

POURQUOI L'AMOUR FAIT MAL

DU MÊME AUTEUR
CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Les Sentiments du capitalisme, 2006

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

Titre original : *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*
© Suhrkamp Verlag Berlin 2011
All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin
ISBN original : 978-3-518-58567-2

Titre original : *Why Love Hurts. A Sociological Explanation*
© Eva Illouz 2012, pour la langue anglaise
ISBN : 978-0-7456-6152-0

ISBN 978-2-02-108152-7

© Éditions du Seuil, septembre 2012, pour la traduction française

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Les lecteurs, ce sera la vierge que ne laisse pas insensible la beauté de son fiancé, et l'adolescent novice touché par l'amour qu'il ne connaît pas encore. Je veux qu'un jeune homme, blessé du même trait que moi, reconnaisse les signes révélateurs de sa flamme, et qu'après un long étonnement il s'écrie : « Quel indiscret a bien pu apprendre à ce poète mon histoire qu'il raconte ici ? »

Ovide¹

1. Ovide, *Les Amours*, trad. par Henri Bornecque, Paris, Belles Lettres, 2002 et 2009, II, v. 5-10, p. 61.

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 prémisse 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 Schecter, « 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'apporterais 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 définirons 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.

