



**HAL**  
open science

## L'événement de la rencontre comme expérience de rupture temporelle

Cécile Duteille

► **To cite this version:**

Cécile Duteille. L'événement de la rencontre comme expérience de rupture temporelle. *Arobase : journal des lettres & sciences humaines*, 2002, 6 (1-2 (Représentations)), pp.81-88. halshs-00102484

**HAL Id: halshs-00102484**

**<https://shs.hal.science/halshs-00102484>**

Submitted on 22 Jul 2007

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

**Cécile Duteille**

*Institut de Recherches Sociologique et Anthropologique, Université de Montpellier III  
c.duteille@wanadoo.fr*

## **L'événement de la rencontre comme expérience de *rupture temporelle***

La rencontre séduit le lecteur, le spectateur mais aussi le chercheur. Elle nous fait penser au hasard, au destin et aux choses étonnantes qui n'auraient pas du avoir lieu. En regardant un film, en lisant une histoire, tout le monde s'y retrouve, de près ou de loin. Au fondement même des relations humaines, la rencontre semble représenter un objet de choix pour les sciences humaines en général et la sociologie en particulier.

On ne peut pourtant pas affirmer qu'un champ de recherche se soit véritablement constitué autour de cet « objet » qui n'en est pas vraiment un<sup>1</sup>. Je me propose dans cet article d'exposer succinctement les raisons pour lesquelles les sociologies « traditionnelles »<sup>2</sup> se sont révélées insatisfaisantes pour répondre à un questionnement sur « le sens d'être » (Husserl, 1989, p. 26) de la rencontre. Puis, je me porterai en faveur de la *phénoménologie*, en tant qu'elle propose de réfléchir sur les significations vécues. Enfin, cette voie ouvrira l'accès à une lecture du phénomène à travers le prisme du *temps vécu*, dimension centrale pour qui convient que la rencontre ne peut *essentiellement* être comprise qu'en tant qu'« événement-avènement » (Bonfand, 1995, p. 52 ; voir aussi Romano, 1998, p. 2).

Difficilement identifiable comme « objet », la rencontre n'a non seulement pas encore gagné ses lettres de noblesses mais a dû subir, par ailleurs, le regard volontairement « désenchanté » du chercheur averti afin d'espérer un peu de légitimité dans le champ très frileux des sciences sociales. Leur intérêt pour cet objet fuyant demeure, en effet, tout relatif car nous ne pouvons pas à proprement parler d'un « champ » de recherche consacré à la rencontre. Ainsi, dans la tradition durkheimienne, les rares travaux se sont-ils imposés de considérer la rencontre comme *un fait explicable*, c'est-à-dire comme le produit d'un ensemble de causes. De ce point de vue, le fait de la rencontre apparaît comme déterminé (effet) par d'autres faits repérables (causes). Et la part de « hasard », chevillée à l'apparition de l'événement, est perçue comme une manière de désigner le résidu de causes provisoirement non explicitées. Des travaux ont été menés sur les rencontres interpersonnelles (professionnelles, amicales, amoureuses,...). Ils proposent, pour la plupart, une recherche sur *les conditions de possibilité* de se rencontrer et y répondent traditionnellement par le modèle dominant de « l'homogamie sociale », avec études statistiques à l'appui (voir par exemple Bozon & Héran, 1987, 1988 ; De Singly, 1987 ; Girard, 1974 ; Pan Ké Shon, 1998 ; etc.). Ces études — certes tout à fait sérieuses — nous apprennent donc, d'après notre portrait robot (social, psychologique, physique), quel autre portrait robot nous sommes susceptibles d'épouser : dis-moi qui tu es, je te dirai qui tu aimeras. En définitive, toutes ces analyses — parfois recluses dans un objectivisme aveugle — choisissent d'étudier la rencontre comme un fait physique, solide, comme une

---

<sup>1</sup> Cf. les travaux du psychologue Buytendijk (1952).

<sup>2</sup> Schématiquement représentées ici par les deux grands paradigmes que sont la sociologie durkheimienne, plutôt « réductionniste » et « scientiste », et la sociologie interactionniste, plutôt descriptive et « compréhensive ».

« chose » durkheimienne sans sujet<sup>3</sup>.

Pourtant, par honnêteté intellectuelle, nous ne pouvons nous satisfaire d'un travail qui réduit la rencontre à un simple fait objectif dans lequel il faudrait chercher l'expression de la contrainte sociale pour l'individu toujours prédéterminé. A leur lecture quelque chose d'essentiel manque : la rencontre *elle-même*. Toutes les données accumulées, les explications énoncées donnent l'impression de « tourner autour du pot » — que l'on me pardonne cette expression triviale —, autrement dit de tourner autour de ce dont elles ne parlent pas vraiment. C'est qu'en réalité le vocable est employé pour désigner des situations sociales observables qui ont plutôt valeur de résultat, de *produit* de la rencontre. Ce sont, par exemple, le mariage, la formation du couple ou encore les « réseaux » (amicaux, professionnels, etc.) (voir Bidart, 1993). Ici, l'essence même de la rencontre échappe aux études pour la simple raison que le phénomène est objectivement inobservable et incalculable.

À côté du positivisme classique, il est une seconde voie de réflexion possible. Je pourrais encore considérer la rencontre comme une « *manifestation sociale* » (Goffman, 1974, p. 7) qui traverse et en même temps constitue la trame du quotidien. Cette manière de concevoir est au croisement de la sociologie du quotidien, de l'interactionnisme et de l'ethnométhodologie. Nous disons couramment que nous avons « rencontré » un tel dans la rue, un collègue en vacance ou un inconnu dans une soirée. Toutes ces expressions communes nous entraînent vers une réflexion sur la mise en pratique et le destin du savoir ordinaire, acquis et géré par les individus au cours de leurs expériences consécutives. La « rencontre » apparaît plurielle et s'analyse sous un angle pragmatique. Comprise ainsi, elle implique un ensemble d'actes codifiés, ritualisés, conscients et inconscients. Elle figure *la mise en relation* des individus et obéit à un ensemble de normes, de règles. Ces dernières composent un stock de connaissances dans lequel chaque acteur puise afin de réussir sa partie : quitter la situation en ayant répondu aux attentes de l'autre, partenaire ou adversaire, et en étant soi-même satisfait de l'échange social, compte tenu des règles implicites. Ici, la « rencontre » est insérée dans le quotidien et motive même sa dynamique. Elle fait et défait, tisse et détisse les liens sociaux. Elle apparaît comme une micro-réalité constitutive du Tout social. Avec l'ethnométhodologie, l'individu devient acteur de sa vie et metteur en scène de ses « rencontres » successives.

En réalité, les sociologues qui se reconnaissent dans cette mouvance identifient la rencontre aux multiples *interactions sociales* décrites par Erving Goffman (1973, 1974), Anselm L. Strauss (1992) et d'autres. C'est pourquoi l'examen du phénomène se trouve majoritairement éludé. L'on préfère se limiter à une réflexion sur des questions périphériques (manières de faire, lieux de rencontre, etc.) plutôt que d'aller *au cœur* de l'objet, « à la rencontre de la rencontre » (Buytendijk, 1952, p. 16), là où se tient son *essence*. Si ces études — également inspirées par la phénoménologie — sont orientées vers une sociologie compréhensive, inquiète du sens vécu, elles perdurent néanmoins dans une conception anecdotique de la rencontre. Elles continuent de considérer l'événement sous son angle positif et, en quelque sorte, « physique ». La rencontre apparaît au mieux comme une simple interaction « de face à face dans les cadres naturels » (Goffman, 1974, p. 7) ou encore comme une situation de communication, verbale ou non verbale (Hall, ). Ces sociologies ne se déprennent pas de l'emprise du monde et demeurent finalement enlisées dans les sciences intramondaines, c'est-à-dire « naturelles ». Or, elles omettent de parler

<sup>3</sup> Cf. L'ouvrage critique de Monnerot (1946), ainsi que les explications critiques de Lyotard (1995, p. 72) sur la « physique sociale » de Comte, reprise par Durkheim.

également du caractère *destinal*<sup>4</sup> de toute rencontre authentique, autrement dit de sa capacité à provoquer le changement et à bouleverser de manière radicale l'ordre existentiel du sujet. Bien que d'inspiration phénoménologique, la démarche qui veut lire les choses dans les petits actes ordinaires oublie *l'autre* rencontre. « La vraie », serais-je tentée de dire pour m'exprimer comme tout le monde ; celle « qui me décentre et m'invite à exister » (Cyrulnik, 1994, p. 65) ; celle qui n'autorise à parler d'un « acteur rationnel » *qu'après coup*. La rencontre — dans laquelle « se constitue le secret inépuisable de l'autre » (Buytendijk, 1952, p. 7) — se donne pour le sens commun, comme phénomène d'exception dont la combinaison peut paraître magique. Elle est avant tout ce je-ne-sais-quoi qui apparaît dans le visage de l'Autre, un événement toujours nouveau qui *sur-vient* pour révolutionner le soi. Elle est ce mouvement unique, à la fois premier et dernier, *primultime* comme l'a écrit Vladimir Jankélévitch (1977, pp. 300-320). Elle est enfin cet événement qui reçoit son *sens destinal* — d'autres diront « existentiel » (Buytendijk, 1952, p. 11) ou encore « événemential » (Romano, 1998, p. 40 et suiv.) — *rétrospectivement*, lorsque l'être rencontrant comprend qu'il a été, avant toute chose, *rencontré par ce qu'il poursuit*.

Afin d'accéder à cette dimension de la rencontre — dimension qui en fait un événement proprement humain — il faut dépasser l'idée réductrice d'interaction sociale, car

« toute relation n'est pas rencontre et toute rencontre n'est pas forcément une relation. »  
(Rojas Urrego, 1991, p. 5).

Qu'est-ce qui fait la rencontre ? Qu'entendons-nous par « rencontre » ? Qu'est-ce qui permet de parler de rencontre « authentique » ? Suffit-il de croiser deux *pedigrees* socialement compatibles pour faire une rencontre ? N'est-il pas plus adéquat de comprendre la rencontre comme *déterminant* existentiel plutôt que de la concevoir comme fait *déterminé* ? Je n'ai trouvé de réponse ni dans les études statistiques et très « sociales » — sur les groupes, les classes et leurs probabilités de se rencontrer —, ni dans les développements de l'interactionnisme — qui travaille plutôt en aval de la rencontre, sur la vie relationnelle, sur l'individu et ses réseaux. Il paraît dès lors difficile d'entamer une « sociologie de la rencontre » au sens académique de l'expression. Une troisième voie s'annonce pourtant possible : celle de la phénoménologie pure, laquelle exige un renversement radical dans le regard porté sur les phénomènes qui nous entourent. Que ce soient le positivisme durkheimien d'un côté, l'interactionnisme et l'ethnométhodologie, de l'autre, ces paradigmes — même s'ils s'opposent sur des points fondamentaux comme le rapport individu/société — ont en commun de se limiter à une « physique » de la rencontre, en d'autres termes à une recherche sur le fait de la pure mise en présence physique de deux (ou plusieurs) êtres. Il y a donc nécessité de procéder à une *méta-physique*, de chercher à comprendre ce qu'il y a de premier et d'originale dans l'idée de rencontre. La phénoménologie devrait permettre d'accéder à cette voie.

Posant les questions relatives à l'essence même du phénomène et non aux termes qui le composent, plus ou moins contingents (qui se rencontre, où, etc.), se réservant sur la position du sujet (qui n'est plus ni spécifiquement déterminé par le social, ni spécifiquement décideur rationnel de ses propres actes), la phénoménologie pure — comme « science rigoureuse » — permet d'interroger la rencontre en elle-même, en tant qu'elle se rapporte à elle-même et non à un substrat (individu ou société) auquel elle serait subordonnée. Faire une phénoménologie de la rencontre implique un certain nombre de

<sup>4</sup> J'emprunte ce terme à Conche (1992).

questions du type : qu'est-ce qu'une rencontre authentique, effective ? Quel sont ses caractéristiques essentielles ? Ou encore que rencontre t-on dans la rencontre ? Etc. Cette problématique se fait l'écho de la réflexion *méta*-sociologique émise par le philosophe et sociologue Jean-François Lyotard. Soucieux de fournir aux sciences de l'homme un socle solide, il enjoint la sociologie à s'interroger sur le fait même de l'« être-en-société », avant de s'engager dans quelque étude empirique que ce soit (Lyotard, 1954, p. 6). Pour le dire à la manière de Roland Barthes (1980, p. 49), il s'agit de saisir la rencontre par son « *punctum* » préalablement à tout « *studium* ».

Pour saisir la rencontre par son *punctum*, c'est-à-dire par ce qui « point » en elle, il semble qu'il faille d'abord la concevoir comme *phénomène* et, de là, partir en quête de l'« être-dans-la-rencontre ». Sa « puissance destinale » (Conche, 1992, p. 12) s'y laisse découvrir comme caractère essentiel, dès lors que l'on décide de considérer la rencontre comme un *événement* — autrement dit comme ce qui arrive à un individu et le constitue comme *sujet*, en *re-fondant* son autobiographie. C'est, par conséquent, au moyen d'un examen des temporalités de la rencontre que nous pouvons tenter d'identifier comment se manifeste son caractère déterminant. Envisagé comme surgissement du temps, comme événement, le phénomène de la rencontre se distingue ainsi du fait ordinaire des interactions. Il n'apparaît plus seulement comme le résultat d'habitudes mais surgit, jaillit au milieu de ces mêmes habitudes, créant une béance, un désordre qui donnera lieu à une tentative de réorganisation autour d'autre chose, un autre quotidien. Explosive, *convulsive*<sup>5</sup>, flambante, alchimique, contre les « rencontres » ordinaires, la rencontre *extra*-ordinaire — que j'appelle plus volontiers *rencontre destinale*, car nous la vivons comme nous destinant à des horizons insoupçonnés — vient rompre la continuité du vécu quotidien, de la routine, en créant un déplacement de soi à soi par la médiation de l'autre. La surprise face à l'inattendu est fonction de son effet. Louis-Vincent Thomas, anthropologue spécialiste de l'insolite, écrit à ce propos que la rencontre « exprime le fait de voir une personne ou un objet en un lieu ou à un moment où l'on ne s'attendait pas à cette présence, à plus forte raison si celle-ci s'avère incongrue » (1994, p. 11). Entre *l'avant* et *l'après* de la rencontre, entre temps du même et temps de l'autre, temps de la répétition et temps de l'exception s'instaure une *rupture temporelle* que nous vivons comme telle, même si le temps n'a pas de réalité matérielle.

Le phénomène de « rupture » ne peut avoir lieu que dans ce que nous appelons la « temporalité ». Le philosophe Marcel Conche la définit comme le « temps de la conscience ou de l'existence » et l'oppose au « temps de la nature » (1992, p. 108), objectivement non maîtrisable. Les ruptures temporelles interviennent nécessairement dans le courant de la vie sociale, quotidienne, rythmée par une « structure temporelle de la vie quotidienne » (Berger & Luckmann, 1986, p. 41 et suiv.) propre à la société dans laquelle nous vivons. J'emprunte la notion de « rupture temporelle », à quelques variantes près, à la définition proposée par le psychopathologiste, Adolfo Fernandez-Zoïla (1988). Bien que l'auteur travaille sur l'aspect pathologique de la rupture, je pense qu'il y a possibilité d'utiliser la notion pour penser également des rencontres heureuses. C'est pourquoi je ne retiens pas son équivalence entre rupture temporelle et ce qu'il appelle des « ratés » du temps. J'entends ici « rupture temporelle » au sens large de *brisure*, faille dans la linéarité du temps quotidien (*ibid.*, p. 6) :

<sup>5</sup> Breton applique ce mot à la *beauté* qui, selon lui, sera *convulsive* « ou ne sera pas ». Cette désignation peut s'avérer féconde à l'égard de la rencontre, celle-ci représentant, de plus, un thème récurrent de son ouvrage (cf. surtout Breton, 1937, pp. 27-37). Comme la beauté, la rencontre peut être « érotique-voilée, explosante-fixe, magique-circonscancielle » (*Ibid.*, p. 26).

« Chaque ligne ou série temporelle peut-être coupée ou découpée. Elle peut changer de sens (de direction), se briser, régresser, sauter des moments temporels (devenir discontinue), changer surtout de tempo, de vitesse... À partir d'un point de rupture qui prend forme d'événement. Point de départ d'une mutation voulue, attendue ou non voulue, inattendue, imprévue ou qui choque et dérange » (*ibid.*, p. 11).

Adolfo Fernandez-Zoïla propose des termes comme « dyschronie », « parachronie » ou encore « uchronie » (*ibid.*, p. 6), lesquels donnent un aperçu sur les effets d'une coupure dans la temporalité, quand « le temps se met hors temps » (*ibid.*).

Alfred Schütz (1987), un des rares sociologues à avoir emprunté la théorie husserlienne sans la trahir, propose un point de vue qu'il peut intéresser d'articuler avec l'analyse des ruptures temporelles. Il décrit l'homme comme immergé dans un environnement familier, le monde de la vie quotidienne ou *Lebenswelt*, « dont il fait l'expérience comme d'une réalité dans l'attitude naturelle » (*ibid.*, p. 104). Autrement dit, il vit « naturellement » dans ce monde qui est pour lui l'évidence même. La *Lebenswelt* est pour lui la réalité par excellence. *A priori*, il ne mettra jamais son existence en doute. Elle a pour seconde caractéristique de se donner à nous comme un monde *intersubjectif*, c'est-à-dire comme un monde originellement commun à nous tous et que chacun reçoit en partage. « Expérimenté et interprété comme un monde organisé » par nos prédécesseurs, il est « donné à notre expérience et à notre interprétation » (*ibid.*, p. 105). Cependant, le monde de la vie quotidienne n'est pas unique. Bien qu'il demeure une « réalité souveraine » (Berger & Luckmann, 1986, p. 34), d'autres réalités existent. Alfred Schütz les a définies comme des « provinces limitées de significations » (1987, p. 128), en d'autres termes des *sous-mondes*. Cette perspective permet de concevoir et de penser l'expérience de dimensions parallèles (le rêve, l'imagination, etc.) — plus ou moins rationnelles du point de vue du monde de la vie quotidienne —, en tant qu'elles sont porteuses de sens pour l'homme et sa société. La phénoménologie sociale élaborée par Alfred Schütz, dans sa volonté de saisir l'essence du vécu, ouvre la porte à une réflexion sur *la multiplicité des mondes* et des modes de vécu qui s'y développent. Elle procède en outre à une articulation féconde entre sociologie et phénoménologie. La théorie des réalités multiples permet notamment d'interroger *le sens d'être* de la rencontre, en tant que passage brutal d'un monde à un autre, d'une réalité à une autre, enfin d'un temps à un autre. Les rencontres — nécessairement destinales, c'est-à-dire déterminantes, décisives lorsqu'elles sont authentiques — donnent lieu à des ruptures d'autant plus rudes que nous sommes impliqués dans une structure temporelle de la vie quotidienne s'imposant d'emblée comme réelle. À tel point que :

« cette réalité nous apparaît comme étant la réalité naturelle, et nous ne sommes pas prêts à abandonner notre attitude à son égard sans avoir expérimenté un *choc* spécifique qui nous incite à faire éclater les limites de cette province « limitée » de signification et à déplacer l'accent de réalité sur une autre province » (*ibid.*, p. 130).

Alfred Schütz donne l'exemple, parmi d'autres, des expériences religieuses, esthétiques, oniriques, etc. L'incompatibilité des provinces qui ne sont signifiées comme réelles qu'à l'intérieur de leurs limites explique que « le passage de l'une à l'autre ne peut être mené à bien que par un « saut » » (*ibid.*, p. 132.)

Rencontrer l'autre monde ne se fait qu'au prix d'un arrachement. C'est en ce point critique de « *l'expérience subjective par un choc* » (*ibid.* ; voir aussi Berger & Luckmann, 1986, p. 34) qu'il y aurait lieu, je crois, de réfléchir sur une articulation possible entre le

phénomène de la rencontre et le phénomène de rupture temporelle, occasionné par l'épreuve du soudain de l'immédiat. Peter Berger et Thomas Luckmann, sociologues héritiers de la pensée d'Alfred Schütz, considèrent à ce propos que l'expérience la plus importante d'autrui, le face-à-face, se fait dans un « *présent frappant* » (1986, p. 44). Ainsi, toute rencontre, en même temps qu'elle unit, fait *nécessairement* rupture. Plus qu'un événement parmi d'autres, la rencontre est *l'Événement même* qui fait rupture, qui « arrive comme une secousse de temps » (Sibony, 1994, p. 21) — à tel point qu'il est tentant de croire que tout événement est rencontre et inversement. C'est l'instant fatal, évoqué par le philosophe Nicolas Grimaldi, qui rompt la continuité de « la routine du présent » et nous dévoie de ce que notre vie aurait dû ou pu être.

« Toute vie peut ainsi dramatiquement basculer sur la fine pointe du plus banal instant » (1993, p. 42.).

À la lumière du temps vécu, le phénomène de la rencontre apparaît dans sa dimension proprement humaine. Je voudrais, pour terminer, souligner la force créative propre à toute rencontre digne de ce nom. Elles sont le point d'articulation entre ordre et désordre.

« Une rencontre, c'est toujours une mise en question et le *passage d'un ordre à un désordre* prélude à un nouvel ordre » (Zarifian, 1994, p. 147).

De même, l'anthropologue Georges Balandier écrit, à propos de la fête carnavalesque, que :

« elle bouleverse les classements sociaux au gré des rencontres et de la conjonction insolite des personnages imités » (1988, p. 126).

La rencontre, destinale, incarne les lieux du possible et forme la trame d'un jeu : jeu symbolique avec le temps et, ce qui revient au même, jeu symbolique avec la réalité. Dans la désunion/*ré*-union de l'Un et de l'Autre, les rencontres confirment, en les mettant à l'épreuve, les distinctions premières qui président à tout ordre culturel. D'autre part, elles donnent à l'homme l'occasion de *risquer* — et par ce fait, d'attester — sa liberté en jouant. Ainsi « le jeu a pour le Sujet un rôle à la fois défensif et constructif, procurant une maîtrise symbolique et intégratrice » (Picard, 1989, p. 8). Ce n'est pas la Création, avant laquelle aucune rencontre n'était envisageable, mais autant de *re*-créations qui nous sont offertes par le biais des rencontres insolites, incroyables et d'autant plus significatives pour nous. Celles-ci, en tant que source de recommencement, accueillent le nouveau, rompent avec le quotidien, s'insurgent contre l'ordinaire, tout en conservant un lien avec « l'avant ». Dans notre imaginaire, la Création est le point zéro, l'origine : avant elle, pas de passé, donc pas de rencontre possible. La *re*-création, en revanche, surgit entre un passé et un avenir. Vladimir Jankélévitch remarque que « l'homme souhaite plus que tout la récréation, car elle serait une mixture de création et de continuation » permettant à la fois « le confort de l'ancienneté et la joie de la nouveauté » (1977, p. 348).

Dans la substance pure du temps et contre l'irréversibilité de son agir sur la vie, les rencontres font figure de rupture, ouvrant pour l'individu le champ non de la création, mais de la créativité. Celle-ci s'offre potentiellement à chacun au cours de ses expériences multiples (vives ou fictives), de ses « sauts » d'une réalité à une autre, pour reprendre l'expression d'Alfred Schütz. Les rencontres réelles ou imaginaires, naturelles ou surnaturelles, appartiennent à ce fin espace, cet interstice qu'est *l'Occasion*, si chère à

Vladimir Jankélévitch, philosophe de la « primultimité ». Elles appartiennent enfin à ces :

« occurrences soudaines qui propulsent le devenir et font advenir l'avenir ; la nouveauté peut ainsi fuser à tout instant » (Jankélévitch & Berlowitz, 1978, p. 42.).

## Références

- Balandier, G. (1988). *Le Désordre*. Paris : Fayard.
- Barthes, R. (1980). *La Chambre claire : Note sur la photographie*. Paris : Gallimard ; Seuil, 1987.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1986). *La Construction sociale de la réalité* (4<sup>e</sup> tirage, trad. fr. par P. Taminiaux). Paris : Méridiens Klincksieck, 1994.
- Bidart, C. (1993). *Les Semblables, les amis et les autres, sociabilité et amitié : Contexte de rencontre, réseau personnel et dynamique des relations*. Thèse de doctorat en sociologie, EHESS, Paris.
- Bonfand, A. (1995). *L'Expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie : La tristesse du roi*. Paris : PUF.
- Bozon, M. (1991). Apparence physique et choix du conjoint. In *La Nuptialité : Évolution récente en France et dans les pays développés* (pp. 91-110), Paris : INED-PUF.
- Bozon, M., & Héran, F. (1987). La découverte du conjoint : I. Évolution et morphologie des scènes de rencontre. *Population*, 6, 943-985.
- Bozon, M., & Héran, F. (1988). La découverte du conjoint : II. Les scènes de rencontre dans l'espace social. *Population*, 1, 121-150.
- Breton, A. (1937), *L'Amour fou*. Paris : Gallimard, 1993.
- Buytendijk, F. J. J. (1952). *Phénoménologie de la rencontre* (trad. fr. par J. Knapp). Paris : Desclée de Brouwer.
- Conche, M. (1992). *Temps et destin*. Paris : PUF, 1999.
- Cyrulnik, B. (1994). L'imperceptible sensation de l'autre. *Autrement : La rencontre : Figures du destin*, 135, 53-65.
- Durkheim, É. (1895). *Les Règles de la méthode sociologique* (précédées de *Les règles de la méthode sociologique où l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie* par J.-M. Berthelot). Paris : Flammarion, 1988.
- Fernandez-Zoïla, A. (1988). Ruptures temporelles et « notions » d'événement temporel : Une psychopathologie des situations temporelles-limites. *Temporalistes*, 9, 5-12.
- Girard, A. (1974). *Le Choix du conjoint : Une enquête psycho-sociologique en France*. Paris : PUF.
- Goffman, E. (1973). *La Mise en scène de la vie quotidienne* (2 vol., trad. fr. par A. Accardo). Paris : Minuit.
- Goffman, E. (1974). *Les Rites d'interaction* (trad. fr. par A. Kihm). Paris : Minuit, 1988.

- Grimaldi, N. (1993). *Ontologie du temps : L'attente et la rupture*. Paris : PUF.
- Husserl, E. (1989). *La Terre ne se meut pas* (trad. fr. par D. Franck, D. Pradelle, & J.-F. Lavigne). Paris : Minuit.
- Husserl, E. (1913). *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. fr. par Paul Ricoeur). Paris : Gallimard, 1950.
- Husserl, E. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. fr. par Henri Dussort). Paris : PUF, 1994.
- Jankélévitch, V. (1980). *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (3 vol.). Paris : Seuil.
- Jankélévitch, V. (1977). *La Mort*. Paris : Flammarion.
- Jankélévitch, V., & Berlowitz, B. (1978). *Quelque part dans l'inachevé*. Paris : Gallimard, 1990.
- Liotard, J.-F. (1954). *La phénoménologie*. Paris : PUF, 1995.
- Monnerot, J. (1946). *Les Faits sociaux ne sont pas des choses* (3<sup>e</sup> éd.). Paris : Gallimard.
- Pan Ké Shon, J.-L. (1998). D'où sont mes amis venus ?... *Insee première*, 613 : [http://www.insee.fr/FR/FFC/DOCS\\_FFC/ip613.pdf](http://www.insee.fr/FR/FFC/DOCS_FFC/ip613.pdf)
- Picard, M. (1989). *Lire le temps*. Paris : Minuit.
- Rojas Urrego, A. (1991). *Le Phénomène de la rencontre et la psychopathologie*. Paris : PUF.
- Romano, C. (1998). *L'Événement et le monde*. Paris : PUF.
- Schütz, A. (1987). *Le Chercheur et le quotidien : Phénoménologie des sciences sociales* (trad. fr. par A. Noschis-Gilliéron). Paris : Méridiens Klincksieck.
- Sibony, D. (1994). À la rencontre du temps. *Autrement : La rencontre : Figures du destin*, 135, 18-35.
- Strauss, A. L. (1992). *Miroirs et masques : Une introduction à l'interactionnisme* (trad. fr. par M. Falandry). Paris : Métailié.
- Singly, F. de (1987). Théorie critique de l'homogamie. *L'Année sociologique*, 37, 181-205.
- Thomas, L.-V. (1994). Imaginaire et rencontres insolites. *Cahiers de l'imaginaire : Rencontres et apparitions fantastiques*, 10, 9-15.
- Zarifian, E. (1994). Le désordre de l'autre. *Autrement : La rencontre : Figures du destin*, 135, 144-151.