artiste qu'à l'esprit méthodique d'une recherche. » (Gadamer, 1996). C'est un va-et-vient entre la cueillette de données et l'analyse, car cette dernière permet de mieux orienter la cueillette. Il doit trouver la structure profonde qui relie les textes. Le problème se construit donc à mesure. « Mais il s'agit d'un voyage qui se fait sans une réelle assurance de la destination du point d'arrivée. » (Martineau, 2001).

Il y a un problème de recherche lorsque les théories et les explications n'apparaissent pas totalement satisfaisantes pour le chercheur. Une insatisfaction quant aux explications des autres auteurs sur le sujet. Une compréhension de la structure profonde des auteurs utilisés choisis dans cette recherche pourrait permettre de répondre à cette insatisfaction et idéalement à la proposition d'un modèle de communication intergénérationnelle optimale.

Certes, Houde (1996) approfondit la relation mentorale, mais quand est-il de l'ensemble des relations intergénérationnelles que nous entretenons ou que nous devrions entretenir davantage ? Doit-on automatiquement parler de relation mentorale lorsque deux personnes d'âges différents dépassent les banalités de la vie quotidienne ? Houde (1996) a proposé le concept de constellation mentorale, mais ne l'a pas approfondi. De son côté, Rogers (1968) a défini et expliqué la relation d'aide, la relation interpersonnelle, les relations familiales et la relation pédagogique. Mais peut-on se servir de ses réflexions pour décrire la relation intergénérationnelle ? Ce sont des exemples d'insatisfaction que la présente recherche tente d'éclairer. Il s'agira de « poser un problème d'une nouvelle manière pour faire apparaître de nouvelles choses, un nouveau sens. » (Martineau, 2001).

### 3.1.1 Position épistémologique de la recherche théorique et spéculative

Pour Martineau (2001), l'objectivisme préconisé dans les sciences naturelles met l'accent sur des lois causales œuvrant à l'insu du chercheur. Or, en sciences sociales le chercheur doit tenir compte de sa présence et de ses biais ontologiques. La subjectivité du chercheur doit être prise en compte, car celui-ci donne un sens aux phénomènes observés. Par contre, le subjectivisme peut réduire la position du chercheur au profit des acteurs.

Ni l'objectivisme, ni le subjectivisme ne correspondent totalement à la position épistémologique de Martineau. D'un côté, il reconnaît que le dialogue entre le chercheur et les acteurs (les textes) est essentiel pour produire un savoir. D'un autre côté, la contribution du chercheur au savoir devient concrète et objective pour les chercheurs suivants. Ceux-ci interpréteront à leur tour la « matière » objective. Cette approche n'est donc pas totalement subjective, ni complètement objective. Ce qui revient à dire que le chercheur, lorsqu'il débute sa lecture de la littérature disponible, interprète un savoir objectif de manière subjective. « Ce séjour dans la littérature spécialisée est un exercice d'interprétation, un travail d'herméneutique et d'analyse conceptuelle. » (Martineau, 2001).

### 3.2 Rappel des principaux concepts à l'étude

L'objet de cette recherche est la relation intergénérationnelle. Sans aller vers ce que définit Houde (1996) comme une relation mentorale, c'est-à-dire intime et exclusive. Nous choisissons plutôt de réfléchir sur le concept de constellation mentorale parce qu'il a l'avantage d'inclure plusieurs personnes à la fois. Nous croyons que des relations enrichissantes à plus grande échelle pourraient être plus favorables à l'ensemble de la société. Ceci parce que comme nous l'avons démontré, la perception d'un choc des générations risque de nuire à la transmission intergénérationnelle dans la société. Et c'est en fonction d'une approche psychosociologique que nous abordons ce problème.

Le terrain de cette recherche est constitué du texte « Le meilleur de soi » selon Guy Corneau (2007) ainsi que des besoins individuels propres aux âges de la vie tels que présentés par Renée Houde (1996) dans son livre portant sur la relation mentorale. Nous cherchons à comprendre la dynamique d'une communication intergénérationnelle sans qu'elle soit considérée comme intime et exclusive. Pour ce faire, nous utilisons un cadre conceptuel composé de trois axes distincts : les deux niveaux de personnalité, l'angoisse existentielle et la communication.

### 3.3 Démarche argumentative

Afin d'extraire de notre terrain le plus d'éléments possible, nous choisissons de respecter l'ordre de présentation des volets du cadre conceptuel. Bien que les informations aient été traitées d'une façon non séquentielle, nous les présentons dans une suite logique pour s'assurer de la clarté de notre propos.

### 3.3.1 Les deux niveaux de personnalité

Le volet se rapportant aux deux niveaux de personnalité illustrera le fonctionnement individuel de la personne humaine à la fois dans son intérieur et avec son environnement social. Cela permettra de comprendre plus profondément la notion de distance à soi que Guy Corneau (2007) avance dans son livre « Le meilleur de soi ». Nous tenterons de démontrer d'une part, pourquoi les êtres humains fonctionnent davantage avec leur personnalité sociale et d'autre part, pourquoi ils devraient considérer de découvrir ce qu'ils sont intérieurement avant d'avoir été influencé par leurs interactions sociales. Le manque d'authenticité sera souligné, ce qui illustrera une des barrières aux communications intergénérationnelles enrichissantes. Bien que les êtres humains aient leur individualité, nous démontrerons qu'il existe un fonctionnement commun à tous et qu'il est possible et préférable de le percevoir avant d'entrer en relation avec les autres. La relation à soi sera explorée pour ensuite la mettre en valeur.

### 3.3.2 L'angoisse existentielle

Le deuxième volet portant sur l'angoisse existentielle fera le lien entre cette distance et le malaise ressenti à différents niveaux chez l'être humain. Plusieurs possibilités quant à la source de cette angoisse seront mises à jour et des liens émergeront avec les deux niveaux de personnalité discutés dans le premier volet. Nous avançons l'hypothèse intuitive que cette distance contribue non seulement à l'augmentation de l'angoisse existentielle, mais aussi que cette angoisse éloigne les deux niveaux de personnalité présentés par Jung (1973).

La combinaison entre l'angoisse existentielle et l'éloignement entre les deux niveaux de personnalité amène l'être humain à développer des stratégies pour nier la réalité de sa finitude, ce qui occasionne un éloignement entre les personnes d'âges différents d'une part et une fermeture face aux générations montantes d'autre part. Nous démontrerons que le niveau de générativité peut être affecté par l'angoisse existentielle et ainsi nuire aux relations

intergénérationnelles. Les jeunes adultes à la recherche de leur rêve de vie, du meilleur de soi, se retrouvent pour la plupart seuls dans cette démarche et se tournent vers la personnalité sociale pour fuir l'angoisse grandissante à mesure qu'ils vieillissent. Chez leurs aînés, qui ont pour la plupart passé par des étapes psychologiques de l'existence semblables, la quête du meilleur de soi est encore à l'ordre du jour, ce qui nuit à la générativité.

### 3.3.3 La communication

Finalement, ce sont les notions de relation, d'écoute et de communication qui nous permettront de proposer des moyens concrets favorisant l'atteinte du meilleur de soi à la fois pour le jeune adulte et son aîné dans une relation intergénérationnelle. Guy Corneau (2007) propose quant à lui d'apprendre à maîtriser le rythme de sa respiration et d'apprendre à s'accepter tel que l'on est avec indulgence pour marcher vers le meilleur de soi. Pour nous, cela ne nous apparaît pas suffisant. À partir des conclusions que nous aurons tirées des deux premiers volets de notre cadre conceptuel, il nous sera possible d'exposer l'importance des interactions, des relations interpersonnelles et de la communication pour une démarche vers le meilleur de soi ou ce que Levinson (1978) appelle le rêve de vie. Ensuite, nous reprendrons les besoins individuels selon les âges de la vie pour les insérer au modèle de la communication tel que proposé par Marc et Picard (2000). Le facteur âge sera souligné, ce qui nous permettra de faire avancer notre réflexion sur les rôles, ou les places, que les deux personnes peuvent prendre dans une relation intergénérationnelle.

## CHAPITRE IV

### INTERPRÉTATION

Lors du dernier chapitre, nous avons exposé l'approche méthodologique privilégiée pour répondre à notre question de recherche. Le choix de l'essai théorique impliquait des allers-retours dans la littérature qui nous ont permis d'élaborer, par un processus itératif, l'argumentation appuyant une réponse vraisemblable. Cette argumentation sera présentée dans le présent chapitre ainsi que notre réponse à la question de recherche.

Nos premières recherches sur l'intergénérationnel nous ont permis de constater qu'il existe une mésentente entre la génération des baby-boomers et les jeunes adultes dans la société québécoise d'aujourd'hui. Souvent qualifiée de « choc des générations », la relation entre ces deux groupes d'âge est empreinte de préjugés et de stéréotypes. Les générations se suivent, mais elles ne s'entendent plus. Un désintéressement des baby-boomers envers les jeunes adultes est dénoncé par les observateurs, qu'ils soient journalistes, sociologues ou psychologues. Or, cette observation correspond davantage à un portrait d'ensemble de la société québécoise qu'à chaque relation interpersonnelle, celles-ci étant toutes différentes. Par contre, une amélioration du portrait d'ensemble passe par chacune de ces relations interpersonnelles. Le choc des générations ne peut qu'être réduit par de multiples relations intergénérationnelles plus enrichissantes. Et pour mieux comprendre une relation intergénérationnelle en particulier, il faut non seulement tenir compte des aspects sociologiques, mais aussi des aspects psychologiques de la relation. C'est pourquoi nous avons choisi de prendre un angle psychosociologique pour mener cette recherche.

La plupart des recherches concernant les relations intergénérationnelles se situent le plus souvent au niveau de la famille. Cela nous semblait incomplet, car l'être humain est souvent en interaction avec d'autres personnes extérieures à son cercle familial. Les générations se côtoient au travail, dans les loisirs, à l'école, etc. Certaines relations intergénérationnelles situées en dehors du cercle familial prennent parfois une direction très intime et enrichissante. À ce chapitre, Houde (1996) propose une définition de la relation mentorale. Elle croit par contre que ce ne sont pas toutes les personnes qui établissent une relation intime avec un mentor. Selon Houde (1996), il est aussi possible d'avoir plusieurs personnes de l'autre génération gravitant autour de soi, ce qu'elle nomme une constellation mentorale.

Ce concept de constellation mentorale a l'avantage de correspondre au lien entre l'individuel et le collectif. Quelques personnes font partie de notre cercle familial et parfois il s'ajoute un mentor. La constellation mentorale réfère aux autres relations intergénérationnelles, plus ou moins intimes, mais ayant un impact sur le développement de la personne. L'objectif de cette recherche est de comprendre les fondements de ces relations intergénérationnelles enrichissantes pour proposer les attitudes favorisant l'atteinte du meilleur de soi chez les deux personnes impliquées. Les bénéfices d'entretenir des relations intergénérationnelles enrichissantes étant à la fois pour les deux personnes en cause et pour l'ensemble de la société.

Pour ce faire, nous avons analysé le texte « Le meilleur de soi » de Guy Corneau (2007), du besoin d'accéder à son rêve de vie selon Levinson (1978) et du besoin de générativité selon Houde (1999). Partant de l'approche psychanalytique, nous avons exploré les notions d'interactions sociales et de communication dans une visée humaniste-existentielle pour tenter de répondre à la question suivante : **En quoi l'analyse du texte de Guy Corneau « le meilleur de soi », complété par des notions de rêve de vie et de générativité, nous permet-elle de dégager les rôles et attitudes favorables pour qu'une relation intergénérationnelle soit enrichissante ?** Et notre réponse intuitive à cette question est que le rôle de l'ainé apparaît crucial et fondamental dans l'établissement d'un équilibre relationnel permettant de combler les besoins individuels de chacun et favorisant une

démarche vers le meilleur de soi pour les deux personnes. Des attitudes d'écoute et d'acceptation de la part de l'aîné envers le jeune adulte nous apparaissent essentielles à l'établissement d'une relation intergénérationnelle enrichissante.

Dans ce quatrième chapitre, nous présentons l'interprétation des résultats de notre réflexion. Pour ce faire, nous reprenons les trois volets du cadre conceptuel pour conserver la suite logique déjà amorcée : les deux niveaux de personnalité, l'angoisse existentielle et la communication. Nous proposons premièrement les résultats issus du volet concernant les deux niveaux de personnalité. Suivront ensuite les résultats issus du volet sur l'angoisse existentielle et troisièmement, ceux du volet portant sur la communication. À la fin de ce chapitre, nous proposerons une synthèse des résultats en répondant aux six sous-questions de recherche présentées au premier chapitre : 1) L'accession au rêve de vie est-elle essentielle à la générativité ? 2) Qu'est-ce qu'il faut transmettre aux générations montantes ? 3) Quelles sont les attitudes propices, tant chez l'aîné que chez le jeune adulte, à l'émergence d'une telle relation ? 4) À qui revient la responsabilité de la relation ? 5) Quels bénéfices l'aîné et le jeune peuvent-ils en retirer ? 6) Quels sont les avantages pour l'ensemble de la société ? Cet exercice nous permettra de dégager les bons et les mauvais points de notre réponse intuitive pour finalement répondre à notre question de recherche.

#### 4.1 Les deux niveaux de personnalité

Dans cette première section il est question de l'influence sociale, du déterminisme de l'inconscient et de la liberté individuelle chez l'être humain. Nous discutons en premier lieu de l'influence sociale pour ensuite aborder le déterminisme de l'inconscient. La notion de liberté individuelle est reprise à chacune de ces composantes.

#### 4.1.1 L'influence sociale

Guy Corneau (2007) propose d'accéder au meilleur de soi afin de ressentir une plus grande satisfaction à vivre. Selon lui, nous nous éloignons de ce que l'on est vraiment à l'intérieur pour répondre aux exigences de la vie collective. Un besoin de reconnaissance nous pousse à modifier nos gestes, nos paroles et nos interprétations des interactions humaines pour se faire accepter des autres. Dès notre jeune âge, nous apprenons à développer une personnalité sociale (Goffman, 1973; Rogers, 1979; Corneau, 2007). Cette personnalité sociale s'oppose à l'individualité créatrice (Corneau, 2007). Elle est motivée par un besoin de reconnaissance au détriment de ses besoins profonds. Ce phénomène commence très tôt à l'enfance et se poursuit jusqu'à l'entrée dans le monde adulte. Inconsciemment, nous cherchons à croire que nous ne sommes pas seuls au monde (Corneau, 2007).

Ce sont les travaux d'Erving Goffman (1973) qui nous ont permis d'approfondir cet aspect extérieur de l'être humain. Bien que ce dernier n'avance pas d'explications quant aux raisons qui poussent les personnes à développer leur personnalité sociale, il croit néanmoins que cela amène l'être humain à s'éloigner de ce qu'il est vraiment et empêche son authenticité dans ses interactions sociales (Goffman, 1973).

Selon Goffman (1973), le monde est une cérémonie, car elle comporte des interactions humaines qui sont des processus de socialisation dans laquelle il attribue aux êtres humains le titre d'acteur. Dans l'objectif de bien paraître, l'être humain développe une façade pour se présenter aux autres ainsi que pour se défendre (Becker, 1973; Goffman, 1973). Corneau (2007) parle d'une cuirasse corporelle protectrice empêchant l'être humain d'avoir accès à sa personnalité intérieure.

Au fil du temps, l'humain développe une personnalité sociale différente de ce qu'il est vraiment à l'origine. Il s'éloigne de lui-même pour participer à la collectivité et s'y sentir accepté. Il apprend et assimile les codes sociaux et les normes acceptables par la culture afin de se rapprocher du sommet de la hiérarchie (Goffman, 1973). Becker (1973) va dans le

même sens que Goffman (1973) et ajoute que l'être humain n'est pas simplement attiré par le sommet hiérarchique, mais par un désir inconscient de transcender la mort.

L'humaniste Carl Rogers (1968, 1979) a aussi souligné la perte d'authenticité chez l'être humain occidental au profit d'une personnalité sociale. Ce dernier croit que les interactions sociales, surtout les relations familiales en bas âge, brisent la dynamique personnelle des individus cherchant à reconnaître et accepter les sentiments dans le moment présent. Les rôles sociaux déterminent l'accès à l'amour des parents (Rogers, 1979). L'enfant devient dissocié de lui-même lorsqu'il commence à répondre aux rôles sociaux plutôt qu'à ses sentiments profonds. Cette dissociation est donc apprise et empêche la tendance de l'organisme de se réaliser (Rogers, 1979).

L'environnement social contribue à la construction de la personnalité (Halpern, Ruano-Borbalan, 2004). Mais c'est surtout la personnalité extérieure qui en est influencée. Et celle-ci est aussi sujette aux interprétations subjectives que la personne fera de ces interactions. L'humain se définit et évolue en fonction de ses interactions sociales, mais surtout en fonction des interprétations qu'il se fait de ses interactions (Goffman, 1973; Rogers, 1979; Jung, 1993; Edmond et Picard, 2000; Corneau, 2007).

Pour Corneau (2007) et Rogers (1968, 1979), le développement de la personnalité sociale au détriment d'une connaissance authentique de soi est motivé par un besoin de reconnaissance. Pour Goffman (1973), c'est parce que l'humain cherche à monter dans la hiérarchie sociale qu'il développe cette façade et pour Becker (1973), c'est pour transcender la mort et se cacher dans les rôles sociaux. Par contre, Corneau (2007) prétend qu'il est possible de se libérer de sa cuirasse pour découvrir le meilleur de soi.

Rogers (1968, 1979) croit aussi que la personne peut choisir le chemin de la liberté par une acceptation indulgente de soi-même. Pourquoi cela semble difficile pour la majorité d'entre nous ? Cette question est la grande énigme du comportement humain selon Rogers (1968). Ce dernier avance que la société occidentale contribue à l'éloignement des êtres humains avec ce

qu'ils sont à l'origine, c'est-à-dire des personnes recherchant l'auto-actualisation. La capacité à diriger le conscient vers l'acceptation sociale, en division avec l'organisme qui tend vers l'auto-actualisation, a été apprise au fil des générations dans notre culture occidentale (Rogers, 1968).

Que ce soit dû à un besoin de reconnaissance, d'acceptation, d'atteindre le sommet de la hiérarchie ou de transcender la mort, l'être humain construit une société, un ensemble d'interactions sociales complexes dans lesquelles il se perd lui-même. Il devient un acteur de la grande pièce de théâtre de la vie humaine (Goffman, 1973; Becker, 1973). En d'autres mots, l'être humain est aliéné par la structure sociale à laquelle il contribue régulièrement (Fromm, 2001; Rogers, 1968).

Pour Fromm (2001), un psychanalyste américain à tendance humaniste, l'aliénation correspond à l'indifférence totale envers la vie. À l'origine du mal du siècle, l'aliénation est un terme moderne qui correspond à l'idolâtrie (Fromm, 2001). Or, selon les prophètes de l'Ancien Testament l'idolâtrie consiste à la vénération d'une œuvre conçue par ses propres mains (Fromm, 2001). L'humain projette ou transfère ses expériences sur une autre chose en dehors de lui. Lorsque l'homme établit un transfert, il communique avec lui-même par soumission à l'objet de son transfert (Fromm, 2001). L'homme confère donc du pouvoir à l'idole (objet de son transfert) et s'assujettit à elle. Il s'appauvrit davantage à mesure qu'il transfère ses expériences sur l'idole jusqu'au moment où il a tout transféré et risque de se perdre en perdant l'idole (Fromm, 2001).

L'homme moderne a créé une société qui l'a subjugué. Il est aliéné par elle. Elle exerce une emprise qui transforme l'homme en homme-objet (Fromm, 2001). L'homme : « Il n'est rien, mais pense être grand s'il a le sentiment de faire un avec l'État, la production, l'entreprise. Il croit être tout, quoiqu'il ne soit rien. » (Fromm, 2001). Rogers (1968, 1978) croit aussi que l'aliénation est courante dans la société moderne. Les personnes sont dissociées d'eux-mêmes pour devenir des acteurs sociaux. La personne dissociée : « c'est quelqu'un qui se comporte

consciemment en fonction de modèles sociaux (constructs) figés, incorporés de façon statique, et inconsciemment en fonction de la tendance à se réaliser. » (Rogers, 1979).

C'est pourquoi le point de vue de Guy Corneau (2007) sur l'importance de prendre conscience de sa personnalité intérieure pour se défaire de sa cuirasse corporelle et ainsi aller à la rencontre du meilleur de soi demande un effort soutenu. Même s'il existe une tendance forte à se réfugier dans la structure sociale, l'être humain peut choisir de se découvrir lui-même et se diriger vers le meilleur de soi (Corneau, 2007). Par delà les attentes des autres, même si cela est difficile au début, la personne peut choisir de s'ouvrir à sa propre expérience et se découvrir elle-même dans un climat d'acceptation (Rogers, 1968). Une satisfaction de vivre émerge de ce processus ou l'être humain accepte d'être (Rogers, 1968). C'est d'ailleurs ce que Rogers (1968) appelle une vie pleine.

#### 4.1.2 Déterminisme de l'inconscient

La subjectivité des interprétations de nos interactions sociales soulève que nous ne sommes pas seulement déterminés par l'environnement dans lequel nous évoluons, mais aussi par notre personnalité intérieure. En se concentrant davantage sur la partie inconsciente de la *psyché* humaine, Jung (1993) a déterminé que la première strate (individuelle) de notre inconscient était composée de noyaux fondamentaux exerçant une attraction des idées. Ces noyaux sont déterminés à la fois par le vécu et par l'interprétation de ce vécu (Jung, 1993). Selon lui, ces noyaux fondamentaux sont la répétition d'expériences humaines passées émanant de la deuxième strate (collective) de notre inconscient. Les idées s'articulent autour de ces noyaux fondamentaux, ce que Jung nomme les complexes, et entravent les capacités objectives de l'analyse et de l'observation d'un phénomène (Jung, 1993).

Les deux niveaux de personnalité proposés par Jung (1973) nous permettent de comprendre l'origine de la pensée de Guy Corneau (2007), mais aussi la partie inconsciente de l'être humain que d'autres auteurs (Goffman, 1973; Rogers, 1979) ont choisi de ne pas aborder.

Jung (1973) a choisi de s'attarder au niveau de personnalité intérieure à l'être humain, car il considère que c'est avec ce dernier qu'il est possible de comprendre le fonctionnement d'une personne.

Nous retenons principalement que l'environnement social contribue à l'essor d'une personnalité sociale servant à entrer en interactions avec les autres, que celle-ci serait aussi influencée par nos interprétations personnelles de ces interactions et finalement qu'elle ne correspond que trop rarement à ce que nous sommes intérieurement. Corneau (2007) croit que la personnalité sociale, qu'il appelle cuirasse corporelle, nuit à l'atteinte d'une meilleure satisfaction de vivre. Un apprentissage de plusieurs rôles sociaux débute très tôt chez l'enfant par un processus de socialisation. Jung (1973, 1993) croit plutôt que ces rôles sociaux sont issus de l'inconscient collectif et seraient transmis de génération en génération. Quoi qu'il en soit, les rôles que nous adoptons pendant notre parcours dans la vie proviennent des autres, qu'ils soient issus directement des adultes qui nous entourent pendant notre enfance, des médias, ou de l'inconscient collectif, ils servent principalement à se comporter en collectivité. Notre façade soigne les interactions, fait preuve de charme, est à l'aise en groupe et peut aller jusqu'à l'hypocrisie pour aplanir une situation (Fordham, 1985).

Ces rôles sociaux pourraient appartenir à n'importe qui si l'on considère la position de Jung (1993), mais s'apprendraient dans le processus de socialisation si l'on s'arrête à celle de Goffman (1973). Quant à Corneau (2007), bien qu'il se définisse comme un psychanalyste jungien, il avance que les expériences passées contribuent au développement d'une cuirasse corporelle. « Il s'agit donc de comprendre qu'une cuirasse se forme pour protéger la personne des perturbations potentielles liées à des émotions qui se sont formées par rapport à des expériences, telles que la peur, le rejet, l'abus, l'injustice, l'humiliation, l'abandon ou la trahison. » (Corneau, 2007). Pour appuyer sa conception de la cuirasse corporelle, ce dernier s'est surtout basé sur le traumatisme de la naissance selon Rank (1973).

#### 4.1.3 Synthèse des deux niveaux de personnalité

Ce masque derrière lequel les individus se réfugient pour vivre en société (Houde, 1999) est parfois construit de façon consciente, mais il est plus souvent le fruit inconscient de nos interprétations des situations d'interactions qui s'accumulent au fil du temps (Corneau, 2007 ; Goffman, 1973). L'interprétation de la réalité est modifiée à travers les interactions dans un processus continu et créatif (De Queiroz et Ziolkowski, 1997). Pour Rogers (1979), c'est en socialisant avec les autres que l'être humain crée, ou se voit imposé, une distance entre son être intérieur et le personnage social qu'il finit par adopter. Plus le temps avance, et plus cette distance est ancrée en lui.

Pour Corneau (2007), il est possible de prendre conscience de ce que nous sommes intérieurement afin d'améliorer notre liberté individuelle au détriment de l'influence de l'environnement social. Jung (1993) croit aussi qu'il est possible de se défaire de cette influence sociale, mais cela demanderait un effort considérable.

En ce qui concerne la relation intergénérationnelle, la transmission de connaissances en ce qui a trait aux rôles sociaux de la personnalité sociale ne devrait pas être la priorité. L'être humain observe les autres et interprète la réalité pour ensuite choisir les rôles sociaux dans lesquels il sera à l'aise. Il choisira ceux qui lui permettront d'améliorer sa réputation et de la défendre. Aucune action précise ne semble nécessaire pour que la transmission intergénérationnelle des rôles sociaux appartenant à la personnalité sociale des individus se fasse. Les interactions sociales exemptes d'authenticité ne peuvent que contribuer à l'écart entre les deux niveaux de personnalité que déplorent Corneau (2007) et Rogers (1979).

Nous recherchons davantage ce qu'il serait pertinent de transmettre pour favoriser l'atteinte du meilleur de soi chez l'autre. Nous avons d'ailleurs défini une relation intergénérationnelle enrichissante comme étant une relation permettant de combler les besoins individuels de chacun. Or, les jeunes adultes ont besoin d'accéder à leur rêve de vie (Levinson, 1978) ce qui correspond à l'atteinte du meilleur de soi, car les deux concepts proposent la découverte de

son individualité intérieure potentiellement génératrice d'une meilleure satisfaction de vivre. Toute transmission intergénérationnelle située uniquement sur le premier niveau de personnalité ne répond donc pas à notre interrogation. Et selon Corneau (2007), une démarche vers le meilleur de soi est une réponse à sa personnalité protectrice. Ce qui nous permet de croire que le développement de compétences sociales est certes nécessaire à la vie en société, mais ne peut contribuer à l'atteinte du meilleur de soi ou du rêve de vie. À ce propos, Houde (1996) croit que les adultes au mitan de la vie ne doivent pas s'en tenir à la transmission d'un savoir-faire aux plus jeunes, mais aussi et surtout de transmettre un savoir être.

#### 4.2 L'angoisse existentielle

Dans son livre sur le meilleur de soi, Guy Corneau (2007) prétend que trop de personnes se sont éloignées du meilleur d'eux-mêmes par un processus de socialisation. Pour lui, nous laissons l'environnement social dans lequel nous grandissons influencer fortement nos perceptions et nos interprétations de notre vécu. Il ne croit pas que nous sommes face à un déterminisme inéluctable de l'environnement social, mais que nous nous laissons influencés par les autres pour se sentir accepté. L'être humain aurait besoin de sentir qu'il n'est pas seul au monde, car il serait habité par une angoisse existentielle apparue dès la naissance (Becker, 1973; Rank, 1976; Corneau, 2007). Un besoin de reconnaissance issue du traumatisme de la naissance.

À ce propos, nous avons vu que Corneau (2007) se sert de la position de Rank (1976) sur le traumatisme de la naissance pour expliquer la présence de cette angoisse existentielle. Pour répondre à notre besoin de reconnaissance, l'être humain changerait sa façon d'être en face des autres et graduellement s'éloignerait de ce qu'il est vraiment pour faire place à une identité issue de ses multiples interactions sociales auxquelles il a participé depuis sa naissance.

Cette position suppose que nous avons une personnalité intérieure innée et une personnalité sociale acquise. Lorsqu'on reprend les travaux de Jung (1956, 1973, 1993) sur ces deux niveaux de personnalité, on peut certes confirmer l'influence sur la pensée de Corneau (2007), mais on peut aussi y trouver la notion d'angoisse existentielle. Bien que Corneau (2007) ait préféré utiliser le concept du traumatisme de la naissance chez Rank (1976) pour expliquer cette angoisse, il n'en demeure pas moins que Jung (1956) reconnaissait aussi la présence d'une angoisse existentielle. Pour ce dernier, c'est lorsqu'on se retrouve seul dans le noir que nous pouvons réellement se rendre compte de la présence d'une telle angoisse. En vieillissant, cette angoisse augmenterait à mesure que l'être humain se rapprocherait de la mort (Jung, 1956). La finitude apparaissant de plus en plus inévitable, la personne vieillissante arriverait de moins en moins à éviter cette pensée. Selon Jung (1956), les personnes âgées y penseraient beaucoup plus souvent qu'ils ne l'exprimeraient verbalement.

Dans sa description de la grande cérémonie humaine, Erving Goffman (1973) avance que l'être humain a pour motivation de sauver la face et souvent celles des autres. Cet enchaînement d'interactions ayant le même objectif constituerait le tissu social d'une collectivité (Goffman, 1973). Peu importe la culture, les mêmes processus seraient en cause. Or, nous pouvons faire un lien entre la préservation de son image sociale et le besoin de reconnaissance évoqué par Corneau. Lorsque nous nous efforçons de garder notre image acceptable aux yeux des autres, nous recherchons qu'ils nous reconnaissent (Corneau, 2007).

La qualité de la mise en scène, la perception et l'interprétation que nous en avons sont bien sûr en cause, mais nous souhaitons être reconnu et si ce n'est pas le cas, nous souhaitons au moins sauver la face (Goffman, 1973). Sauver la face et le besoin de reconnaissance ne sont pas deux notions identiques, mais elles s'insèrent toutes les deux dans le même processus d'interaction sociale. Le résultat est d'ailleurs le même pour les deux auteurs : la perte de l'authenticité envers soi-même et envers les autres.

Cet écart entre ce que l'on est vraiment et ce que l'on présente aux autres nous empêche selon Corneau (2007) de ressentir une pleine satisfaction à vivre, car selon lui c'est en écoutant la

personnalité intérieure que nous pouvons espérer ressentir une joie de vivre authentique. L'angoisse existentielle issue du traumatisme de la naissance est à la source d'un besoin de reconnaissance pour sentir que nous ne sommes pas seuls au monde (Corneau, 2007). L'angoisse existentielle contribue à l'éloignement entre les deux niveaux de personnalités. La façade sociale est pour Corneau un rempart à surmonter. Elle s'oppose à l'individualité créatrice, ce qui ne fait qu'augmenter le sentiment d'insatisfaction et l'angoisse existentielle, car nous devenons dépendants des autres et nous n'arrivons jamais à combler ce besoin de reconnaissance.

Pour Carl Rogers (1979), l'écart entre ces deux personnalités cause un malaise de vivre que l'on peut rapprocher de l'insatisfaction de vivre selon Corneau (2007). Le malaise de vivre pourrait peut-être se comparer à l'angoisse existentielle selon Rank (1976), mais Rogers (1979) présente sa conception du malaise de vivre dans le moment présent. Il n'avance pas la perspective du temps qui avance, ni celle d'une peur inconsciente acquise à la naissance. Bien qu'il reconnaisse l'existence de l'inconscient, il considère peu important et trop laborieux de s'y attarder (Rogers, 1968). Néanmoins, ce dernier propose l'existence d'un écart entre deux motivations humaines : organismique et consciente. La première chercherait naturellement l'auto-épanouissement de la personne et la seconde tenterait de se faire accepter par les autres (Rogers, 1979). On retrouve ici les idées de Jung, de Rank, de Goffman et de Corneau sur la tendance de l'être humain à rechercher l'approbation d'autrui pour se sentir accepté par eux.

Que l'angoisse existentielle, ou ce malaise de vivre, soit la résultante de l'écart entre ces deux niveaux de personnalité ou en soit la cause attire notre attention, car cela changerait notre conception d'une relation intergénérationnelle enrichissante. Si l'angoisse existentielle est une résultante de l'écart entre les deux niveaux de personnalité, il ne suffirait que de réduire l'écart pour enfin ressentir une joie de vivre, d'atteindre le meilleur de soi ou d'accéder à notre rêve de vie.

Or, il semblerait que cette angoisse est pour Corneau (2007) la cause et la résultante de cet écart. Ce qui nous pousse à réfléchir autant à la source du problème qu'à ses effets. Et pour comprendre l'angoisse existentielle, nous avons choisi d'utiliser l'approche du déni de la mort selon Becker (1973). Ce choix était motivé par deux raisons : 1) l'avancement en âge et la conscience de la finitude chez la personne vieillissante selon Jung (1956) nous a ouvert à de nouvelles possibilités de compréhension des relations intergénérationnelles et 2) ce dernier n'a pas approfondi cet aspect de la personne pendant que les auteurs du courant existentialiste en font une de leurs préoccupations centrales (Foulquié, 1966; Mounier, 1962; Breisach, 1962).

De plus, Becker a basé sa théorie en partie sur les travaux d'Otto Rank, aussi utilisés par Corneau (2007), et sur les écrits de Soren Kierkegaard, considéré comme un des pionniers de l'existentialisme moderne (Foulquié, 1966; Mounier, 1962; Breisach, 1962). Non seulement un des deux auteurs sur lesquels Becker a basé sa théorie est d'orientation psychanalytique comme l'auteur de notre objet d'étude, l'autre influence provient du courant existentialiste, qui, on le rappelle fait partie de la visée épistémologique de cette recherche.

La lecture et surtout la compréhension de l'œuvre de Becker (1973) sur le déni de la mort nous a appris que l'être humain réaliserait sa finitude dès son jeune âge et serait envahi par un questionnement existentiel. Un questionnement sur le sens de sa vie. Cette approche existentialiste de la vie humaine nous amène à croire que l'idée de la mort est présente chez la plupart des personnes, mais n'indique pas à quel niveau ni de quelle façon. Par contre, si l'on ramène l'idée de Jung (1956) selon laquelle plus l'être humain vieillit et plus son rapport à la mort devient conscient, on peut avancer que le facteur de l'âge doit être considéré lorsqu'on tente de comprendre une relation interpersonnelle. Et pour Becker (1973) la plupart des personnes, quel que soit leur âge, entrent dans l'ensemble des interactions sociales de façon superficielles pour y chercher refuge. Est-ce à dire que les jeunes et les vieux fonctionnent de la même façon ?

Rogers (1979) avance même qu'un des effets de la socialisation est le mal de vivre généralisé transmis de génération en génération. Il croit que la principale difficulté d'entrer en contact avec ce que l'on est vraiment provient sans doute de notre culture occidentale, dans laquelle une prise de conscience de la vie est peu présente (Rogers, 1979). Becker (1973) explique ce manque de prise de conscience par une fuite dans l'ensemble des interactions sociales et par des tentatives de transcender la mort tant collectivement qu'individuellement. Ce que Rogers (1979) appelle la grande énigme du comportement humain quant à sa difficulté à prendre contact avec lui-même, Becker (1973) tente de l'expliquer par le déni de la mort.

La position de Jung (1956, 1973, 1993) à partir de laquelle Corneau a élaboré l'idée que nous faisons partie d'une conscience universelle à laquelle nous devons nous connecter pour être en mesure d'exprimer notre créativité et ressentir une joie de vivre peut alors être remise en question. Parce que selon l'approche préconisée par Becker (1973), ce serait une autre tentative d'éviter la notion de mort complète. Faire partie d'une conscience universelle n'est-il pas une façon de transcender la mort individuelle ?

L'humain fuit son angoisse existentielle en s'investissant dans des activités créatrices qui ont pour fonction soit de simplement lui faire oublier qu'il est mortel, ou plus souvent pour tenter inconsciemment de transcender la mort. Pour Corneau (2007), la créativité peut émerger d'une prise de conscience de soi et de son appartenance à une conscience universelle. Sentir à la fois que l'on est unique et qu'on appartient à un ensemble plus grand. Corneau (2007) se sert pourtant du traumatisme de la naissance pour expliquer la présence de l'angoisse existentielle, mais tient davantage compte des concepts jungiens pour proposer une méthode vers la sérénité.

Quoi qu'il en soit, il apparaît que l'être humain ressent une angoisse qu'il l'amène à se réfugier dans les interactions sociales pour l'oublier d'une part et se faire accepter par la collectivité d'autre part. Chez Becker (1973) comme chez Corneau (2007), l'angoisse existentielle contribue à l'écart entre ce que l'on est vraiment et ce que l'on présente aux autres. Chez Rogers (1979), cette angoisse émerge de l'écart entre ces deux niveaux de

personnalité et il est possible de prendre conscience des sentiments vécus dans le moment présent et ainsi modifier son comportement pour le rendre cohérent avec ses désirs intérieurs et apaiser cette angoisse. Ce que nous retenons de ces positions théoriques est la possibilité pour l'être humain de prendre conscience à la fois de son personnage social et de son angoisse.

Si l'on se fit à la position de Jung (1956), cette prise de conscience est plus accessible chez les personnes qui avancent en âge, car l'idée de mort se fait de plus en plus persistante. Par contre, en considérant la position de Becker (1973), on réalise qu'il est possible de nier cette finitude jusqu'à son avènement en se réfugiant dans la superficialité des interactions humaines. Plus cette angoisse est élevée, et plus le refuge risque d'être consolidé (Becker, 1973). Selon Jung (1956) la montée vers le zénith, l'apogée de la vie, permet d'oublier sa finitude en se concentrant sur son personnage social. Selon Becker (1973), c'est la peur de la mort qui nous y pousse et selon Corneau (2007), c'est un besoin de reconnaissance issue du traumatisme de la naissance. Après le zénith, la descente offre deux choix à l'adulte : prendre conscience et accepter sa finitude ou poursuivre son déni de façon encore plus marquée.

Cette schématisation de la dualité entre les deux niveaux de personnalité mise en relation avec les effets de la présence d'une angoisse existentielle sur ceux-ci demeure générale, mais elle répond aux données notre problématique. Rappelons par exemple le manque d'intérêt général des baby-boomers envers les générations montantes et le faible nombre de personnes accédant à leur rêve de vie, des données soulevées par Houde (1996). Cette schématisation ne confirme pas ces données, elle propose une interprétation vraisemblable de la structure sous-jacente à nos relations intergénérationnelle. Elle souligne ce qu'il serait préférable d'éviter comme attitude.

Si la peur de la mort est synonyme de peur de la vie (Jung, 1956), une prise de conscience de sa finitude en est aussi une de la vie. Pour accéder à son rêve de vie, le jeune adulte ne peut compter uniquement sur sa personnalité sociale. Il doit tenter de connecter avec sa personnalité intérieure, car le rêve de vie est par définition difficile à décrire et se situe entre

le conscient et l'inconscient (Levinson, 1978). Accéder au meilleur de soi est aussi une prise de contact avec sa personnalité intérieure (Corneau, 2007), c'est pourquoi nous faisons un parallèle entre les deux démarches.

#### 4.2.1 La difficulté d'atteindre le meilleur de soi

Houde (1996) prétend que peu de personnes accèdent au rêve de vie. Corneau (2007) prétend que les personnes engagées vers le meilleur de soi sont trop rares. Rogers (1979) croit que peu de gens vivent en cohérence avec ce qu'ils ressentent intérieurement. Même si ces auteurs ont un vocabulaire différent, il semble qu'ils pensent tous que nous devrions prendre conscience de ce que nous sommes avant ce que nous présentons pour espérer ressentir une meilleure satisfaction de vivre. Ce qui nous amène à croire qu'une prise de conscience de la mort et de la vie sont reliées à une démarche vers l'intérieur de soi.

Si les deux personnes ont un écart en âge significatif, est-ce que l'angoisse existentielle joue un rôle différent dans la relation ? À la lumière de ce que nous avons présenté dans cette section, nous croyons que oui. Le niveau d'acceptation de sa finitude peut influencer nos attitudes face aux autres. Nous croyons que l'acceptation de sa finitude et de l'angoisse qui s'y rattache peut être la voie individuelle vers une meilleure satisfaction de vivre dans le présent.

Pour se tourner vers les générations montantes, nous avons vu que les personnes franchissant le mitan de la vie manifestent un désir de générativité. Mais si ces dernières sont terrorisées par leur finitude qui s'approche de plus en plus vite, comment peuvent-ils ressentir un désir d'apporter quelque chose aux suivants ?

Il nous apparaît difficile de croire que cela peut être possible de ressentir un désir de générativité lorsque nos pensées sont envahies par une angoisse nécessitant un refuge dans la superficialité. Et s'il est possible que des personnes expriment avoir le goût d'accompagner les plus jeunes sans le ressentir vraiment, d'autres choisissent simplement d'éviter ce genre de contact.

La personne qui arrive à accepter un peu plus sa propre situation humaine réalisera aussi qu'elle n'est pas seule dans cette situation. Le fossé des générations tel que présenté dans la problématique apparaît alors bien futile. Parce qu'en fait, nous sommes tous dans la même situation, à la seule différence que certains d'entre nous sont plus proches de la mort que d'autres, et ce peu importe l'âge. Nous pensons que la personne franchissant le mitan de la vie qui réalise ceci, ou qui l'a toujours réalisé, ne peut que comprendre la fuite des plus jeunes dans la superficialité de la vie. Et inversement, les jeunes adultes qui ont eu l'occasion de faire cette prise de conscience ne peuvent que comprendre la fuite de certains de leurs aînés dans cette superficialité.

Rogers (1979) favorise l'authenticité dans les relations interpersonnelles pour engendrer une démarche vers l'auto-épanouissement et Corneau (2007) une prise de conscience, une meilleure respiration et une acceptation indulgente de ce que l'on est intérieurement. Les deux positions ne sont pas étrangères l'une de l'autre, mais la première inclut la deuxième dans son processus. Dans le cadre de notre recherche, nous nous attardons davantage à la notion de relation. Comprendre l'autre dans la relation intergénérationnelle nous apparaît de plus en plus essentiel.

#### 4.3 La communication

Comprendre l'autre implique d'entrer en relation avec lui et nécessite une certaine proximité. À ce propos, Marc et Picard (2000) ont distingué la relation interpersonnelle de l'ensemble des interactions humaines. Selon eux, une relation interpersonnelle a besoin de la

communication pour se développer. « Il n'y a pas de relation sans communication, même si elle peut s'en passer pour un temps déterminé. » (Marc et Picard, 2000).

Corneau (2007) soutient qu'une démarche vers le meilleur de soi peut se faire en prenant conscience de sa respiration, de sa place dans la conscience universelle ainsi que de sa personnalité intérieure avec indulgence. Il croit que les interactions sociales poussent les individus à s'éloigner de ce qu'ils sont vraiment.

En distinguant les interactions sociales des relations interpersonnelles, Marc et Picard (2000) ouvrent la possibilité d'une croissance individuelle dans la rencontre avec les autres telle que Rogers (1968, 1979) le propose. La croissance personnelle et la quête du meilleur de soi peuvent être favorisées par les relations interpersonnelles que nous entretenons, en autant qu'elles tendent vers l'authenticité. (Rogers, 1968).

Selon Marc et Picard (2000), une relation interpersonnelle est constituée de trois facteurs structurants : le contexte, la distance et le temps. Dans le cadre de notre recherche, c'est surtout le troisième facteur que nous retenons. La distance a déjà été évoquée plus haut pour souligner le degré de familiarité entre deux personnes et ainsi distinguer une interaction entre deux inconnus et une relation interpersonnelle. Lorsque deux personnes sont amenées à se revoir, il y a la naissance d'une relation. Il y a continuation dans le temps. Marc et Picard (2000) soulignent aussi l'importance de tenir compte de la temporalité de chaque personne, car la façon d'entrer en relation est influencée par nos expériences passées.

Si nos expériences passées influencent nos relations interpersonnelles, il apparaît aussi que l'âge influe sur la manière que les individus perçoivent le temps. Plus on vieillit, plus les années passent rapidement. L'exemple que Hall (1992) donne est simple : à 5 ans, une année représente 20 % de l'ensemble de notre vécu, à 50 ans, elle ne représente que 2 %. Cette perception changeante du temps s'inscrit dans la subjectivité de chacune des personnes en relation.

Dans une relation impliquant un jeune adulte et une personne au mitan de la vie, la perception subjective de leur temporalité peut être influencée par les expériences passées, mais aussi par la perception du temps qui s'écoule. L'augmentation de l'angoisse existentielle au fil du temps, à moins qu'elle ne soit reconnue et acceptée, est causée par un déni de la mort. Selon Becker (1973), ce déni représente une fuite et selon St-Arnaud, « L'incapacité de faire face à l'absurdité de la vie, par exemple, peut empêcher une personne de s'actualiser, même si cette personne produit, aime et se sent aimée. » (St-Arnaud, 1974). La temporalité des personnes en relation peut être considérée dans une perspective existentialiste. Par contre, elle peut aussi contribuer à l'installation de position dans la relation.

#### 4.3.1 Les positions dans la communication

Dans ce rapport à l'autre, chaque personne vise une certaine place et en assigne une à l'autre pour compléter la sienne. Les deux personnes négocient tacitement leur place pour définir la relation (Cormier, 1995). Et tant que la relation n'est pas définie, les deux personnes dépenseront temps et énergie pour y arriver (Cormier, 1995). Et la définition de la relation n'est pas seulement l'œuvre des personnes impliquées. Elle est aussi influencée par trois déterminants : social, interactionnel et subjectif (Marc et Picard, 2000).

Le déterminant social se manifeste principalement par les modèles statutaires proposés par la culture. La relation intergénérationnelle pourrait s'inscrire dans ce premier déterminant si des codes sociaux tels que le vouvoiement étaient pris en compte, mais ce serait nous éloigner de notre propos. Les deux niveaux de personnalité et l'impact de l'angoisse existentielle sur l'écart entre ces deux niveaux sont des positions qui dirigent notre réflexion sur l'aspect subjectif de la relation interpersonnelle entre deux personnes ayant un écart significatif en âge. De plus, les besoins individuels mentionnés dans la problématique impliquent une compréhension subjective de la personne humaine, car seul l'individu peut prétendre avoir accédé à son rêve de vie ou plus tard ressentir de la générativité. Seul l'individu en question peut savoir s'il a atteint le meilleur de lui-même.

Marc et Picard (2000) avancent d'ailleurs que la prise de place dans la relation peut s'inscrire dans des stratégies identitaires et relationnelles. Cette dernière est liée à la représentation que le sujet a de lui-même et de son estime de soi (Marc et Picard, 2000). Par contre, il nous semble que ces stratégies identitaires réfèrent plus aux rôles sociaux développés par la personnalité sociale des individus. À ce propos, ces auteurs nous disent que les stratégies identitaires et relationnelles doivent être négociées en fonction de celles de l'autre personne pour définir la relation. On se retrouve alors devant une relation où les deux personnes négocient l'image de soi plutôt que d'être à l'écoute de l'autre. La communication est pour Marc et Picard (2000) une tension entre ce qu'on ressent à l'intérieur et ce que l'on choisit de communiquer, verbalement ou non, à l'autre.

Cette perspective de la communication engendre une compréhension de la relation intergénérationnelle telle que nous l'observons dans notre société, c'est-à-dire conflictuelle et basée sur la personnalité sociale. Les conflits de générations évoqués dans notre problématique se situent davantage au niveau des interactions sociales que des relations de proximité. Marc et Picard (2000) soulèvent d'ailleurs la notion de distance pour mieux décrire la relation interpersonnelle. En fonction de ce que nous tentons d'apporter quant aux rôles des relations intergénérationnelles dans la quête du meilleur de soi pour les deux individus, nous arrivons à la conclusion que celles-ci doivent avoir un niveau de proximité élevé pour qu'elles soient qualifiées d'enrichissantes. Elles doivent se situer davantage sur le deuxième niveau de personnalité. C'est-à-dire qu'elles doivent être plus authentiques qu'une façade sociale.

#### 4.3.2 L'authenticité et l'écoute empathique

L'authenticité est pour Rogers (1968, 1979) la première condition pour qu'une relation interpersonnelle devienne aidante pour l'autre. Plus la personne aidante est authentique, et plus elle favorise l'authenticité chez l'autre. Si le jeune adulte est à la recherche de son rêve de vie et du meilleur de soi, l'aîné doit faire preuve d'authenticité pour espérer contribuer à

son cheminement, l'atteinte du meilleur de soi est d'apprendre à exprimer ce que l'on est vraiment à l'intérieur de nous-mêmes (Corneau, 2007). Le climat de confiance qui s'établit par l'authenticité et la considération positive inconditionnelle favorise l'expression de soi sans avoir recours à un rôle social.

La compréhension empathique requiert une écoute attentive de ce que l'autre exprime et de se placer dans son cadre de référence (Rogers, 1968, 1979). Et pour écouter attentivement quelqu'un, il faut être disponible psychologiquement (Cormier, 1995). Orgogozo (1988) soutient quant à elle que l'écoute empathique se manifeste lorsqu'il y a un désir de dépassement de soi. Selon elle, c'est la forme de désir la plus favorable à l'écoute. D'autres formes de désirs telles que le désir d'avoir, toujours insatisfait, ou le désir de bien paraître sont néfastes à l'écoute (Orgogozo, 1988).

Pour être en mesure d'écouter un jeune adulte et ainsi favoriser une démarche vers le meilleur de soi, il est nécessaire que l'adulte du mitan soit motivé par un désir de dépassement de soi. En d'autres mots, l'adulte doit être engagé dans cette démarche vers le meilleur de soi, vers son auto-actualisation pour espérer avoir une écoute aidante. Si la motivation est d'ordre superficiel tel que de bien paraître, l'écoute ne pourra contribuer à la croissance personnelle du jeune adulte. Et si la motivation sous-jacente de l'adulte du mitan est de chercher à obtenir ou à maintenir une position dans la relation, l'écoute ne sera pas aidante pour le jeune adulte.

Inversement, un adulte n'ayant pas entrepris une démarche vers le meilleur de soi ne pourra accompagner adéquatement un jeune adulte en quête de son rêve de vie et du meilleur de lui-même. La générativité ressentie ne pourra alors s'exprimer. La relation intergénérationnelle ne pourra être qualifiée d'enrichissante selon les termes de cette recherche. Inversement, si le jeune adulte n'a pas accédé à son rêve de vie et au meilleur de lui-même, il ne pourra accompagner l'adulte au mitan de sa vie dans une démarche vers le meilleur de soi. Dans un sens ou dans l'autre, la communication se situera principalement au niveau de la « personnalité 1 » et ne pourra être considérée intime.

#### 4.4 Synthèse de l'interprétation

La synthèse de nos résultats de recherche sera présentée en répondant à nos six sous-questions de recherche présentées au chapitre premier de cette recherche. Nous choisissons de répondre à ces sous-questions à stade ci de la recherche, car nous croyons que nous n'avons pas tous les éléments avant cette section. Au début, nous avons pensé regrouper les sous-questions pour répondre à deux de celles-ci à chaque section de la présentation des résultats. Par contre, la réponse à ces sous-questions dans cette synthèse aura l'avantage de les présenter l'une à la suite de l'autre, ce qui nous apparaîtra plus clair.

L'accession au rêve de vie est-elle essentielle à la générativité ? Nous avons démontré qu'il apparaît difficile d'exercer sa générativité sans avoir au préalable entrepris une démarche vers le meilleur de soi. La générativité n'implique pas seulement l'adulte vieillissant, elle implique aussi la génération montante. Or si l'adulte n'est pas suffisamment présent à lui-même et n'a pas quitté la superficialité du grand théâtre de la vie, nous ne croyons pas qu'il pourrait accompagner adéquatement les jeunes adultes dans leur cheminement vers leur rêve de vie. La générativité se situerait alors seulement sur le niveau social de la relation, mais elle n'atteindrait pas la profondeur nécessaire à ce genre de cheminement. Les bénéfices qu'un jeune peut tirer de l'accompagnement d'un adulte dans sa quête du meilleur de soi ne peuvent qu'émerger d'une écoute empathique, d'une considération positive inconditionnelle et de l'authenticité de l'adulte. À son tour, l'adulte aurait l'impression d'exercer sa générativité et se sentirait valorisé dans ce qu'il serait vraiment, non pas en fonction de son image sociale. McAdams (2003) souligne d'ailleurs que les adultes ne vivent pas tous la générativité avec la même force.

Notre deuxième question spécifique concernait ce qu'il serait préférable de transmettre aux générations montantes. Il apparaît que la transmission intergénérationnelle devrait se situer davantage sur le savoir être que sur le savoir faire. La problématique exprimée au début de cette recherche et l'analyse que nous avons faite illustrent la tendance que les êtres humains ont d'entrer en contact les uns avec les autres par le biais de leur personnalité sociale. Ces

interactions superficielles ne peuvent permettre que la transmission de savoir faire et ne peuvent permettre une meilleure compréhension de l'autre, ni imiter une démarche vers le meilleur de soi. Pour que les conflits intergénérationnels au niveau de la société deviennent un ensemble de relations intergénérationnelles enrichissantes pour le bien être des individus et de la collectivité, il serait préférable que les adultes franchissant le mitan de la vie transmettent un savoir être. Le savoir faire pourrait alors se transmettre plus facilement. La société gagnerait à avoir plus de relations intergénérationnelles enrichissantes, car elle ne perdrait pas du temps et de l'énergie à régler des conflits qui ne devraient pas en être.

La troisième question concernait les attitudes propices à l'émergence d'une telle relation. Or, celles-ci proviennent essentiellement de Carl Rogers (1968, 1979) de la part de l'aîné et peut-être un esprit d'ouverture chez le jeune adulte. Par contre, cette ouverture peut se produire en réaction aux attitudes aidantes de l'aîné. Nous avons aussi mentionné la possibilité que la situation soit inversée, c'est-à-dire que ce pourrait être le jeune adulte qui accompagne l'adulte dans une démarche vers le meilleur de soi. Cette position sous-entend une complémentarité possible dans les relations intergénérationnelles, sans hiérarchie basée sur l'âge des personnes. Nous pensons par contre que la responsabilité de la relation devrait revenir à l'adulte plus âgé, car il a eu plus d'occasions et d'expériences pour réaliser la nécessité d'accéder au meilleur de soi. Aussi, si nous considérons l'aspect temporel de la vie humaine, les générations se suivent et se transmettent leur savoir. L'accompagnement de l'autre passe inévitablement par une écoute empathique ainsi que par une ouverture à soi et aux autres.

À qui revient la responsabilité de la relation ? Elle revient la plupart du temps à l'aîné, à moins que le jeune adulte soit déjà engagé dans une démarche d'auto-actualisation. La prise de conscience grandissante de sa finitude pousse l'être humain vers une intériorité croissante au mitan de la vie. La responsabilité de la relation revient donc à l'aîné, car cette prise de conscience augmente les probabilités d'une démarche de croissance personnelle, à moins de rester dans le déni de la mort.

Quels bénéfices l'aîné et le jeune peuvent-ils en retirer et quels sont les avantages pour l'ensemble de la société ? Pour l'adulte au mitan de la vie, entrer en relation plus fréquemment avec les jeunes adultes de façon authentique et enrichissante lui permet d'exercer plus largement sa générativité, de poursuivre sa démarche vers le meilleur de soi et ainsi éprouver une plus grande satisfaction à vivre. Pour le jeune adulte, entretenir plus de relations intergénérationnelles constituant sa constellation mentorale favorise aussi la démarche vers le meilleur de soi et de son rêve de vie. Une plus grande lucidité émerge de cette démarche ainsi qu'une satisfaction à vivre. Et pour l'ensemble de la société, cela pourrait réduire l'aliénation collective à la structure et le mal être qui en ressort. Et si les jeunes adultes d'aujourd'hui accèdent plus facilement, avec l'aide de leurs aînés, au meilleur de soi et à leur rêve de vie, ils pourront donner aux suivants. Il n'y aurait plus de « choc des générations ».

#### 4.5 Réponse à la question de recherche

**En quoi l'analyse du texte de Guy Corneau « le meilleur de soi », complété par des notions de rêve de vie et de générativité, nous permet-elle de dégager les rôles et attitudes favorables pour qu'une relation intergénérationnelle soit enrichissante ?** La réponse intuitive que nous avons avancée au chapitre précédent stipulait que l'écoute et l'acceptation étaient au centre de la relation intergénérationnelle enrichissante, mais surtout de la part de l'aîné. Bien que ces attitudes aient été soulignées, l'interprétation des résultats de notre processus de recherche en a par contre soulevées davantage.

Pour qu'une relation intergénérationnelle soit enrichissante, c'est-à-dire lorsqu'elle favorise une démarche vers le meilleur de soi chez les deux personnes en relation, il est préférable que l'aîné soit déjà engagé dans cette démarche. S'il n'a pas accédé à son rêve de vie lorsqu'il était un jeune adulte, il peut encore choisir d'orienter ses réflexions vers l'intérieur de lui-même et pas seulement vers la superficialité de la vie en société. La transmission d'un savoir

être est préférable à transmission du savoir faire. Et cette transmission n'est possible que si l'adulte au mitan de sa vie choisit de s'ouvrir à lui-même pour mieux s'ouvrir aux autres.

L'ouverture à soi implique une prise de conscience en la vie et la mort. L'ouverture est à l'opposé du déni. S'ouvrir et faire face à sa propre finitude demandent du courage. Cela permet surtout de prendre une distance de la superficialité des interactions humaines. Pour transmettre ce courage et ainsi éviter le chemin de la superficialité aux jeunes adultes, leurs aînés doivent avant tout faire cette démarche.

Ce rôle d'initiateur peut être inversé. Les jeunes adultes qui ont accédé à leur rêve de vie peuvent adopter ce rôle lorsqu'ils entrent en relation avec leurs aînés. L'écoute, l'ouverture, la considération positive inconditionnelle et l'authenticité peuvent contribuer à initier une démarche vers le meilleur de soi chez l'adulte du mitan de la vie. L'idée n'est pas de reconnaître l'autre, car cette reconnaissance ne concerne que le premier niveau de personnalité. Il faut prendre conscience à la fois de son personnage social et de son angoisse existentielle. Et cela est possible à tout âge de la vie.

Par contre, une prise de conscience de l'angoisse existentielle est plus accessible chez les personnes qui avancent en âge, car l'idée de mort se fait de plus en plus persistante. La difficulté d'accéder à cette angoisse est par contre plus élevée à mesure que celle-ci grandit. La générativité est alors compromise par le déni de la mort pouvant s'opérer inconsciemment. Idéalement, les deux personnes en relation doivent au moins faire preuve d'ouverture, d'écoute et d'acceptation de l'autre. Ils doivent être le plus authentique possible.

Sauf que les modèles statutaires proposés par la culture nous indiquent que l'aîné doit avoir un rôle d'aidant face au jeune adulte. Ce qui peut entraîner certains adultes à la fermeture. Parce que s'ouvrir à l'autre, c'est aussi croire qu'il peut nous aider, même s'il est plus jeune que soi. Au lieu d'entrer dans une stratégie identitaire où la négociation de l'image de soi est en jeu, l'adulte a avantage à laisser tomber les rôles sociaux habituels et s'ouvrir à la relation telle qu'elle se présente.

Ce défi concerne plus souvent l'ainé dans la relation que le jeune adulte. La position hiérarchique en fonction de l'âge issue de la culture fournit à l'ainé un alibi pour prendre une position de pouvoir. Par contre, cette position est contraire aux notions d'ouverture, d'écoute et d'acceptation de l'autre. Elle est surtout contraire à une prise de conscience de sa finitude, parce que le pouvoir perd tout son sens face à la mort.

Seul l'ainé dans la relation intergénérationnelle peut faire tomber cette négociation hiérarchique correspondant au premier niveau de la personnalité pour entrer en relation authentique. La position haute ou la position basse n'a aucune importance lorsque deux personnes se rencontrent véritablement. La temporalité est certes incontournable dans la vie humaine, mais elle ne l'est peut-être pas dans la mort. Et si la prise de conscience de sa finitude est plus accessible à l'adulte du mitan de la vie, c'est donc sur lui que nous devons compter pour initier une relation intergénérationnelle enrichissante.

Prendre conscience de sa finitude dans une démarche d'ouverture à soi accompagnée d'un désir de dépassement de soi facilite l'ouverture à l'autre, l'authenticité, l'écoute et la considération positive inconditionnelle. La relation se déroule ainsi sur le deuxième niveau de la personnalité et favorise le jeune adulte à adopter les mêmes attitudes face à son aîné et plus tard aux jeunes adultes qui le suivront.

Le rôle de l'ainé en est un d'initiateur. Aucun autre rôle ne semble pouvoir être attribué spécifiquement à l'un ou l'autre dans une relation intergénérationnelle. Par contre, ce rôle d'initiateur peut aussi revenir à l'occasion aux jeunes adultes. Dans la relation intergénérationnelle, les rôles peuvent être inversés, mais la responsabilité revient avant tout à la plus vieille des deux personnes.

## CONCLUSION

La présente recherche avait pour but d'approfondir la notion de relation intergénérationnelle. Plus précisément, nous recherchions les principales attitudes favorables à l'avènement de relations intergénérationnelles enrichissantes permettant d'accéder au meilleur de soi. Et ce, pour le bénéfice tant des individus que de l'ensemble de la société parce que : « [...] la collectivité n'est pas absente de la relation la plus intime mais aussi que l'interaction est au centre de tout phénomène social. » (Marc et Picard, 1989). C'est en comprenant les fondements, les causes et le fonctionnement d'une relation intergénérationnelle enrichissante d'un point de vue psychosociologique que nous croyons avoir contribué à la connaissance et la compréhension de la transmission intergénérationnelle pour le bénéfice des personnes et de la société.

Le concept de « constellation mentorale » évoqué par Houde (1996) sans l'approfondir nous a guidé dans cette démarche théorique et spéculative. Il a été pour nous le point de départ de notre intention de recherche. À partir de ce concept, nous avons élaboré notre problématique dans laquelle le choc des générations a été défini. Nous avons ensuite exposé un cadre de référence composé d'auteurs issus de la psychanalyse, de l'interactionnisme symbolique, de l'humanisme et de l'existentialisme. La méthodologie utilisée était par contre basée sur des prémisses herméneutiques. Nous avons retenu de cette démarche que l'être humain a tendance à exploiter davantage sa personnalité sociale au détriment de sa personnalité intérieure, qu'il vit plus ou moins consciemment avec une angoisse existentielle et que pour accéder au meilleur de soi, ou à son rêve de vie, être écouté et compris pouvait y contribuer. Pour accompagner quelqu'un, il est préférable d'avoir soi-même entrepris une démarche vers le meilleur de soi.

Ce qui nous a amenés à affirmer que la responsabilité d'une relation intergénérationnelle enrichissante repose davantage sur les compétences relationnelles et personnelles de l'aîné que celles du jeune adulte, même si elle peut être échangée à l'occasion. Au cours de cette recherche, nous avons aussi côtoyé le concept de soi. Or, nous n'avons pas approfondi cette perspective. Ce concept est étroitement lié aux deux niveaux de personnalité. Il aurait été intéressant de l'aborder pour mieux comprendre la dialectique entre les deux niveaux de personnalité à l'intérieur d'une relation intergénérationnelle. Le concept de soi est par contre une notion complexe et demande une réflexion approfondie. Catherine Blain (2007) l'a approfondi davantage dans sa recherche sur la communication non violente. Celle-ci résume bien la complexité du concept de soi dans ce passage :

Le concept de soi (self-concept) peut ainsi être une configuration organisée de perceptions de soi admissibles à la conscience, ce qui correspond au Soi phénoménal de Rogers (1951), ou encore en tant que fruit de l'interaction sociale où le Soi est un produit de la société qui devient alors une sorte d'introjection à partir de la façon dont autrui le perçoit, ce qui est l'équivalent du Soi de Mead (1934) ou enfin, il peut être une entité subjective grandement influencée par l'inconscient (Jacobson, 1964). (Blain, 2007).

Les conclusions de notre recherche ont tout de même l'avantage d'être concentrées sur l'individu avant tout. Cela permet de croire qu'il est possible d'améliorer son environnement social par un changement d'attitude issue d'une démarche personnelle. Il n'est pas question d'opérer un changement chez les autres, voire encore dans l'ensemble de la société. Les recherches sur la relation mentorale tel que défini par Houde (1996) peuvent aussi s'inspirer de notre recherche qui a pris une tournure plus existentialiste que les travaux de cette dernière. Ces points de vue différents sont complémentaires et permettent une plus grande réflexion sur le sujet. Par contre, notre recherche a l'avantage d'élargir la discussion à l'ensemble des relations intergénérationnelles, et non pas seulement à la relation mentorale exclusive et intime. L'écart entre les deux concepts, la relation mentorale et la constellation mentorale, n'apparaît pas si grand. Est-ce dire que les êtres humains devraient s'ouvrir davantage aux autres, et plus particulièrement aux plus jeunes, au détriment de relations exclusives. Le verbe exclure et le mot exclusivité n'ont-ils pas la même étymologie ? La question se pose, car « exclure » est différent d'ouverture.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

### Livres

- Attias-Donfut, Claudine. 1988. *Sociologie des générations : l'empreinte du temps*. Paris : Presses Universitaires de France. 249 p.
- Bateson, Gregory et Marie Catherine Bateson. 1989. *La peur des anges*. Paris: Éditions du Seuil. p. 31-44 et 277-283 / 289 p.
- Becker, Ernest. 1973. *The denial of death*. New-York: The Free Press, 315 p.
- Borch-Jacobsen, Mikkel, et Sonu Shamdasani. 2006. *Le dossier Freud. Enquête sur l'histoire de la psychanalyse*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil. 506 p.
- Bourdin, Dominique. 2000. *La psychanalyse. De Freud à aujourd'hui*. Rosny: Bréal éditions. 287 p.
- Boutinet, Jean-Pierre. 2005. *Psychologie de la vie adulte*, 4<sup>e</sup> éd. Paris: Presses Universitaires de France. 126 p.
- Breisach, Ernst. 1962. *Introduction to modern existentialism*. New-York: Grove Press, inc. 247 p.
- Charpentier, Michèle. 2002. *Priver ou privatiser la vieillesse ? Entre le domicile à tout prix et le placement à aucun prix*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec. 206 p.
- Corneau, Guy. 2007. *Le meilleur de soi*. Montréal: Les Éditions de l'Homme. 329 p.
- Cormier, Solange. 1995. *La communication et la gestion*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec. 255 p.
- DeCarvalho, Roy José. 1991. *The founders of humanistic psychology*. New-York: Praeger Publishers. 221 p.
- De Queiroz, J.M. et Ziolkowski. 1997. *L'interactionnisme symbolique*. Rennes: Presses de l'Université de Rennes. p. 25-34 / 133 p.
- Durand, Gilbert. 1964. *L'imaginaire symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France. 132p.
- Erikson, Erik H. 1982. *The life cycle completed: A review*. New-York: Norton. 108 p.

- Fordham, F. 1985. *Introduction à la psychologie de Jung*. Trad. de l'anglais par Marie-Jeanne et Thierry Auzas. Paris: Éditions Imago. 173 p.
- Foulquié, Paul. 1966. *L'existentialisme*. Paris: Presses Universitaires de France. 125 p.
- Fragnière, Jean-Pierre. 2004. *Les relations entre les générations*. Lausanne: Éditions Réalités sociales. 147 p.
- Fromm, Erich. 2001. *L'homme et son utopie*. Paris: Desclée de Brouwer. 221 p.
- Gadamer, Hens G. 1982. *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique*. Trad. de l'allemand par Marianna Simon. Paris: Éditions Aubier Montaigne. 295 p.
- Gadamer, Hens G. 1996. *La philosophie herméneutique*. Trad. de l'allemand par Jean Grondin. Paris: Presses Universitaires de France.
- Goffman, Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. la présentation de soi*. Trad. de l'anglais par Alain Accardo. Paris: Les éditions de minuit. 373 p.
- Gould, Roger L. (1978). *Transformations : growth and change in adult life*. New-York: Simon and Schuster. 343 p.
- Hall, Edward. T. 1992. *La danse de la vie : temps culturel, temps vécu*. Paris: Éditions du Seuil.
- Halpern, Catherine, et Jean-Claude Ruano-Borbalan. 2004. *Identité(s). L'individu. Le groupe. La société*. Auxerre: Éditions Sciences Humaines.
- Houde, Renée. 1996. *Le mentor : transmettre un savoir-être*. Revigny-sur-Ornain: Hommes et Perspectives / Martin Média. 230 p.
- Houde, Renée. 1999. *Les temps de la vie. Le développement psychosocial de l'adulte*, 3<sup>e</sup> éd. Boucherville: Gaëtan Morin Éditeur. 449 p.
- Jung, Carl Gustav. 1956. *L'énergétique psychique*. Trad. de l'allemand par le Dr. Roland Cahen et Yves Le Lay. Genève: Georg et cie. 295 p.
- Jung, Carl Gustav. 1973. *Ma vie*. Trad. de l'allemand par le Dr. Roland Cahen et Yves Le Lay. Paris: Éditions Gallimard. 712 p.
- Jung, Carl Gustav. 1993. *Psychologie de l'inconscient*. 8<sup>e</sup> éd. Trad. de l'allemand par le Dr. Roloand Cahen. S.A.: Georg éditeur. 218 p.
- Levinson, Daniel. 1978. *The seasons of a man's life*. New-York: A. A. Knopf. 384 p.

- Maisonneuve, Jean. 2000. *Introduction à la psychosociologie*. Paris: Presses Universitaires de France. 328 p.
- Marc, Edmond et Dominique Picard. 1989. *L'interaction sociale*. Paris: Presses Universitaires de France. 239 p.
- Marc, Edmond et Dominique Picard. 2000. *Relations et communications interpersonnelles*. Paris: Dunod. 124 p.
- Mariet, F. 1975. *Psychosociologie d'aujourd'hui*. Coll. « études », no 134. Paris: Bordas. 141 p.
- McAdams, Dan P. 2003. *Generative society : caring for future generations*. Washinton, D.C.: APA. 296 p.
- Mead, Georges H. 1963. *L'esprit, le soi et la société*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 53 à 70 / 332 p.
- Mounier, Emmanuel. 1962. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Gallimard. 189 p.
- Orgogozo, Isabelle. 1988. *Les paradoxes de la communication. À l'écoute des différences*. Paris: Éditions d'Organisation. 128 p.
- Pauchant, Thierry. et coll. 1996. *La quête du sens. Gérer nos organisations pour la santé des personnes, de nos sociétés et de la nature*. Montréal: Éditions Québec/Amérique inc. 360 p.
- Préel, Bernard. 2000. *Le choc des générations*. Paris: Éditions La Découverte. 261 p.
- Rank, Otto. 1976. *Le traumatisme de la naissance*. France: Éditions Payot. 320 p.
- Rogers, Carl R. 1968. *Le développement de la personne*. Trad. de l'anglais par E.L. Herbert. Paris: Dunod. 286 p.
- Rogers, Carl R. 1971. *Autobiographie*. Trad. de l'anglais par Jacques Hochmann et Catherine Dubernard. Paris: Epi Éditeurs. 96 p.
- Rogers, Carl R. 1979. *Un manifeste personnaliste*. Trad. de l'anglais par Michèle Navarro. Paris: Dunod. 241 p.
- Royce, Joseph R, et Leendert P. Mos. 1981. *Humanistic Psychology. Concepts and Criticisms*. New-York: Plenum Press. 311 p.
- Sapir, Edward. 1971. *Anthropologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- Segalen, Martine. 2005. *Rites et rituels contemporains*. Paris: Armand Colin. 127 p.

- Shannon, Claude E. et Warren Weaver. 1975. *Théorie mathématique de la communication*. Trad. de l'anglais par J.Cosnier, G.Dahan et S.Economides. Paris: Retz. 188 p.
- St-Arnaud, Yves. 1974. *La personne humaine. Introduction à l'étude de la personne et des relations interpersonnelles*. Montréal: Les Éditions du CIM. 199 p.
- Tahon, Marie-Blanche et André Tremblay. 2005. *Génération*. Québec: Éditions Nota bene. 183 p.
- Vallerand, R.J. et E. Thill. 1993. *Introduction à la psychologie de la motivation*. Laval: Études Vivantes.
- Viorst, Judith. 1988. *Les renoncements nécessaires. Tout ce qu'il faut abandonner pour devenir adulte*. Paris: Éditions Robert Laffont. 510 p.
- Watzlawick, Paul et al. 1972. *Une logique de la communication*. Trad. de l'américain par J. Morche. Paris : Éditions du Seuil. 280 p.
- Watzlawick, Paul et J. Weakland. 1975. *Changements paradoxaux et psychothérapie*. Paris: Éditions du Seuil. p. 97-113 / 185 p.

### Articles

- Charland, P. 1998. «Sculpter la face de sa vie et préparer sa "grande mort" : les rapports intergénérationnels». *Présence magazine*. vol. 7, no 54.
- Grand'Maison, Jacques. 1999. «Le pont entre les générations : ceux qui conjuguent l'avenir au présent». *Action nationale*. vol. 89, no 1, p. 57-72.
- Lefebvre, S. 1998. «Nouvelles complicités, nouvelles responsabilités ». *Possibles*. vol. 22, no 1.
- Martineau, Stéphane. 2001. « Recherches théoriques et spéculatives : considérations théoriques et épistémologiques. ». *Recherches qualitatives*. Vol. 22. p.8
- Sévigny, Robert. 1983. « Théorie psychologique et sociologie implicite ». *Santé mentale au Québec*, vol. 8, n°1, p.7-20.

### Mémoires de maîtrise

Blain, Catherine. 2007. « Étude exploratoire des transformation identitaires et communicationnelles de professionnels suite à une formation en communication non violente ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal.

Martineau, Sébastien. 2007. « Le sens de la nature dans le discours du guide en contexte de tourisme nature : une étude de cas ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal. 163 p.

### Sites Internet

ARQ : <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/index.html> (mai, 2008)

CRIFPE : <http://crifpe.scedu.umontreal.ca/html/martinea.html> (juillet, 2008)

Guy Corneau : <http://www.guycorneau.com/> (septembre, 2007)

INM : <http://www.inm.qc.ca/fr/activites/ecolette/2006/ecoletteedition2006.html> (septembre, 2007)

SPB Contact : <http://www.spb.ca/pdf/18.pdf> (décembre, 2007)

Statistique Canada : <http://www.statcan.ca/Daily/Francais/051215/q051215b.htm> (mars, 2007a)

Statistique Canada (Le Quotidien) :  
<http://www.statcan.ca/Daily/Francais/051215/q051215b.htm> (mars, 2007c)

Statistique Canada : [http://www.statcan.ca/francais/edu/power/glossary/gloss\\_f.htm](http://www.statcan.ca/francais/edu/power/glossary/gloss_f.htm) (avril, 2007b)