

EVA ILLOUZ

POURQUOI L'AMOUR FAIT MAL

L'expérience amoureuse
dans la modernité

*Traduit de l'anglais
par Frédéric Joly*

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

Introduction

Les malheurs de l'amour

Mais le bonheur en amour est chose rare : pour chaque expérience amoureuse réussie, pour chaque brève période d'enrichissement, il y a dix amours qui blessent et les dépressions qui les suivent sont plus longues encore – elles ont souvent pour conséquence la destruction de l'individu, ou du moins elles suscitent en lui un cynisme émotionnel qui rend tout nouvel amour difficile ou impossible. Pourquoi en serait-il ainsi si tout cela n'était inhérent au processus même de l'amour ?

Shulamit Firestone¹

Les Hauts de Hurlevent (Wuthering Heights) appartient à une longue tradition littéraire qui dépeint l'amour comme une émotion douloureuse². Au fil des années passées ensemble depuis l'enfance, les célèbres protagonistes du roman, Heathcliff et Catherine, développent l'un pour l'autre un amour qui durera toute leur vie. Pourtant, Catherine décide de se marier à Edgar Linton, un parti plus approprié à son rang social. Surprenant par hasard une conversation de Catherine, qui avouait qu'elle se déclasserait en l'épousant, Heathcliff, humilié, s'enfuit. Catherine part à sa recherche à travers champs et, lorsqu'il

1. Shulamit Firestone, *La Dialectique du sexe* [1970], trad. de l'anglais par S. Gleadow, Paris, Stock, 1972, p. 164-165.

2. Emily Brontë, *Hurlevent*, trad. de l'anglais par J. et Y. de Lacretelle, Paris, Gallimard, « Folio », 2005.

s'avère qu'elle ne peut le retrouver, elle tombe malade de désespoir et frôle la mort.

Sur un mode plus ironique, *Madame Bovary* décrit le mariage malheureux d'une femme romantique avec un médecin de province qui, bien qu'ayant la main sur le cœur, ne peut se départir de sa médiocrité : tout au long du roman, il demeure un époux qui ne peut satisfaire les fantasmes romantiques et de réussite sociale plutôt niais de sa femme. Emma Bovary pense avoir trouvé le héros romantique dont elle a si fréquemment rêvé en lisant des romans, en la personne de Rodolphe Boulanger, un fringant propriétaire terrien. Après trois années d'amour clandestin, tous deux décident de s'enfuir pour refaire leur vie. Le jour dit, elle reçoit une lettre de Rodolphe rompant sa promesse. Même si le narrateur a souvent recours à l'ironie pour décrire les sentiments amoureux de son héroïne, il décrit ce moment de souffrance avec compassion :

Elle s'était appuyée contre l'embrasure de la mansarde et elle relisait la lettre avec des ricanements de colère. Mais plus elle y fixait d'attention, plus ses idées se confondaient. Elle le revoyait, elle l'entendait, elle l'entourait de ses deux bras ; et des battements de cœur, qui la frappaient sous la poitrine comme à grands coups de bélier, s'accéléraient l'un après l'autre, à intermittences inégales. Elle jetait les yeux tout autour d'elle avec l'envie que la terre croulât. Pourquoi n'en pas finir ? Qui la retenait donc ? Elle était libre. Et elle s'avança, elle regarda les pavés en se disant : « Allons ! Allons ! »

Même si au regard de nos critères la douleur de Catherine et d'Emma semble extrême, elle reste intelligible. Pourtant, comme ce livre entend l'affirmer, la souffrance amoureuse dont font l'expérience ces deux femmes a changé de teneur, de couleur, de texture. En premier lieu, l'opposition entre la société et l'amour, dont témoigne la douleur de ces deux femmes, n'a plus guère cours. Il n'existerait effectivement aujourd'hui que peu

1. Gustave Flaubert, *Madame Bovary* [1857], in *Œuvres I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 479.

d'obstacles économiques ou peu d'interdictions normatives empêchant Catherine ou Emma de faire de leur amour leur seul et vrai choix. Il s'agit plutôt aujourd'hui d'obéir aux diktats du cœur, et non à son milieu social. Deuxièmement, une petite troupe d'experts aurait maintenant toutes les chances de se précipiter au secours d'une Catherine hésitante et du mariage sans passion d'Emma : conseillers psychologiques, spécialistes de la thérapie du couple, avocats spécialisés dans le divorce, experts en médiation s'approprieraient massivement les dilemmes privés de futures mariées ou d'épouses accablées par l'ennui pour se prononcer chacun à leur sujet. En l'absence de l'aide d'experts (ou conjointement à elle), les homologues modernes d'Emma ou de Catherine partageraient le secret de leur amour avec d'autres, le plus vraisemblablement avec des amies, ou, à tout le moins, avec d'occasionnels ami(e)s anonymes rencontrés sur Internet, atténuant de cette façon la solitude de leur passion. Entre leur désir et leur désespoir, s'écoulerait un large flot de mots, d'auto-analyse et de conseils amicaux ou professionnels. Une Catherine ou une Emma moderne consacrerait un temps considérable à réfléchir à sa souffrance et à en parler, et en trouverait probablement les causes dans sa propre enfance (ou dans celle de ses amants), dans les ratés de cette enfance. Elle retirerait un sentiment de fierté non pas d'avoir connu ce chagrin, mais précisément de l'avoir surmonté au moyen de tout un arsenal de techniques thérapeutiques de *self-help*¹. La douleur amoureuse moderne génère une glose presque infinie, qui se propose tout à la fois de la comprendre et d'en extirper les causes. Mourir, se suicider ou fuir dans un couvent sont autant de choix qui n'appartiennent plus à nos répertoires culturels, et il va sans dire qu'ils ne sont plus synonymes d'aucune gloire. Cela ne veut pas dire que nous, « post »-modernes ou modernes « tardifs », ne

1. Littéralement, l'« aide à soi-même », un terme souvent traduit aujourd'hui par « développement personnel ». Nous ne l'avons pas traduit ainsi : les techniques ici évoquées ont pour objet d'améliorer la performativité de l'individu en matière d'intersubjectivité et ne relèvent que peu des pratiques *new age* souvent désignées par le vocable « développement personnel », trop vague. (*N.d.T.*)

savons rien de la souffrance de l'amour. Il est même possible que nous en sachions plus que celles et ceux qui nous ont précédés. Mais ce que cela suggère, c'est que l'organisation sociale de la souffrance amoureuse a profondément changé. Ce livre se propose de comprendre la nature de cette transformation à travers l'étude de trois changements intervenus dans la structure du moi : dans la volonté (comment nous voulons quelque chose), dans les modes de la reconnaissance (ce qui importe pour notre sens de la valeur), et dans les modes du désir (ce à quoi nous aspirons et comment nous y aspirons).

En fait, peu de nos contemporains ont été épargnés par les souffrances que les relations intimes provoquent. Ces souffrances prennent plusieurs formes : accumuler les déconvenues dans sa quête du prince charmant ou de la belle princesse ; se lancer dans des recherches Internet sisyphéennes ; rentrer seul chez soi après une tournée des bars, une soirée ou un rendez-vous arrangé... Les souffrances ne s'évanouissent pas pour autant lorsqu'une relation s'instaure, prenant la forme de l'ennui, de l'angoisse ou de la colère, de disputes et de conflits douloureux, et aboutissent à la déconfiture, au doute sur soi-même, à la dépression engendrée par les ruptures ou les divorces. Et ce ne sont là que quelques exemples qui montrent combien la quête amoureuse est devenue une expérience douloureuse. Si la sociologue pouvait entendre les voix des hommes et des femmes recherchant l'amour, elle entendrait une litanie, puissante et interminable, de plaintes et de gémissements.

En dépit du caractère très répandu et presque collectif de ces expériences, notre culture affirme avec insistance qu'elles sont le résultat de psychés défaillantes ou immatures. D'innombrables manuels de développement personnel et groupes d'entraide prétendent nous aider à mieux gérer nos vies amoureuses en nous sensibilisant aux mécanismes inconscients qui œuvrent à nos propres défaites. La culture freudienne dans laquelle nous baignons a affirmé haut et fort que l'attirance sexuelle est liée à nos expériences passées, et que la préférence amoureuse se forme au cours des premières années, dans la relation de l'enfant à ses parents. Pour beaucoup, l'affirmation

freudienne selon laquelle la famille est à la source de la configuration de la vie érotique future a été la clé de voûte permettant de comprendre pourquoi et comment nous échouons à trouver ou à conserver l'amour. En dépit des contradictions, la culture freudienne affirme même, en outre, que notre partenaire, qu'il soit à l'opposé de nos parents ou semblable à eux, est un reflet direct de nos expériences de l'enfance – qui, elles-mêmes, sont la clé de notre destin amoureux. Freud, avec l'idée de la compulsion de répétition, allait plus loin encore et avançait que les expériences précoces de la perte, si douloureuses fussent-elles, se répétaient tout au long de la vie adulte comme un moyen de gagner en maîtrise sur elles. Cette idée eut un impact phénoménal sur la perception collective et le traitement du malheur amoureux, lequel constituait une dimension à part entière, nécessaire, de ce processus consistant à devenir adulte. Bien plus : la culture freudienne suggérait que, dans l'ensemble, le malheur amoureux non seulement était inévitable, mais qu'il était un produit de notre propre psyché. La psychologie clinique a joué ici un rôle particulièrement central en avançant (et en conférant une légitimité scientifique à) l'idée selon laquelle l'amour et ses échecs doivent être expliqués par l'histoire psychique de l'individu, ses échecs relevant en conséquence de cet individu. Même si la notion freudienne originale de l'inconscient se proposait d'en finir avec les idées traditionnelles de responsabilité qui faisaient alors autorité, la psychologie joua en pratique un rôle crucial en renvoyant le domaine de l'amoureux et de l'érotique à la responsabilité personnelle de chacun. Que la psychanalyse et la psychothérapie en aient eu l'intention ou non, elles ont fourni un formidable arsenal de techniques qui ont fait de nous les responsables intarissables, mais indéniables, de nos déboires amoureux.

Tout au long du xx^e siècle, l'idée selon laquelle le malheur amoureux incombe à l'individu seul, qu'il se l'inflige à lui-même, a rencontré un succès immense, peut-être parce que la psychologie offrait la promesse consolatrice que l'individu pouvait surmonter et sublimer son malheur amoureux. Les expériences amoureuses douloureuses furent un moteur puissant qui

mobilisa une myriade de professionnels spécialisés (psychanalystes, psychologues, et thérapeutes en tous genres), mais aussi l'édition, la télévision, et de nombreuses autres industries médiatiques. La croyance profondément enracinée que nos malheurs sont le fruit direct de notre histoire psychique, que la parole et le savoir sur soi ont des vertus curatives, et que l'identification des motifs et des sources de nos déboires aide à les surmonter a porté à son apogée l'industrie du *self-help*. Les souffrances de l'amour sont aujourd'hui seulement attribuées à l'individu, à son histoire privée, et à sa capacité à se façonner lui-même.

Précisément parce que nous vivons à une époque où l'idée de responsabilité individuelle règne en maître, la vocation de la sociologie reste essentielle. De la même manière qu'il était audacieux, à la fin du XIX^e siècle, d'affirmer que la pauvreté n'était pas le fruit d'une moralité douteuse ou d'une faiblesse de caractère mais le résultat d'un système d'exploitation économique, il est désormais urgent d'affirmer que les échecs de nos vies privées ne sont pas – ou pas seulement – le résultat de psychés défaillantes, mais que les vicissitudes et les malheurs de nos vies amoureuses sont le produit de nos institutions. L'objectif du présent ouvrage est ainsi de déplacer grandement l'angle d'analyse des maux affligeant les rapports amoureux contemporains. Des enfances dysfonctionnelles ou des psychés insuffisamment conscientes d'elles-mêmes ne sont pas l'explication de ces maux, dont l'origine doit plutôt être trouvée dans l'ensemble des tensions et des contradictions sociales et culturelles qui structurent désormais les moi et les identités modernes.

En tant que telle, cette thèse n'est pas nouvelle. Des auteur(e)s et des intellectuel(le)s féministes ont de longue date contesté à la fois la croyance populaire que l'amour est la source de tout bonheur, et l'interprétation psychologique individualiste des souffrances amoureuses. Contrairement à une mythologie populaire, avancent les féministes, l'amour n'est pas source de transcendence, de bonheur et d'accomplissement de soi. L'amour romantique est plutôt l'une des principales causes de la division entre les hommes et les femmes, tout autant que l'une des pratiques culturelles à travers lesquelles on impose aux femmes

d'accepter (et d'« aimer ») leur soumission aux hommes. Car les hommes et les femmes, lorsqu'ils sont amoureux, sont la proie des divisions profondes qui caractérisent leurs identités respectives : ainsi que le relève très justement Simone de Beauvoir, même dans l'amour, les hommes conservent leur souveraineté, tandis que les femmes aspirent à s'abandonner¹. Dans son livre controversé, *La Dialectique du sexe*, cité en exergue de ce chapitre, Shulamit Firestone allait un peu plus loin encore en affirmant que l'origine du pouvoir social et de la puissance des hommes est l'amour que les femmes leur ont donné et continuent de leur donner, suggérant par là que l'amour est ce ciment au moyen duquel a été construit l'édifice de la domination masculine². L'amour romantique non seulement dissimule une ségrégation de classe et une ségrégation sexuelle, mais les rend en réalité possibles. Recourant à des formules frappantes, Ti-Grace Atkinson affirme que l'amour romantique est le « pivot psychologique de la persécution des femmes³ ». De même, les féministes soutiennent qu'une lutte pour le pouvoir se déchaîne toujours au cœur de l'amour et de la sexualité, et que les hommes ont eu et continuent d'avoir la haute main dans cette lutte en raison de la convergence entre pouvoir économique et pouvoir sexuel. Ce pouvoir sexuel masculin réside dans la capacité à définir les objets d'amour, et à établir les règles présidant à la recherche du partenaire et à l'expression des sentiments amoureux. Le pouvoir masculin réside en définitive dans le fait que les identités et la hiérarchie de genre sont jouées et reproduites dans l'expression et l'expérience des sentiments amoureux, et qu'inversement les sentiments maintiennent en place des disparités de pouvoir économique et politique plus importantes⁴.

1. Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, « Folio », 1986.

2. Shulamit Firestone, *La Dialectique du sexe*, op. cit.

3. Ti-Grace Atkinson, « Le féminisme radical et l'amour », in *Odyssée d'une amazone*, trad. de l'anglais par M. Carlisky, Paris, Des femmes, 1975, p. 60.

4. Catharine A. MacKinnon, *Sexual Harassment of Working Women. A Case of Sex Discrimination*, New Haven, Yale University Press, 1979 ;

Mais, en bien des façons, ce postulat de la primauté du pouvoir constitue un défaut du courant désormais dominant de la critique féministe de l'amour. À des époques où le patriarcat était bien plus puissant qu'il ne l'est aujourd'hui, l'amour jouait un rôle beaucoup *moins* significatif dans la subjectivité des hommes et des femmes. Plus que cela : la prédominance culturelle de l'amour semble avoir été associée à un déclin – et non un renforcement – du pouvoir des hommes dans la famille et à l'émergence de rapports de genre plus égalitaires et symétriques. En outre, une grande partie de la théorie féministe a pour prémisses l'hypothèse que, dans les relations amoureuses (et autres), le pouvoir est *le* socle premier des rapports sociaux. Elle ignore ainsi la masse considérable de preuves empiriques suggérant que l'amour n'est pas moins fondamental que le pouvoir, et que l'amour fait également office de puissant et invisible levier mettant en mouvement les rapports sociaux. En ramenant l'amour (et le désir d'aimer) des femmes au patriarcat, nombre de théories féministes échouent souvent à comprendre les raisons pour lesquelles l'amour exerce une emprise si puissante sur les femmes *tout autant que* sur les hommes modernes, et elle échoue à prendre la mesure de la pression exercée par l'idéologie de l'amour en faveur d'une égalité des sexes, ainsi que de sa capacité à subvertir de l'intérieur le patriarcat. Ce dernier joue sans aucun doute un rôle central dans l'explication de la structure des relations entre hommes et femmes, et dans la fascination troublante que le modèle hétérosexuel exerce encore sur les hommes et les femmes, mais il ne peut à lui seul expliquer l'emprise extraordinaire de l'idéal amoureux sur les hommes et les femmes modernes.

Adrienne Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne » [1980], *Nouvelles Questions féministes*, n° 1, p. 15-43, trad. de l'anglais par E. de Lesseps et C. Delphy, repris in *La Contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, Paris, Mamamélis, 2010 ; Susan Schechter, « Towards an Analysis of the Persistence of Violence Against Women in the Home », *Aegis*, juillet/août 1979, p. 46-56, ainsi que *Women and Male Violence. The Visions and Struggles of the Battered Women's Movement*, Boston, South End Press, 1982.

Ce livre entend ainsi dessiner un cadre afin d'identifier les causes institutionnelles du malheur amoureux, mais il tient pour acquis que l'expérience amoureuse exerce une emprise puissante qui ne peut être simplement expliquée par de la « fausse conscience¹ ». Cela serait rendre nulle et non avenue la question avant même qu'elle ne soit posée. J'affirme ici que la raison de la centralité de l'amour dans notre bonheur et notre identité n'est pas éloignée de la raison pour laquelle il constitue un aspect aussi difficile de notre expérience ; les deux sont liés aux modalités d'institution du moi et de l'identité dans la modernité. Si nombre d'entre nous ne peuvent se départir d'« une sorte d'anxiété persistante, ou [d']un malaise » au sujet de l'amour, et ont le sentiment que les affaires du cœur nous laissent dans un état « de trouble, d'agitation, d'insatisfaction vis-à-vis de nous-mêmes », pour citer le philosophe Harry G. Frankfurt², c'est parce que l'amour comporte, reflète et amplifie l'« enfermement » du moi dans les institutions de la modernité³, institutions qui, c'est certain, sont façonnées par les rapports économiques et les rapports de genre. Ainsi que l'affirma Karl Marx dans une phrase inoubliable, « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans les circonstances librement choisies ; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé⁴ ». Lorsque nous aimons, ou que nous souffrons d'aimer, nous le faisons en usant de ressources et dans des situations que ce livre se propose d'étudier. Tout au long des pages qui vont suivre, je m'efforcerai de montrer que quelque chose de fondamental dans la structure du moi

1. Pour une excellente réponse à cette question, voir l'ouvrage d'Ann Swidler *Talk of Love. How Culture Matters*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

2. Harry G. Frankfurt, *Les Raisons de l'amour*, trad. de l'anglais (États-Unis) par D. Dubroca et A. Pavia, Circé, 2006, p. 11-12.

3. Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

4. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, chap. 1, in K. Marx, *Œuvres IV. Politique*, éd. de M. Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 437. Cité par Peter Wagner, in *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*, Londres et New York, Routledge, 1994, p. XIII.

romantique a changé. Pour le dire de façon générale, ce changement peut être appréhendé comme un changement dans la structure de nos désirs amoureux, dans ce que nous voulons, et dans notre manière de mettre en œuvre ce que nous voulons avec un partenaire sexuel (chapitres I et II) ; on peut le considérer comme un changement des facteurs de fragilisation du moi, de ces facteurs qui nous rendent vulnérables, font surgir en nous un sentiment d'indignité (chapitre III) ; et, en définitive, comme un changement dans l'organisation du désir, la teneur des pensées et des émotions qui activent nos désirs érotiques et amoureux (chapitres IV et V). Les modalités de structuration de la volonté, les modalités de constitution de la reconnaissance, et les modalités d'activation du désir constituent les trois principaux axes d'analyse des transformations de l'amour à l'époque moderne. Mon but est de traiter de l'amour comme Marx traita des marchandises : il s'agira de montrer que l'amour est produit par des rapports sociaux concrets ; que l'amour circule sur un marché fait d'acteurs en situation de concurrence, et inégaux ; et de soutenir que certaines personnes disposent d'une plus grande capacité à définir les conditions dans lesquelles elles sont aimées que d'autres.

Les dangers qui guettent une analyse de ce type sont nombreux. En premier lieu celui de souligner à l'excès les différences « nous » séparant – nous, modernes – d'« eux », les prémodernes. Sans aucun doute, de nombreux lecteurs, sinon la plupart, énuméreront leur propre série de contre-exemples remettant en cause la thèse proposée dans ces pages – selon laquelle la plupart des causes de la souffrance amoureuse ont à voir avec la modernité. Mais j'apporterai quelques réponses à ces objections. L'une est que je n'affirme pas que la souffrance amoureuse est un phénomène inédit : je soutiens que seules certaines des manières par lesquelles nous en faisons aujourd'hui l'expérience constituent un phénomène inédit. La seconde réponse est liée à la méthodologie des sociologues : nous nous intéressons moins aux actes singuliers et aux sentiments des individus qu'aux structures qui organisent ces actes et ces sentiments. Alors que le passé proche et le passé lointain semblent

superficiellement regorger d'exemples apparemment semblables aux cas présents, ils ne contiennent pas les structures sociales, culturelles et économiques qui expliquent les pratiques amoureuses contemporaines et la souffrance qu'elles génèrent. En ce sens, j'espère que les historiens me pardonneront d'utiliser l'histoire moins en raison de sa complexité et de son mouvement, que comme une sorte de tapisserie, à l'arrière-plan, ayant des motifs fixes qui aident à mettre en relief, par contraste, les traits caractéristiques de la modernité.

Comme d'autres sociologues, j'envisage l'amour comme un microcosme privilégié permettant de comprendre les processus de la modernité ; mais, contrairement à eux, je vais raconter ici une histoire qui n'est pas celle d'une victoire héroïque du sentiment sur la raison, d'une victoire de l'égalité de genre sur l'exploitation de genre, mais une histoire bien plus ambiguë.

Qu'est-ce que la modernité ?

Plus que toute autre discipline, la sociologie est née d'un questionnement frénétique et angoissé sur la signification et les conséquences de la modernité : Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim, Georg Simmel ont tous tenté de comprendre et d'interpréter la signification du passage de l'« ancien » monde au « nouveau ». L'« ancien », c'était la religion, la communauté, l'ordre et la stabilité. Le « nouveau », c'était le rythme accéléré de l'innovation, la sécularisation, la dissolution des liens communautaires, les revendications égalitaires sans cesse croissantes et une incertitude identitaire tenace et lancinante. Depuis cette période extraordinaire marquant ce passage du milieu du XIX^e siècle à celui du XX^e siècle, la sociologie s'est confrontée sans relâche aux mêmes questions qui peuvent nous sembler éculées aujourd'hui mais qui n'ont pas perdu leur force : l'affaiblissement de la religion et de la communauté mettra-t-il en péril l'ordre social ? Serons-nous capables de vivre des vies ayant un sens en l'absence du sacré ? Max Weber, en particulier, se montrait troublé par les questions posées par Dostoïevski et Tolstoï :

si nous n'avons plus peur de Dieu, qui fera de nous des êtres moraux ? Si nous n'adhérons pas à des significations sacrées et collectives, et si nous ne nous montrons pas contraints par elles, qu'est-ce qui fera que nos vies auront un sens ? Si l'individu – plutôt que Dieu – se retrouve au centre de la moralité, qu'advient-il de l'« éthique de l'amour fraternel » qui avait été la force motrice des religions¹ ? En fait, dès ses débuts, la vocation de la sociologie a été de comprendre ce que serait la signification de la vie après la disparition de la religion.

La modernité, la plupart des sociologues s'accordaient à le dire, ouvrait des possibilités exaltantes, mais menaçait de façon inquiétante notre capacité de mener nos vies avec le sentiment qu'elles ont un sens, c'est-à-dire une place dans un cosmos moral ordonné. Même les sociologues qui concédaient que la modernité était synonyme d'un progrès sur l'ignorance, sur une pauvreté chronique et une sujétion politique l'envisageaient encore comme un appauvrissement de nos capacités à construire des récits collectifs et à vivre dans des cultures d'une riche densité. La modernité priva les hommes d'illusions puissantes mais douces, qui avaient rendu supportable la misère de leurs existences. Sans ces leurres et ces illusions, il s'agirait désormais de vivre sans adhérer à des principes plus élevés, des valeurs plus hautes, sans la ferveur et l'extase du sacré, sans l'héroïsme des saints, sans la certitude et l'autorité des commandements divins mais, plus que tout, sans ces fictions qui consolent et embellissent.

Un tel dégrisement n'est nulle part plus manifeste que dans le domaine amoureux, dominé plusieurs siècles durant en Europe occidentale par les idéaux de la chevalerie, de la galanterie et du romantisme. Il existe une clause cardinale dans l'idéal du mâle chevaleresque : défendre le faible avec courage et loyauté. La faiblesse des femmes était ainsi intégrée dans un système culturel où elle était reconnue et glorifiée, car elle transfigurait la

1. Max Weber, « Introduction à *L'Éthique économique des religions universelles* », trad. de l'allemand par J.-P. Grossein, *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 77, 1992, p. 139-167.

puissance masculine et la faiblesse féminine en des qualités dignes d'être aimées, telles que l'« instinct protecteur » pour l'une, et la « douceur » et la fragilité pour l'autre. L'infériorité sociale des femmes pouvait de cette façon être compensée par une dévotion absolue des hommes en amour, qui, à son tour, servait de théâtre même à la démonstration et à l'exercice de leur masculinité, de leur vaillance et de leur sens de l'honneur. Plus encore : la dépossession des femmes de leurs droits économiques et politiques s'accompagnait de (et était vraisemblablement compensée par) la réassurance qu'en amour elles étaient non seulement protégées par les hommes, mais également supérieures à eux. Il n'est donc guère surprenant que l'amour ait exercé historiquement un attrait si puissant sur les femmes : il leur promettait la dignité et le statut moral auxquels elles n'avaient pas droit dans la société ; et il glorifiait leur destin social : prendre soin des autres, et les aimer, comme mères, épouses et amantes. De cette façon, l'amour exerça historiquement une grande séduction, précisément parce que tout en dissimulant il embellissait les inégalités profondes au cœur des rapports de genre.

La modernité tardive, ou hyper-modernité – que nous définissons ici comme étant la période qui succéda à la Première Guerre mondiale –, marqua une radicalisation des tendances sociales qui s'étaient inscrites dans la première modernité, et bouleversa la culture amoureuse et l'économie de l'identité de genre de cette première modernité. Cette culture conserva et même amplifia l'idéal amoureux comme puissance susceptible de transcender la vie quotidienne. Pourtant, lorsqu'elle appliqua à la sphère intime ces deux idéaux politiques qu'étaient désormais l'égalité de genre et la liberté sexuelle, elle dépouilla l'amour de ces rituels de déférence et de cette aura mystique qui l'avaient jusqu'alors entouré. Tout ce qui était sacré dans l'amour devint profane, et les hommes furent enfin forcés de regarder en face, lucidement, les conditions réelles des vies des femmes. C'est cet aspect de l'amour profondément clivé et double – à la fois source de transcendance existentielle et théâtre profondément contesté de démonstration de l'identité de genre – qui caractérise la culture

amoureuse contemporaine. Plus précisément : faire jouer l'identité de genre et les luttes de genre, c'est faire jouer le cœur institutionnel et culturel, les dilemmes et l'ambivalence de la modernité, dilemmes organisés autour des motifs culturels et institutionnels clés que sont l'authenticité, l'autonomie, l'égalité, la liberté, l'engagement et l'accomplissement personnel. L'étude de l'amour n'est pas périphérique, mais bien *centrale* à l'étude du cœur et de la fondation de la modernité¹.

L'amour romantique hétérosexuel est l'un des meilleurs lieux d'observation pour analyser cette modernité si ambivalente, car les quatre dernières décennies ont été les témoins d'une radicalisation de la liberté et de l'égalité à l'intérieur du lien amoureux, tout autant que d'une séparation radicale de la sexualité et du domaine des émotions. L'amour romantique hétérosexuel témoigne des deux plus importantes révolutions culturelles du xx^e siècle : l'individualisation des manières de vivre et l'intensification des projets de vie affective d'une part, l'économicisation des rapports sociaux et l'omniprésence des modèles économiques dans la formation du moi et de ses émotions mêmes d'autre part². Le sexe et la sexualité ont acquis une autonomie propre par rapport aux normes morales et ont été incorporés aux manières de vivre et aux projets de vie individualisés, tandis que la grammaire culturelle du capitalisme pénétrait massivement le domaine des relations amoureuses hétérosexuelles.

Par exemple, lorsque l'amour (hétérosexuel) devint la thématique constitutive du roman, très peu notèrent qu'il s'entrelaçait de plus en plus étroitement avec un autre thème, non moins central dans le roman bourgeois et dans la modernité dans son ensemble : celui de la mobilité sociale. Comme le suggèrent les deux exemples de Catherine et Emma évoqués un peu plus haut, l'amour romantique se mêlait presque toujours inévitablement à

1. Il s'agit d'une perspective théorique et sociologique que partagent plusieurs autres sociologues comme Anthony Giddens, Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim ou encore Zygmunt Bauman.

2. Voir Robert N. Bellah, Richard Madsen *et al.*, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press, 1985.

la question de la mobilité sociale. C'est dire que l'une des questions centrales posées par le roman (et plus tard par le cinéma hollywoodien) consista et consiste encore à savoir si, et dans quelles conditions, l'amour peut l'emporter sur la mobilité sociale, et, inversement, si une compatibilité socio-économique devrait être une condition nécessaire de l'amour. La formation de l'individu moderne fut à un moment, et dans le même temps, émotionnelle et économique, romantique et rationnelle. Et cela parce que la place centrale de l'amour dans le mariage (et dans le roman) coïncida avec le déclin du mariage comme dispositif d'alliances familiales, et marqua le nouveau rôle de l'amour dans la mobilité sociale. Mais loin de marquer le déclin des arrangements économiques, elle accentua en fait son importance, puisque les femmes et les hommes graviraient (et descendraient) l'échelle sociale à travers l'alchimie sociale de l'amour. Parce que l'amour faisait entrer en concordance mariage et stratégies de reproduction économique et sociale moins explicites et formelles, le choix moderne d'un partenaire intégra et mélangea peu à peu aspirations émotionnelles et économiques. L'amour incorporait et contenait désormais des intérêts rationnels et stratégiques, fusionnant les dispositions économiques et émotionnelles des acteurs en une matrice culturelle unique. L'une des transformations culturelles clés accompagnant la modernité fut ainsi l'union de l'amour et des stratégies économiques de mobilité sociale. C'est aussi pourquoi ce livre contient un certain nombre de partis pris méthodologiques : s'il traite plus sensiblement de l'amour hétérosexuel que de l'amour homosexuel, c'est parce qu'on peut déceler dans l'amour hétérosexuel un déni des soubassements économiques du choix d'un objet d'amour, et parce qu'il mélange les logiques économiques et émotionnelles. Ces deux logiques sont parfois harmonieusement réconciliées, et de façon cohérente, mais elles font aussi souvent éclater le sentiment amoureux de l'intérieur. L'union de l'amour et du calcul économique octroie à l'amour une place centrale dans les vies modernes et est en même temps au cœur des pressions contradictoires auxquelles l'amour a été soumis. Cet entrelacement de l'émotionnel et de l'économique est ainsi l'un des fils

conducteurs au moyen desquels je propose de réinterpréter l'amour à l'époque moderne, en montrant comment le choix, la rationalité, l'intérêt, la compétition ont transformé les modalités de rencontre, de recherche, de séduction d'un partenaire, les manières de consulter autrui et de prendre des décisions à propos de ses sentiments. Un autre parti pris de cet ouvrage consiste à traiter de la condition amoureuse plus nettement du point de vue des femmes que de celui des hommes, et plus particulièrement du point de vue de ces femmes qui optent pour la plupart pour le mariage, la procréation et les modes de vie de la classe moyenne. Comme j'espère le montrer ici, c'est la combinaison de ces aspirations et leur positionnement sur un marché, le libre marché des rencontres sexuelles, qui créent de nouvelles formes de domination affective des femmes par les hommes. Cela signifie que, même si ce livre s'avère pertinent pour beaucoup de femmes, il ne l'est évidemment pas pour toutes (et certainement pas pour les lesbiennes ou pour les femmes que la vie de famille, le mariage et les enfants n'intéressent pas).

L'amour dans la modernité, l'amour comme modernité

Le savoir scientifique, la machine à imprimer, le développement du capitalisme, la sécularisation et l'influence des idées démocratiques sont les facteurs habituellement considérés comme à l'origine de la modernité. La formation d'un moi émotionnel réflexif – d'un moi qui, comme je l'ai avancé ailleurs¹, accompagna la naissance de la modernité, d'un moi se définissant et définissant son identité en termes principalement émotionnels, d'un moi centré sur la gestion et l'affirmation de ses sentiments – s'avère absente de la plupart de ces

1. Eva Illouz, *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe* [La rédemption de l'âme moderne. Thérapie, émotions, et la culture du *self-help*], trad. de l'anglais vers l'allemand par M. Adrian, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2009.

explications. Ce livre se propose de situer l'idéal culturel et la pratique de l'amour romantique au sein du noyau culturel de la modernité, tout particulièrement en raison de leur importance décisive pour la formation de la biographie et la constitution du moi émotionnel. Comme l'affirme Ute Frevert, « les émotions ne sont pas seulement fabriquées par l'histoire, elles fabriquent aussi l'histoire¹ ».

Motzkin et Fisher nous aident à repenser le rôle que joue l'amour dans le long processus de formation du moi individuel moderne. Selon lui, la foi chrétienne (paulinienne) rendit les sentiments d'amour et d'espoir à la fois visibles et centraux, créant de cette façon un moi émotionnel (plutôt que, mettons, intellectuel ou politique)². L'argument de Motzkin est que le processus de sécularisation de la culture consista, entre autres, à séculariser l'amour religieux. Cette sécularisation prit deux formes différentes : elle fit de l'amour profane un sentiment sacré (plus tard célébré comme amour romantique), et elle fit de l'amour romantique un sentiment opposé aux contraintes imposées par la religion. La sécularisation de l'amour joua de cette façon un rôle important dans le processus d'émancipation par rapport à l'autorité religieuse.

S'il fallait donner un cadre temporel plus précis à ces analyses, alors nous pourrions dire que la Réforme protestante semble avoir été une étape importante dans la formation d'un moi romantique moderne, car elle marqua une nouvelle série de tensions entre le patriarcat et de nouvelles attentes émotionnelles quant à l'idéal du mariage compagnonnage³. « Les écrivains puritains encouragèrent la formation de nouveaux idéaux du comportement conjugal, soulignant l'importance de la sphère intime et de l'intensité émotionnelle à l'intérieur des

1. Ute Frevert, « Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen? » [« Que viennent faire les émotions dans l'histoire ? »], *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 35, n° 2, 2009, p. 183-208, et p. 202 pour cette citation.

2. Gabriel Motzkin, « Secularization, Knowledge and Authority », in G. Motzkin et Y. Fisher (dir.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, Londres, Alliance, 2008, p. 35-54.

3. Autrement dit, le mariage librement consenti entre égaux. (*N.d.T.*)

couples mariés. Les maris étaient encouragés à ne pas oublier le bien-être spirituel et psychologique de leurs épouses¹. »

De nombreux chercheurs, historiens ou sociologues, ont avancé dans leurs travaux respectifs que l'amour, particulièrement dans les cultures protestantes, a été une source de l'égalité de genre, car les femmes y étaient considérablement valorisées². Par le biais de l'injonction religieuse à aimer tendrement son épouse, les femmes virent leur statut valorisé, et consolidée aussi leur capacité à prendre des décisions sur le même pied d'égalité que les hommes. Anthony Giddens et d'autres suggèrent en outre que l'amour joua un rôle central dans la construction d'une autonomie féminine, rôle central trouvant son origine dans le fait qu'au XVIII^e siècle l'idéal culturel de l'amour romantique, une fois coupé de l'éthique religieuse, enjoignait les femmes, non moins que les hommes, à choisir librement l'objet de leur amour³. En fait, l'idée même d'amour présuppose et constitue la libre volonté et l'autonomie des amants. Motzkin et Fisher suggèrent même que « le développement des conceptions démocratiques de l'autorité est une conséquence à long terme de la présupposition de l'autonomie affective des femmes⁴ ». La littérature sentimentale et les romans du XVIII^e siècle accentuèrent plus encore cette tendance culturelle car l'idéal amoureux qu'ils défendaient contribuait, en théorie et en pratique, à perturber le pouvoir que les parents – et particulièrement les pères – exerçaient sur le mariage de leurs filles. L'idéal amoureux romantique joua ainsi un rôle dans l'émancipation des femmes, particulière-

1. Michael Macdonald, *Mystical Bedlam. Madness, Anxiety and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 98.

2. Francesca M. Cancian, *Love in America. Gender and Self-Development*, Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1987 ; Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, trad. de l'anglais par J. Mouchard, Paris, Le Rouergue/Chambon, 2004 ; Lawrence Stone, *Sex and Marriage in England, 1500-1800*, New York, Harper, 1977.

3. Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité*, *op. cit.*

4. Gabriel Motzkin et Yochi Fisher (dir.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, *op. cit.*, p. 14.

ment sur un point : il fut un facteur d'individualisation et d'autonomie, même si une telle émancipation dut parfois passer par un certain nombre de circonvolutions. Parce que la sphère privée fut l'objet, aux XVIII^e et XIX^e siècles, d'une considérable réévaluation, les femmes purent exercer ce qu'Ann Douglas, citant l'expression d'Harriet Beecher-Stowe, surnomma « *the pink and white tyranny* », la tyrannie rose et blanche, soit la manière qui fut celle « des femmes américaines, au XIX^e siècle, de gagner en pouvoir à travers la valorisation de leur identité féminine¹ ». L'amour plaçait les femmes sous la tutelle des hommes, mais il le faisait en légitimant un modèle du moi qui était un modèle privé, familial, individualiste, et qui, plus que tout, réclamait une autonomie émotionnelle. L'amour romantique renforça de cette façon, à l'intérieur de la sphère privée, l'individualisme moral qui avait accompagné l'émergence de la sphère publique. En réalité, l'amour est l'exemple paradigmatique et le moteur même d'un nouveau modèle de sociabilité présenté par Giddens comme étant celui de la « relation pure² », fondé sur l'hypothèse contractuelle voulant que deux individus aux droits strictement égaux s'unissent pour des raisons affectives et individuelles. La « relation pure » est instaurée par deux individus, est jugée en fonction de ses mérites propres, et peut être inaugurée et arrêtée selon les vœux des deux protagonistes.

Cependant, alors que l'amour a joué un rôle considérable dans la formation de ce que les historiens appellent l'« individualisme affectif », l'histoire d'amour, à l'époque moderne, tend à le présenter comme un amour héroïque, passé de la servitude à la liberté. Lorsque l'amour triomphe, comme le veut cette histoire, le mariage de convenance et d'intérêt disparaît, et triomphent

1. La « tyrannie rose et blanche » donna son titre à l'ouvrage en son temps célèbre de Beecher-Stowe, dont une traduction en langue française, sous-titrée « ouvrage dédié aux hommes à marier », parut en 1874. (*N.d.T.*) Cf. Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, New York, Doubleday, 1978, p. 6 *sq.*

2. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991, chap. III ; ainsi que le chapitre IV de son ouvrage *La Transformation de l'intimité*, *op. cit.*

l'individualisme, l'autonomie et la liberté. Cependant, bien que je ne remette pas en question le fait que l'amour romantique défia à la fois le patriarcat et l'institution familiale, il me semble que la « relation pure » rendit également la sphère privée plus volatile sur le plan normatif, et fit de la conscience romantique une conscience malheureuse. Ce qui fait de l'amour une telle source chronique de malaise, de désorientation et même de désespoir ne peut à mon sens être expliqué que par le recours à l'analyse sociologique, et par une compréhension du noyau culturel et institutionnel de la modernité. C'est aussi pourquoi je crois que cette analyse s'avère pertinente pour la plupart des pays impliqués dans la formation de la modernité – modernité fondée sur l'égalité, le contractualisme, l'intégration des hommes et des femmes au capitalisme, fondée sur les « droits de l'homme » institutionnalisés en tant que le noyau central de la personne : cette matrice institutionnelle transculturelle, valable pour un grand nombre de pays, a perturbé et transformé la fonction économique traditionnelle du mariage et les modes de régulation traditionnels des relations sexuelles. Cette matrice nous permet de nous pencher sur le caractère normatif hautement ambivalent de la modernité. Alors que mon analyse de l'amour à l'époque moderne, dans les conditions de la modernité, est *critique*, elle l'est en adoptant une perspective *moderniste sobre*, c'est-à-dire une perspective qui reconnaît que si la modernité occidentale a entraîné d'innombrables destructions et beaucoup de malheur, les valeurs clés de cette modernité (émancipation politique, sécularisme, rationalité, individualisme, pluralisme moral, égalité) restent inégalées, sans aucune alternative supérieure envisageable à long terme. Pourtant, défendre la modernité doit se faire sans illusion et sans enthousiasme, car cette forme culturelle occidentale de modernité a provoqué des formes de misère affective, de destruction sans précédents des univers de vie traditionnels ; elle a fait de l'insécurité ontologique un trait chronique des vies modernes, et n'a cessé d'empiéter sur l'organisation de l'identité et du désir¹.

1. René Girard, *Le Sacrifice*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003, ainsi que, du même auteur, *Shakespeare. Les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990.

Pourquoi la sociologie reste nécessaire

Pour William James, le grand-père de la psychologie moderne, le point de départ de la réflexion des psychologues doit être que « la pensée, dans une forme ou une autre, est chose permanente », et penser, disait-il, est une affaire individuelle : chaque pensée est partie intégrante d'une conscience personnelle qui amène l'individu à choisir à quelles expériences du monde extérieur il entend se confronter, et lesquelles il souhaite rejeter¹. Par contraste, depuis son apparition, la vocation principale de la sociologie fut de démystifier le fondement *social* de la croyance. Pour les sociologues, il n'existe aucune opposition entre l'individu et le social, car les contenus des pensées, des désirs et des conflits intimes ont un fondement institutionnel et collectif. Par exemple, lorsqu'une société et une culture promeuvent la passion intense de l'amour romantique comme celle du mariage hétérosexuel en en faisant des modèles pour la vie adulte, elles façonnent non seulement notre comportement, mais également nos aspirations, nos espoirs et nos rêves de bonheur. Mais les modèles sociaux font plus encore : en juxtaposant l'idéal amoureux romantique et l'institution du mariage, les institutions politiques modernes inscrivent les contradictions sociales au cœur de nos aspirations – contradictions qui, à leur tour, acquièrent une existence psychologique. L'organisation institutionnelle du mariage (fondée sur la monogamie, la cohabitation, et la fusion des ressources économiques dans le but d'augmenter la richesse commune) exclut la possibilité que l'amour romantique demeure une passion intense et dévorante. Cette contradiction oblige les agents à mettre en œuvre un travail culturel très important pour gérer et réconcilier ces deux cadres culturels concurrents². Cette juxtaposition de deux cadres culturels illustre à son tour combien la colère, la

1. William James, *Précis de psychologie* [1890], trad. de l'anglais (États-Unis) par N. Ferron, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

2. Voir à ce propos Ann Swidler, *Talk of Love, op. cit.*

frustration et la désillusion, si souvent inhérentes à l'amour et au mariage, trouvent leur origine dans les configurations sociales et culturelles. Alors que les contradictions font inévitablement partie intégrante de la culture, et que les hommes et les femmes ont pour habitude de faire avec ces contradictions, sans grande difficulté, certaines d'entre elles s'avèrent plus délicates à gérer que d'autres. Lorsque ces contradictions touchent à la possibilité même de mettre en perspective, et en mots, l'expérience, elles sont moins facilement intégrées en toute harmonie dans la vie quotidienne.

Que les individus varient dans leurs interprétations des mêmes expériences ou que nous vivions des expériences sociales le plus souvent à travers des catégories psychologiques ne veut pas dire que ces expériences soient privées et uniques. Une expérience est toujours contenue et organisée par des institutions (une personne malade dans un hôpital ; un adolescent indiscipliné dans une école ; une femme mécontente dans une famille, etc.) ; et les expériences ont des formes, des intensités, des textures qui découlent des modalités de structuration de la vie affective par les institutions. Par exemple, une grande part de l'irritation ou de la désillusion dans le mariage a à voir avec les rapports de genre, et avec la confusion des logiques institutionnelles et affectives qu'il entraîne – mettons, un désir de fusion et d'égalité loin de toute considération de genre, et la distance qu'engendre inévitablement le fait de se conformer aux rôles de genre. En définitive, pour être intelligible aux autres et à soi-même, une expérience doit suivre les formes culturelles établies. Une personne malade pourrait expliquer sa maladie en la présentant comme un châtement divin pour ses méfaits passés, comme un accident biologique, ou encore comme le résultat d'un désir de mort inconscient ; toutes ces interprétations surgissent et sont situées à l'intérieur de modèles explicatifs élaborés, utilisés et reconnaissables par des groupes d'individus historiquement situés.

Je ne nie pas qu'il existe des différences psychiques importantes entre les gens ; je ne dis pas non plus que ces différences ne jouent pas un rôle important dans la détermination de nos existences.

L'objection que j'oppose à l'éthos psychologique dominant actuel consiste plutôt en une triple affirmation : j'affirme que les aspirations et les expériences que nous prenons pour des aspirations et expériences individuelles ont en réalité une teneur sociale et collective importante ; j'affirme que les différences psychiques sont très souvent – mais pas toujours – des différences dans les positions sociales et les aspirations sociales ; et pour finir, j'affirme que l'impact de la modernité sur la formation du moi et de l'identité consiste précisément à mettre à nu les attributs psychiques des individus, et à leur conférer une importance cruciale dans la détermination de leurs destins, à la fois amoureux et sociaux. Le fait que nous soyons des entités psychologiques – c'est-à-dire que notre psychologie ait autant d'influence sur notre destinée – *est en lui-même un fait sociologique*. En diminuant les ressources morales et l'ensemble des contraintes sociales qui façonnaient les modalités de circulation des individus dans leur environnement social, la structure de la modernité fait que les individus sont exposés à leur *propre* structure psychique, rendant de cette façon la psyché à la fois vulnérable et hautement opérante dans les destinées sociales. La vulnérabilité du moi à l'époque moderne peut ainsi être résumée comme suit : de puissantes contraintes institutionnelles façonnent nos expériences ; pourtant, les individus font avec elles, au moyen des ressources psychiques amassées au cours de leur trajectoire sociale. C'est ce double aspect des expériences sociales modernes – à mi-chemin entre l'institutionnel et le psychique – que j'entends explorer pour ce qui concerne l'amour et les souffrances amoureuses.

La sociologie et la souffrance psychique

Depuis ses débuts, les formes collectives de souffrance ont constitué le principal objet d'étude de la sociologie : inégalité, pauvreté, discrimination, oppression politique, conflits armés à grande échelle et désastres naturels ont constitué le prisme principal à travers lequel la sociologie a exploré les souffrances de la condition humaine. La sociologie est parvenue à des résultats

considérables en analysant ces formes collectives de souffrance. Elle a pourtant négligé l'analyse de la souffrance psychique ordinaire intrinsèque aux rapports sociaux : ressentiment, humiliation et désir non réciproque ne sont que quelques-uns des nombreux exemples de telles formes de souffrance, quotidiennes et invisibles. La discipline a montré des réticences à inclure dans son rayon d'action la souffrance affective – envisagée à juste titre comme le terrain de prédilection de la psychologie clinique – de peur d'être tirée vers les eaux troubles d'un modèle individualiste et psychique de société. Mais si la sociologie doit conserver sa pertinence pour les sociétés modernes, il lui faut impérativement explorer les émotions qui reflètent la vulnérabilité du moi dans les conditions de la modernité tardive, une vulnérabilité à la fois institutionnelle et affective. Ce livre soutient que l'amour est de ces émotions, et qu'une analyse précise des expériences qu'il génère nous ramènera à la vocation première – et absolument pertinente – de la sociologie, dont nous avons encore grand besoin.

Afin de penser la modernité de la souffrance amoureuse, la notion de « souffrance sociale » pourrait sembler bienvenue. Pourtant, une telle notion ne s'avère pas très utile pour atteindre les objectifs que je me propose, car, comme le savent les anthropologues, la souffrance sociale désigne les conséquences visibles, à grande échelle, de la famine, de la pauvreté, de la violence ou de désastres naturels¹, omettant ainsi les formes de souffrance moins visibles et moins tangibles, telles que l'angoisse, le sentiment de nullité ou la dépression, qui toutes sont partie intégrante de la vie ordinaire et des relations ordinaires.

La souffrance psychique a deux caractéristiques cardinales : premièrement, comme l'a suggéré Schopenhauer, la souffrance découle du fait que nous vivons à travers « le souvenir et l'attente² ». En d'autres termes, la souffrance est « médiée », elle

1. Arthur Kleinman, Veena Dass et Margaret Lock (dir.), *Social Suffering*, Berkeley, University of California Press, 1997.

2. Arthur Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena* [1851], Paris, CODA, 2005.

fait l'objet d'une médiation par l'imagination : ces images et idéaux qui composent nos souvenirs, nos attentes et nos désirs¹. Une formulation plus sociologique consiste à suggérer que la souffrance est « médiée » par des définitions culturelles de l'identité-ipséité (*selfhood*)². Deuxièmement, la souffrance s'accompagne de notre incapacité à lui donner sens. Ainsi, comme le dit Paul Ricœur, se manifeste-t-elle souvent par des lamentations contre sa violence aveugle ou son arbitraire³. Parce que la souffrance est l'irruption de l'irrationnel dans la vie quotidienne, elle exige une explication rationnelle⁴. En d'autres termes, une expérience de la souffrance sera d'autant plus intolérable qu'elle ne pourra se voir apporter une signification. Quand la souffrance ne peut être expliquée, nous souffrons doublement : de la souffrance que nous ressentons, et de notre incapacité à lui conférer une signification. Toute expérience de la souffrance nous porte vers les systèmes explicatifs visant à en rendre compte. Et les systèmes d'explication de la souffrance diffèrent dans leurs manières respectives de lui conférer une

1. Nous pourrions de cette façon, par exemple, émettre l'hypothèse selon laquelle les cultures égalitaires ayant un imaginaire culturel égalitaire et une structure sociale mobile génèrent plus de souffrance psychique que les sociétés de castes, dans lesquelles les individus développent peu ou moins d'attentes.

2. L'ipséité représente la part subjective de l'identité personnelle. En tant qu'être soi-même pour soi, elle a à voir avec le sens qu'entretient le moi de sa propre unité et de sa propre continuité. L'identité-ipséité, dans l'acception qu'en propose par exemple le philosophe Paul Ricœur, est sens subjectif de soi-même. (*N.d.T.*)

3. Iain Wilkinson, *Suffering. A Sociological Introduction*, Cambridge, Polity Press, 2005, p. 43. [Cf. Paul Ricœur, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 23 : « Au blâme, enfin et surtout, la souffrance oppose la lamentation ; car si la faute fait l'homme coupable, la souffrance le fait victime : ce que clame la lamentation. » (*N.d.T.*)]

4. Dans le domaine religieux, cela a été la fonction principale de la théodicée religieuse, qui explique pour quelles raisons les hommes souffrent et, de façon plus cruciale, pour quelles raisons il est juste qu'ils souffrent. Dans le domaine amoureux, la psychologie clinique a rempli la fonction de la théodicée, expliquant pour quelles raisons nous souffrons, rendant ainsi cette souffrance non seulement intelligible, mais tout autant acceptable.

signification. Ils diffèrent dans leurs manières d'en attribuer la responsabilité, dans les aspects de cette expérience de la souffrance qu'ils traitent et soulignent, et dans leurs manières de convertir (ou non) la souffrance en une autre catégorie de l'expérience, qu'elle soit appelée « rédemption », « maturation », « développement », ou « sagesse ». J'ajouterais que la souffrance psychique *moderne*, alors qu'elle pourrait impliquer un large éventail de réponses, physiologiques et psychologiques, se caractérise par le fait que le moi – sa définition et le sentiment qu'il a de sa valeur propre – est directement en jeu. La souffrance psychique contient une expérience qui menace l'intégrité du moi. La souffrance, dans les relations interpersonnelles intimes contemporaines, est le reflet de la situation du moi dans les conditions de la modernité. La souffrance amoureuse n'est pas secondaire, n'est pas une souffrance à mettre entre guillemets comparée à des formes de souffrance présumées plus sérieuses car, comme j'espère le montrer, elle met en évidence et en scène les dilemmes et les formes d'impuissance du moi à l'époque moderne. Comme je le montre en détail en analysant une grande variété de sources (entretiens approfondis, sites Internet, la chronique « Modern Love » du *New York Times*, la rubrique consacrée à la sexualité du quotidien britannique *The Independent*, des romans des XVIII^e et XIX^e siècles, des manuels contemporains dédiés à la relation amoureuse, à la rencontre, au mariage et au divorce)¹, les expériences de l'abandon et de l'amour non réci-

1. Mes données sont variées et comprennent soixante-dix entretiens réalisés avec des personnes se répartissant entre trois grands centres urbains en Europe, aux États-Unis et en Israël ; un matériau très divers découvert sur des sites de groupes d'entraide en ligne ; des romans du XIX^e siècle et contemporains ; un large éventail de manuels contemporains dédiés à la relation amoureuse, à la rencontre, au mariage et au divorce ; des sites Internet de rencontre ; et, pour finir, une analyse de la chronique « Modern Love » du *New York Times*, lue durant deux ans. Les personnes interrogées sont à 60 % des femmes et ont été choisies selon un procédé « boule de neige », car la confiance éprouvée pour l'intervieweuse est chose importante. La personne interrogée la plus jeune a 25 ans, et la plus âgée 67, et toutes ont suivi des études supérieures. Parmi elles se trouvent des célibataires qui n'ont jamais été mariées, des personnes vivant seules à la suite d'un divorce, et des

proque sont aussi cruciales pour notre propre récit de vie que d'autres formes d'humiliation sociale.

Les sceptiques pourraient affirmer à juste titre que les poètes et les philosophes ont été de longue date conscients des effets dévastateurs de l'amour, et que la souffrance a été et est encore l'un des grands thèmes des représentations amoureuses, un thème qui connut son apogée avec le romantisme, où l'amour et la souffrance se définissaient l'un par rapport à l'autre. Le présent ouvrage affirme pourtant qu'il existe quelque chose d'inédit sur le plan qualitatif dans l'expérience *moderne* de la souffrance amoureuse. Un certain nombre d'éléments donnent sa spécificité à la souffrance amoureuse moderne : la dérégulation du marché matrimonial (chapitre I), la transformation de l'architecture du choix amoureux (chapitre II), l'importance écrasante de l'amour dans la constitution de l'estime de soi sociale (chapitre III), la rationalisation de la passion (chapitre IV), ainsi que les manières par lesquelles se déploie l'imagination amoureuse (chapitre V). Mais si ce livre se propose de comprendre ce qu'il y a de proprement inédit et moderne dans la souffrance amoureuse, il n'entend pas embrasser de façon exhaustive les nombreuses formes qu'adopte cette souffrance, mais seulement certaines d'entre elles ; il n'exclut pas davantage le fait que beaucoup vivent des amours heureuses leur vie durant. Le malheur amoureux comme le bonheur amoureux ont une forme moderne que ce livre veut élucider.

personnes mariées. J'ai donné à toutes des pseudonymes afin de préserver leur anonymat. Les différences nationales ne sont pas analysées pour deux raisons : premièrement, les dilemmes que vivent ces hommes et ces femmes se sont avérés extrêmement semblables (et ce fait est en soi une découverte). Si, deuxièmement, toute recherche implique une décision, nécessite de choisir des aspects précis d'un phénomène et d'en laisser d'autres de côté, la mienne a consisté à ne pas m'attarder sur les différences, mais bien au contraire à me concentrer sur les points communs des expériences de ces hommes et de ces femmes dans leurs contextes nationaux différents.

difficultés à se fixer sur un objet singulier. Ainsi, alors que les relations concrètes sont de plus en plus rationalisées, c'est-à-dire organisées par des règles qui les rendent prévisibles, l'exercice de l'imagination a été de plus en plus sollicité comme forme de désir autotélique, un désir qui se nourrit de lui-même et se montre très peu capable d'opérer un déplacement du fantasme vers la vie quotidienne. Ces changements décomposent la structure classique du désir – qui était fondée sur la volonté et orientée vers un objet – dont le cœur gérait les tensions existant entre les objets imaginés et la réalité, ainsi que les déplacements et les passages des uns à l'autre.

Table

Introduction. Les malheurs de l'amour	9
Qu'est-ce que la modernité?	19
L'amour dans la modernité, l'amour comme modernité.	24
Pourquoi la sociologie reste nécessaire.	29
La sociologie et la souffrance psychique	31
I. La grande transformation de l'amour ou l'apparition des marchés matrimoniaux	37
Caractère et écologie morale du choix amoureux	42
La grande transformation de l'écologie amoureuse : l'émergence des marchés matrimoniaux	72
Conclusion	100
II. Les phobies de l'engagement et la question du choix amoureux	103
De la réserve féminine au détachement masculin	108
La masculinité et la fin de l'engagement	124
La dynamique des stratégies exclusivistes féminines.	128
La phobie hédoniste de l'engagement.	136
La phobie aboulique de l'engagement	149
La nouvelle architecture du choix amoureux ou la désorganisation de la volonté	153
Le respect des promesses et l'architecture du choix moderne	165

Abondance sexuelle et inégalités affectives	172
Conclusion	179
III. La demande de reconnaissance :	
l'amour et la vulnérabilité du moi	183
Pourquoi l'amour fait du bien	185
De la reconnaissance de classe à la reconnaissance du moi	188
Reconnaissance et insécurité ontologique dans la modernité	202
Reconnaissance contre autonomie	215
De l'amour de soi à l'auto-accusation.	232
La structure morale de l'auto-accusation	241
Conclusion	249
IV. Amour, raison, ironie	251
L'amour enchanté	256
Faire de l'amour une science	261
L'émancipation politique en tant que rationalisation	271
Des technologies du choix	282
Éros, ironie	293
Conclusion	310
V. Du fantasme romantique à la désillusion	313
Imagination, amour	315
Émotions fictionnelles	328
La désillusion comme pratique culturelle	337
Imagination et Internet	354
Le désir autotélique	362
Conclusion	367
Épilogue	369
Remerciements	383